

MARIAROSA MACCHI — FEDERICO REPETTO

Le vie della filosofia **(testo lungo)**

Storia della filosofia occidentale
ad uso delle scuole medie superiori e degli autodidatti

Fascicolo 2

**LA CULTURA DI ATENE NEL V SECOLO,
I SOFISTI, SOCRATE E PLATONE**

© 2020 Mariarosa Macchi e Federico Repetto

In copertina: l'Acropoli di Atene, fotografia dell'utente Pixabay Kurmanna

Questa edizione a fascicoli serve a ridurre la spesa degli utenti, permettendo loro di acquistare solo la parte di loro specifico interesse. È anche possibile, qualora ci fosse una domanda adeguata, fare edizioni speciali *ad hoc* accorpendo o dividendo in modo diverso le parti della versione lunga.

Per questo ci si può rivolgere a info@contributi-a-didatticaericerca.it

I disegni originali sono di Piera Perotti. Le altre illustrazioni sono di pubblico dominio. Le traduzioni delle Letture Introduttive sono nostre. Siamo comunque a disposizione degli eventuali aventi diritto e provvederemo alle opportune correzioni in seguito alle segnalazioni degli interessati.

Mariarosa Macchi ha scritto: Cap. 6, §§ 3, 4.1, 7, 8, 9; Schede 16, 17.

Federico Repetto ha scritto: Sintesi del Periodo, Conclusioni, commenti per gli studenti; Cap. 5 e schede relative; Cap. 6, §§ 1, 2, 4.2, 5, 6, 10, 11, tutte le schede tranne 16 e 17. Ha curato la redazione e revisione finale della parte.

Introduzione

Agli insegnanti: Qualche idea ovvia, ma non abbastanza condivisa

Chi andasse a spulciare i manuali degli anni '50 e '60, e ancora dei primi anni '70, noterebbe che il volume dei testi e la loro difficoltà nel linguaggio e nei concetti impiegati non hanno paragone con quelli dei decenni successivi. Perché questi manuali, mastodontici e complessi, venivano adottati? Forse per una gara culturale tra colleghi di diverse tendenze, forse per auto-aggiornamento, forse per il prestigio della scuola. Chi all'epoca era precario (il precariato nella scuola purtroppo ha radici lontane) spesso si arrangiava con fotocopie di diversa provenienza, con certe storie brevi della filosofia in margine alle antologie dei filosofi (ricordiamo quella di Carlo Sini), coi Piccoli Manuali Mondadori, col Dizionario Filosofico Garzanti, e simili. E gli studenti ricorrevano clandestinamente al Bignami.

Di recente alcuni manuali, di fronte all'impoverimento del lessico, alla crescente difficoltà di concentrazione e alla decrescente disponibilità allo studio sistematico da parte degli studenti, hanno cominciato ad accorciarsi e a diventare più *user friendly*, ma la distanza con quelli di cinquantasestant'anni fa resta notevole.

Qui proponiamo una soluzione ovvia, anche se l'ovvio è la cosa più anti-filosofica che ci sia.

Da un lato un Testo Breve e il più possibile chiaro e schematico, accessibile a tutti, anche agli studenti non culturalmente privilegiati (sia presi come singoli, sia in considerazione del fatto che oltre ai classici e agli scientifici del centro ci sono varie altre scuole in cui – per fortuna – si insegna filosofia). Dall'altro un Testo Lungo, acquistabile a parte, sulla base delle proprie possibilità e interessi, a singoli fascicoli – cosa che abbatte anche le spese.

Benvenuti nel Testo Lungo (TL)!

I fascicoli del Testo Lungo partono dallo stesso testo base di quello Breve e ne mantengono l'ordine delle Parti, dei Capitoli e dei Paragrafi, pur scendendo in maggiori dettagli, usando un linguaggio più complesso ed affrontando programmaticamente il problema della molteplicità delle interpretazioni possibili. Inoltre contengono approfondimenti e schede, che possono essere saltati senza perdere il senso della narrazione. All'inizio di ogni capitolo è stata posta una lettura introduttiva, che cerca di metterne in rilievo un tema portante. Essa verrà richiamata nel corso del testo, ma starà soprattutto all'insegnante illustrarla e farne uso, non necessariamente all'inizio, per creare l'atmosfera del periodo. Hanno una funzione analoga anche le Sintesi del periodo che precedono ogni Parte e che è utile rileggere anche alla fine della stessa.

Il testo che avete in mano può e deve essere reso ancora più chiaro e più piacevole. Cercheremo di farlo anche grazie ai vostri consigli e a quelli degli studenti. Potete scrivere a f.repetto.info@gmail.com.

Nel sito www.contributi-a-didatticaericerca.it, in corso di allestimento e aperto ai contributi di tutti, troverete un ulteriore glossario, mappe concettuali, proposte di esercitazioni multimediali, test di verifica (pensati per l'insegnamento della filosofia e non di concezione standard), bibliografie e sitografie, e altri complementi didattici.

Nel canale YouTube® "le vie della filosofia", infine, troverete una serie di lezioni sulla storia della filosofia che non intendono sostituire il testo scritto, ma stimolare alla sua lettura.

Grazie a tutti e buon lavoro.

Allo studente: Invito alla filosofia

Platone, il grande filosofo greco, narra che il primo filosofo, Talete, camminando, osservava le stelle, così non vide un pozzo e vi cadde dentro. Una giovane servetta, presente alla scena, canzonandolo, gli disse che si dava gran pena di conoscere le cose del cielo, ma quelle che aveva davanti ai piedi non le vedeva affatto. Il filosofo è comunemente considerato, come in questo episodio, un inetto, un incapace rispetto alla vita pratica.

C'è un'altra opinione diffusa, secondo la quale la filosofia è solo un esercizio di sopportazione delle disgrazie, ed è maestra nell'indicare all'uomo il modo per raggiungere la soddisfazione in ciò che si ha e a non desiderare più

altre cose. “Prendila con filosofia”, si dice all’amico a cui sia accaduto qualche evento inaspettato e sgradevole (come un insuccesso ad un’interrogazione). Insomma, la filosofia entra in campo solo quando la battaglia è perduta e le rimane solo la funzione, vera o presunta, di consolare gli sconfitti.

Noi qui definiamo la filosofia in un modo piuttosto diverso. Essa per noi è un’attività della comune vita vissuta, che moltissimi, o addirittura tutti, compiono in determinate occasioni, anche senza dargli questo nome. Per filosofia intendiamo infatti la ***riflessione critica che si compie autonomamente su ciò che è normalmente considerato ovvio e scontato***. O ancora: la riflessione critica sui limiti e l’utilità di ciò che sappiamo o crediamo di sapere sulla realtà, e sul senso e sullo scopo delle nostre azioni. Insomma, è filosofia domandarsi che senso ha ciò che spesso si compie in modo automatico. Per esempio: andare a scuola, imparare quello che ci viene detto a lezione, leggere i testi adottati (tra cui eventualmente il nostro).

Se i detrattori della filosofia domandano: a cosa mai serve la filosofia? la risposta è: la filosofia è la riflessione che serve a stabilire quello che serve e quello che non serve.

Tuttavia, ***non*** è questa ***attività critica*** che normalmente si svolge nelle ore di filosofia, e nemmeno all’esame di filosofia alla maturità. Il programma scolastico di filosofia non tratta della filosofia in generale, ma piuttosto della ***storia*** della filosofia ***occidentale***: si tratta, in parole povere, di fornire dei resoconti delle diverse filosofie sistematiche elaborate nel mondo occidentale negli ultimi duemilacinquecento anni. O riassunti dei resoconti... Ma – ci chiederete – i sistemi pensati nel passato in situazioni di vita assolutamente differenti dalla nostra, e magari scritti in linguaggi tecnici astrusi e difficili, possono essere per noi più validi e sensati della ***nostra*** vivente riflessione critica?

Chi è il vero filosofo? Non è forse filosofo un ragazzo che, preso atto della scuola e dei suoi programmi, e presa visione, per esempio, di questo libro, decida, per sue meditate ragioni, di lasciare gli studi e di rinunciare a imparare manualisticamente la storia del pensiero occidentale? Sarebbe forse più filosofo di lui, per esempio, lo studioso di storia del pensiero antico che dedica la sua vita a stabilire chi può essere l’autore di certe opere filosofiche anonime del III e del II secolo a.C., o se Aristotele è davvero l’autore di un certo scritto attribuitogli per errore?

Nonostante tutte queste obiezioni, chi scrive ritiene che lo studio scolastico della storia della filosofia attraverso il manuale possa avere un’utilità e un senso immediato ***per la nostra vita e per il nostro filosofare***.

Esso allena a tener presenti le ***differenze*** tra le opinioni degli individui e fra le mentalità di gruppi e di popoli. Dunque a capire le ***ragioni degli al-***

tri, e poi a rendersi conto, attraverso i mutamenti di posizione dei gruppi e degli individui, che **anche noi** possiamo cambiare posizione, e che le ragioni degli altri possono diventare le nostre. Questo appunto è il senso del **dialogo** filosofico.

Attraverso la storia della filosofia scopriamo molto spesso che ciò che consideravamo un'idea nostra del tutto originale esisteva già millenni fa, e ciò che consideravamo – all'estremo opposto – verità ovvia e indiscutibile invece per secoli è stata ignorata, o è sembrata assurda.

Anche per questo abbiamo cercato di mostrare i rapporti tra le filosofie sistematiche del passato e i problemi della vita quotidiana individuale e sociale della loro epoca. E, in questo primo volume, abbiamo anche tentato costantemente di confrontare la mentalità e la filosofia dei greci con quelle successive del cristianesimo, del mondo moderno e del mondo attuale post-moderno globalizzato. In alcune occasioni abbiamo tentato anche di fare qualche riferimento alle filosofie non occidentali, ma sappiamo che, per farlo bene, ci vorrebbero straordinarie competenze.

In conclusione, l'educazione al dialogo e al "senso della differenza" che ne risulta è, a nostro avviso, l'obiettivo più importante dello studio della storia della filosofia. Esso può essere un'occasione di arricchimento personale per lo studente e un contributo alla formazione democratica del cittadino. E un'introduzione ai problemi della coesistenza per chi comunque è destinato a vivere in un mondo sovrappopolato sia di uomini che di opinioni. Si tratta solo di un'occasione però, non di un'app bella e pronta da scaricare. Tocca a voi, adesso.

☛ *Questo manuale ha il compito di esporre ordinatamente nei suoi capitoli la storia della filosofia. Ma chi scrive non riesce a fare a meno anche di filosofare, che è una cosa un po' diversa, e di porre questioni filosofiche ai suoi lettori-interlocutori. Queste domande fuori testo si trovano in corsivo all'inizio dei capitoli e dei paragrafi. Qualche volta una qualche risposta viene fuori leggendo il testo successivo. Ma qualche volta la risposta proprio non la sappiamo e speriamo che la troviate voi.*

AGITARSI PRIMA DELL'USO!

Istruzioni per l'accesso

Questo libro di filosofia è stato scritto con entusiasmo e, in molti momenti, anche con piacere. La nostra esperienza didattica ci ha insegnato che gli studenti spesso amano questa materia, che li allontana dal quotidiano banale e apre alla loro mente vasti orizzonti.

Avremmo voluto scrivere un manuale che il principiante potesse utilizzare senza alcun aiuto esterno. L'ideale sarebbe che l'insegnante possa affidare gran parte dei temi allo studio individuale a casa e sostituire la normale "lezione frontale" con la *discussione filosofica* sul lavoro già iniziato a casa e con la lettura dei testi originali. Da parte nostra abbiamo tentato di metterci dal punto di vista di un lettore che non abbia mai affrontato gli argomenti proposti – mentre molti manuali sembrano dare per scontata una qualche conoscenza preliminare dell'argomento, e in sostanza si rivolgono soprattutto agli insegnanti che devono decidere se adottare o no il testo.

Ma, nonostante gli accorgimenti da noi presi, questo libro richiede egualmente che il lettore si agiti un po' per poterlo usare.

Primo problema:

I termini sconosciuti o usati in modo inconsueto

Abbiamo evitato di usare i termini *filosofici* senza spiegarli, abbiamo inserito via via alcune spiegazioni (**Glossario**) e comunque le parole con asterisco * rimandano al nostro Glossario on line (www.didatticaericerca.it pagina "Le vie della filosofia"). Ma non potevamo evitare a qualunque costo le *parole difficili*.

Il lettore quindi può aver bisogno di un buon dizionario italiano, ed eventualmente – per capire meglio e approfondire – di dizionari o enciclopedie specializzati off line e on line. Sarà l'insegnante ad indicarglieli (prendendo che li usi) e a diffidarlo da usare le cattive scorciatoie di cui la Rete è piena.

Secondo problema:

Le difficoltà di collegamento all'interno del testo

Qualunque testo presenta qualche difficoltà di collegamento tra le sue varie parti. Noi abbiamo cercato di esplicitare i collegamenti. Tuttavia i concetti filosofici sono molto complessi e richiedono letture e riletture, con tempi lunghi di riflessione e assimilazione. Gli studenti considerino tra l'altro che la lettura affrettata alla vigilia delle prove non lascia tracce consistenti nella memoria e non permette di affrontare adeguatamente le parti successive, che richiedono di avere in mente le precedenti.

Vediamo ora come è articolato il nostro testo.

- Il *TESTO BREVE* (T.B.) espone nel modo più breve e chiaro possibile i concetti base della storia della filosofia. Il primo volume, che corrisponde al primo anno del corso di filosofia, è già in vendita in un unico fascicolo e in un unico epub.
- Il *TESTO LUNGO* (T.L.), di cui fa parte il presente scritto, è destinato a chi vuol approfondire uno specifico periodo. Esso espone i temi del T.B. in modo ampio e articolato, con vari approfondimenti, e affronta più direttamente i problemi di interpretazione degli autori. Pensiamo che nessuna storia della filosofia possa essere *neutrale*: ogni manuale parte da precisi valori e da idee pregiudiziali. Nel T.L. abbiamo cercato di esplicitarli, riferendoci agli storici della filosofia contemporanei ai quali ci siamo ispirati. Abbiamo segnalato con un cancelletto # e col grassetto-corsivo i punti in cui dall'esposizione del pensiero passiamo alla sua interpretazione. Il lettore però ricordi che anche la semplice scelta di autori e problemi è già in qualche modo un'interpretazione.
- I fascicoli del T.L. seguono la stessa divisione in parti e capitoli del T.B. Per es., se, in questo fascicolo, per approfondire i filosofi più antichi si rimanda alle teorie di Aristotele, che sono nella Parte III del T.B., chi vorrà trovarle le troverà sia nei vari paragrafi (§) del T.B. del Cap. 7 su Aristotele, sia anche nel fascicolo del T.L. su Aristotele, in cui si troveranno la Parte III e il Cap. 7 *in versione lunga*.

All'inizio delle Parti (anche nel T.B.) trovate

- Le *SINTESI DEL PERIODO*, introduzioni storiche che precedono le Parti, e che non devono essere necessariamente subito chiare al lettore in tutti i dettagli, ma servono a fornirgli un'idea generale intuitiva, con cui procedere nella lettura dei singoli capitoli. Solo in seguito, una seconda lettura delle Sintesi permetterà un miglior collegamento fra i capitoli della Parte (e soprattutto fra i concetti).

- SCEGLIERE CHE COSA LEGGERE: Il T.L. si articola in una narrazione principale continua, in cui ciò che viene dopo si capisce meglio sulla base di ciò che viene prima, e una narrazione secondaria, con vie laterali da esplorare o eventualmente da tralasciare. Gli **approfondimenti**, che sono deviazioni che ci permettono di vedere un po' meglio il paesaggio che già vediamo dalla strada principale, sono segnalati con ⊕, mentre le **schede**, contenute in appositi riquadri, sono finestre su paesaggi piuttosto diversi e lontani.

↑ Questo simbolo rimanda a una parte precedente del testo, mentre questo ↓ rimanda a una parte successiva di questo fascicolo, o ad uno dei fascicoli successivi.

Le Parti in cui si articola “Le vie della filosofia” (sia T.B. che T.L.) sono
I – IL MITO E LA FILOSOFIA DELLA NATURA, citata come MITO;
II – L'ORDINE DELLA CITTÀ E L'ORDINE DELL'ANIMA, cit. come POLIS (è il vol. che avete in mano);
III – ARISTOTELE, cit. come ARISTOTELE;
IV – LA FILOSOFIA DELL'ETÀ ELLENISTICA, cit. come ELLENISMO;
V – LA FILOSOFIA DELL'IMPERO, cit. come IMPERO;
VI – FILOSOFI E TEOLOGI NEL MEDIO EVO, cit. come MEDIO EVO.

Sul sito troverete anche:

- SUGGERIMENTI PER LA RICERCA E LA RICERCA-AZIONE (che significa: uscire dalla scuola ad interrogare filosoficamente il vostro ambiente)
- MAPPE CONCETTUALI
- BIBLIOGRAFIE E SITOGRAFIE
- ESERCITAZIONI ED ESERCIZI
- GLOSSARIO

PARTE 2

L'ORDINE DELLA CITTÀ E L'ORDINE DELL'ANIMA. LO SVILUPPO E LA CRISI DELLA CULTURA GRECA DELLA POLIS AD ATENE



Pericle, lo stratego di Atene che incoraggiò lo sviluppo culturale nel V sec.

IL CONTESTO. Nel mondo contemporaneo la dimensione del privato è di gran lunga predominante nella nostra vita quotidiana, mentre quella della politica ha perso sempre più attrattiva fino ad essere guardata oggi spesso con fastidio e con insofferenza. Invece per i greci (maschi) del mondo antico, e soprattutto del V° secolo, essa è l'arena in cui si confrontano con gli altri, mettono in gioco la loro identità e difendono i loro interessi di gruppo. Per loro morale e politica sono due facce della stessa medaglia – cioè la polis, la comunità cittadina sovrana (città-stato) in cui sono immersi dalla mattina alla sera. Per capire la loro filosofia, bisogna capire il mondo della polis e la cultura che lo teneva unito: la vita comunitaria (maschile) dell'assemblea civica, della piazza del mercato, della palestra, delle gare sportive, del teatro (vedi ↓)

I filosofi in questo contesto si chiedono: che cosa sono la vita buona e la giustizia nella polis? E, in una prospettiva più ampia: che cos'è la giustizia per l'anima dell'individuo e per il cosmo? Che cosa sono l'amicizia e l'amore tra i cittadini? Come deve avvenire l'educazione del cittadino? In che consiste la retorica – cioè l'arte del discorso in pubblico? Bisogna vivere secondo natura o secondo le convenzioni stabilite dagli uomini? E la natura segue un disegno divino? C'è un modello superiore divino per l'uomo e per la città-stato?

Noi però possiamo chiederci: Che cosa possono insegnare a noi moderni le concezioni politiche degli antichi? E che cosa possono dirci la loro visione dell'amicizia e dell'amore, del destino individuale o del destino cosmico dell'uomo?

E ancora: Che rapporto c'è tra le varie filosofie della polis e gli interessi sociali e politici in essa presenti? In che misura i problemi e le soluzioni sono influenzati dalla posizione sociale degli autori e del loro pubblico?



La loggia delle Cariatidi, nell'acropoli di Atene.

INTRODUZIONE

§ 1. Il discorso pubblico come medium della comunicazione nella democrazia ateniese

Quali sono le forme e i media della comunicazione nel contesto delle città democratiche? Come si articola la vita pubblica in tali città?

Quali ne sono i protagonisti? Che rapporto c'è tra il mondo del discorso orale e la scrittura?

La filosofia dei sofisti, di Socrate e di Platone è essenzialmente discorso, dialogo, controversia. Essa è nata in un ambiente in cui la parola parlata più ancora di quella scritta era il medium della comunicazione culturale e politica della città. Il periodo in cui si sviluppa corrisponde con l'età dell'oro della democrazia ateniese: l'"età di Pericle" (460-430 circa), con la terribile guerra del Peloponneso (431-404) e il successivo periodo di tirannide aristocratica, e infine con la restaurazione della democrazia in un'Atene traumatizzata e demoralizzata, che, pur libera, non rinnoverà più il precedente splendore (prima metà del IV secolo).

Nell'età dell'oro della democrazia, la lotta tra le fazioni politiche e fra le classi sociali in Atene era, in primo luogo, ***gara oratoria spettacolare*** per convincere dell'una o dell'altra tesi un pubblico attivo e partecipe. La partecipazione nasceva dal fatto che gli ateniesi maschi (non le donne, gli schiavi e i molti stranieri residenti in Atene) prendevano le principali decisioni pubbliche essi stessi nell'***assemblea***, organo supremo dello Stato. Il pubblico di questi dibattiti politici era formato da quei cittadini-soldati che si sarebbero recati poi a combattere per l'interesse e la difesa comuni.

In questa gara contavano le abilità oratorie (l'intonazione, la gestualità, lo humour, la capacità di interpretare i sentimenti del pubblico ecc.) ma

anche la preparazione giuridica, la cultura generale, l'informazione sui problemi all'ordine del giorno ecc. Le abilità oratorie e la cultura degli uomini politici erano spesso il frutto del costoso insegnamento dei **sofisti** (seconda metà del V° secolo), insegnanti professionali al servizio dei ricchi di Atene e delle altre città greche. Essi insegnavano sia l'arte del ragionamento e dell'argomentazione che le arti della seduzione oratoria.

Oralità e scrittura erano fortemente mescolate nella vita politica democratica, nell'insegnamento sofistico e nella filosofia di questo periodo. C'erano vari tipi di discorsi orali pubblici: il discorso di un politico all'assemblea dei cittadini, il discorso dell'accusatore o dell'imputato in tribunale, l'esibizione di un retore di professione ad una grande festa cittadina o *panellenica (per le possibilità dell'epoca ascoltare un discorso di quel tipo era uno spettacolo interessante, che poteva essere superato solo dal teatro o dalle gare atletiche), le sfide oratorie tra sofisti (che avevano un agonismo non molto diverso dalle gare atletiche), l'esposizione di una tesi filosofica e il successivo dibattito. Tutti questi discorsi naturalmente avevano in comune il riferimento ad una cultura scritta: i papiri erano il grande archivio dei contenuti del discorso colto.

C'è dunque un rinvio reciproco: la filosofia scritta – e gran parte della cultura di questo periodo – rimanda al vivace confronto delle tesi nel faccia a faccia dei contendenti, e i discorsi pubblici della società democratica ateniese non potevano essere efficaci senza una preparazione culturale degli oratori sulla base di testi scritti. E molto spesso tali discorsi circolavano a loro volta come testi scritti dopo essere stati pronunciati. Solo la ormai lunga familiarità con la scrittura può spiegare l'insistenza del sofista Prodicò e di Socrate sul senso delle parole, sulla definizione dei concetti: è il fissare la parola sulla carta che permette di analizzare al meglio e paragonare criticamente i termini e le idee.

Infine il teatro, organizzato dalla città stessa per le feste solenni di Dioniso, era un momento di emozione collettiva, a cui potevano partecipare anche i cittadini poveri – e lo Stato arrivava a rimborsare loro la giornata di lavoro proprio perché potessero parteciparvi. Esso era dunque un'istituzione profondamente legata alla democrazia, e contribuiva a rafforzare l'identità della città. Non a caso sarà criticata da Platone, nemico della democrazia.

La discussione democratica in assemblea, la condivisione delle emozioni a teatro e gli altri momenti comunitari della vita cittadini riuscirono per anni ad integrare le diverse classi, i diversi interessi e le diverse culture che si intrecciavano in Atene. Con le atroci sofferenze e la sconfitta finale subite in seguito alla guerra del Peloponneso (430-404) però l'ordine democratico della città entra in una terribile crisi.

In questo periodo **Socrate** (469-399) coinvolgerà gli ateniesi nei suoi dialoghi su quale sia il vero sapere, su quale sia l'arte del discorso e sulle virtù dell'uomo (la giustizia, la saggezza, l'amicizia, il coraggio ecc. Egli appartiene al ceto medio dei piccoli proprietari, ma trascura i suoi affari e dedica la sua vita a discutere informalmente con i suoi concittadini sui problemi etici e politici legati alla crisi della città, in un estremo tentativo di rivitalizzare la comunità democratica di Atene.

Platone (427-347), discepolo di Socrate, è un aristocratico che conosce bene l'arte democratica del discorso e della persuasione attraverso la seduzione della parola, e che le contrappone polemicamente il rigore logico della matematica e della geometria. Ma continua a praticare il dialogo, che considera una forma di comunicazione tra individui che permette una comune elevazione spirituale.

§ 2. Dalla fisica alla filosofia morale e politica: lo studio dell'ordine sociale creato dall'uomo

Che rapporto c'è tra l'aristocrazia e la cultura mitica? I fisici distinguevano chiaramente tra l'ordine del mondo e l'ordine sociale? Quali sono i primi scrittori che hanno sviluppato una riflessione morale e politica? In che cosa consiste, come si sviluppa, l'ordine autonomo dell'uomo? Che funzione hanno in esso i sofisti?

L'importanza del discorso pubblico e della deliberazione democratica che in Atene avevano il potere di istituire nuove leggi è probabilmente in reazione con l'affermarsi di una nuova tematica, quella relativa al mondo umano e alle sue regole, all'ordine artificiale progressivamente creato dagli uomini.

L'*ordine della natura*, nel quale l'uomo è incluso, era stato l'oggetto centrale dei filosofi detti "fisici" e il loro problema ricorrente era stato quello di individuare le forze che lo determinano. Adesso si affaccia l'idea che *il mondo dell'uomo abbia un ordine proprio, stabilito autonomamente e artificialmente nella storia*, e tale mondo diventa oggetto di una specifica indagine. Questo significa anche che il mito della fondazione delle città-stato greche e delle loro istituzioni da parte degli antichi eroi perde sempre più di credibilità.

Sappiamo che l'*aristocrazia* si pretendeva discendente degli eroi mitici e pretendeva anche di avere speciali virtù di coraggio e di saggezza a causa di tale discendenza. La perdita di prestigio della tradizione mitica era dunque

per essa un fattore di delegittimazione sociale e di perdita del proprio prestigio di classe. I sofisti già ai tempi di Anassagora iniziano una critica sistematica dell'atteggiamento tradizionalistico e incontrano quindi l'ostilità dell'aristocrazia conservatrice.

Ma la riflessione sull'etica, sulla politica e sulle istituzioni sociali già da tempo era stata avviata dai Sette Sapienti, dai legislatori (come l'ateniese Solone) e dai poeti. E un contributo straordinario alla comprensione dell'ordine umano è dato anche dalla grande *tragedia attica* (cioè scritta nel greco di Atene) di **Eschilo**, di **Sofocle** e di **Euripide** (cfr. I Cap. 5, § 2.5), che precede e che accompagna la riflessione dei *sofisti* e di **Socrate**. È la tragedia che pone attraverso esempi mitologici le questioni che la nuova filosofia ateniese affronterà: *che succede quando le leggi della tradizione familiare, del clan, entrano in contrasto con le leggi dello Stato? quando contro le regole della armoniosa convivenza si scatenano gli eccessi della passione* (legati all'amore, alle faide tra clan, alla smodata ambizione di qualche grand'uomo) *o quando l'interesse individuale entra in conflitto con l'interesse collettivo?*

I problemi dell'ordine della *polis* sono naturalmente anche al centro della grande opera storiografica di **Erodoto** di Alicarnasso (485-430), ionico vissuto ad Atene ed esponente del circolo di Pericle, e dello storico ateniese **Tucidide** (I Cap. 5, §§ 2.2 e 2.3). Le *Storie* di Erodoto, finanziate dalla città di Atene, venivano lette in pubblico per intrattenere e informare la cittadinanza, ed erano ricche anche di dettagli favolosi, avventurosi e meravigliosi sul mondo mediterraneo e sull'impero persiano: così i greci acquisiscono la percezione della diversità delle culture create dall'uomo. Tucidide invece indaga sulle cause della guerra del Peloponneso tra Atene e Sparta: l'avidità e l'ambizione, moventi delle tensioni e degli squilibri interni alle singole città, e la paura e la diffidenza nei confronti degli avversari spingono le città stesse ad un conflitto dissennato che, in una spirale di violenza inarrestabile, porterà alla fine al rovesciamento della stessa democrazia ateniese (ai tempi dei "Trenta Tiranni").

Ma la riflessione sull'ordine dell'uomo e della polis non è alimentata solo dalla poesia, dal teatro e dalla storiografia. Sul versante delle scienze della natura, esisteva un tipo di sapere che si proponeva come una scienza al servizio del cittadino, e cioè la *medicina* (cfr. MITO Cap. 4, § 1 e Scheda 10): la riflessione teorica, la ricerca empirica e l'applicazione pratica del sapere qui sono in funzione diretta dell'*uomo libero delle città*, e si distinguono nettamente tanto dal sapere sacrale teologico-mitologico quanto dalla speculazione fine a se stessa sull'Essere e sulla *Physis*. In sintesi, anche questo è un esempio di *ragione "politica"*, di ragione cioè "a misura di cittadino" (*polites*).

Ancora più evidente è la funzione sociale di un'altra arte fondata su di un sapere empirico, l'*architettura*. Alcuni grandi architetti di questo periodo sono dei veri e propri *urbanisti* (progettano intere *poleis* con templi, mura, piazze, quartieri, e questo si inquadra in quell'opera continua di fondazione di nuove città, "colonie" delle vecchie città greche) e talora anche dei creatori di nuove, utopiche, *costituzioni politiche* (p. es. **Ippodamo di Mileto** progettò il nuovo assetto del Pireo – il porto di Atene – e partecipò, come architetto, come urbanista e come pensatore sociale, alla fondazione della colonia *panellenica di Turii).

Unificando i problemi provenienti da questi diversi ambiti culturali e filoni di ricerca, la nuova filosofia ateniese dunque si pone come *filosofia della polis*, come filosofia eminentemente *politica*. Questo termine indica ciò che concerne al tempo stesso la vita urbana, la vita sociale e la vita politico-statale, poiché la società e lo Stato greci classici non conoscono altre dimensioni oltre a quella della *città*; non solo, ma la dimensione normale della vita quotidiana dei cittadini maschi, liberi e benestanti non è quella, tipicamente moderna, della vita privata (ufficio, salotto, luogo di ritrovo privato), ma quella pubblica delle piazze e dei ginnasi (palestre, in cui si fa dello sport, anche in vista del servizio militare, obbligatorio per tutti i maschi liberi). Anche altri momenti di grande peso emotivo nella vita degli individui sono caratterizzati dalla partecipazione ad attività collettive o a spettacoli fruiti collettivamente: le decisioni politiche in assemblea, le esercitazioni belliche, le campagne di guerra, le competizioni sportive e gli spettacoli teatrali. In questo contesto, *la pubblica discussione tra i cittadini e il discorso in pubblico tenuto dai diversi leaders sono gli strumenti fondamentali della comunicazione e dell'azione collettiva fondata sulla ragione*.

Il V secolo segna il momento più alto della civiltà cittadina greca, ed in particolare il trionfo economico, artistico, scientifico e politico dell'**Atene democratica**, dove si afferma la civiltà della discussione e del discorso (il momento culminante è la cosiddetta "età di Pericle" – 460-430 a.C.). Nei suoi momenti migliori Atene sembrava capace di conciliare tra loro sia classi sociali dagli interessi diversi, sia impostazioni morali e stili di vita diversi, sia diverse concezioni della divinità. Essa, però, dominava sulle altre città della Lega Delio-Attica come su un proprio impero. La lunga e durissima *guerra del Peloponneso* contro Sparta per l'egemonia sul mondo greco ne segna infine la crisi e la decadenza (vedi ↓ Cap. 5, soprattutto §§ 1.2 e 1.3).

Eschilo, Anassagora, Erodoto e i primi *sofisti* vivono proprio la fase dell'"età dell'oro" di Atene e della fiducia nell'*ordine dinamico* della *polis* democratica (dalla gloriosa vittoriosa ateniese a Salamina contro i persiani del 488

fino all'inizio della guerra del Peloponneso, nel 431). Chiamiamo dinamico questo ordine per la sua capacità di integrare in sé di volta in volta nuovi elementi: Atene infatti sembra capace di conciliare tra loro sia classi sociali dagli interessi diversi, sia impostazioni morali e stili di vita diversi, sia diverse concezioni della divinità. C'è un importante documento dell'epoca in cui si esprime coscienza dei progressi realizzati, rispetto alle precedenti generazioni, alle altre città greche e ad altre civiltà, nel campo della legislazione, dell'economia, delle arti e di tutta quanta la vita civile. Si tratta del celebre *epitaffio dei morti del primo anno della guerra del Peloponneso*, che lo storico Tucidide mette in bocca a Pericle, il grande statista di parte democratica (vedi Lettura 1). Il leader ateniese esprime orgoglio per i progressi realizzati, rispetto alle precedenti generazioni, alle altre città greche e ad altre civiltà, nel campo della legislazione, dell'economia, delle arti e di tutta quanta la vita civile. Partecipazione politica degli uomini liberi (democrazia) e tolleranza per le idee diverse (pluralismo liberale, diremmo oggi) adesso sembrano compatibili (certo, donne e schiavi restano esclusi).

In questo contesto, i *sofisti* si mostrano pienamente consapevoli della ***capacità dell'uomo di costruire, nel corso della sua storia, un proprio ordine artificiale ed autonomo***. Tale ordine è dinamico: si sviluppa, a partire dalle fondamentali invenzioni del *linguaggio* e della *scrittura*, attraverso scoperte e invenzioni sempre nuove per quanto riguarda le arti, le tecniche, le scienze naturali, la matematica, la logica, la retorica, la legislazione e la politica. Tra gli intellettuali di questo periodo c'è anche chi osa sostenere che la religione sia stata inventata dagli uomini stessi nel corso della loro storia. Altri invece si chiedono se l'ordine convenzionale della città non possa entrare in contrasto con l'ordine superiore della natura, e se l'uomo debba vivere *secondo convenzione* (secondo le leggi e i costumi convenzionali e mutevoli della *polis*) oppure *secondo natura* (secondo norme eterne derivanti dall'essenza naturale del genere umano).

Protagora (nato ad Abdera tra il 491 e il 481 e vissuto fin verso la fine del secolo), come Ippodamo, esponente del circolo di Pericle e, sempre come lui, incaricato di dare leggi alla colonia panellenica di Turii, fu il più noto dei sofisti e la sua filosofia ben esprime lo spirito della cultura ateniese nel momento del suo massimo splendore. È in lui che l'idea della ragione (*logos*) umana come facoltà politica emerge nel modo più chiaro.

Abbiamo visto che in quest'epoca la parola parlata costituisce ancora il medium principale della comunicazione sociale e che il discorso pronunciato in pubblico costituisce il medium principale della comunicazione politica. E che l'insegnamento pubblico a pagamento dei sofisti ha il fine di for-

nire a chi intende intraprendere la carriera politica le necessarie conoscenze e abilità (virtù o aretai): l'acquisizione della retorica, l'arte di parlare in pubblico, l'arte politica per eccellenza, ne costituisce il momento culminante.

La decisione, l'autorevolezza, la parola fluente e la capacità di cogliere il momento giusto in assemblea erano potute sembrare, in precedenza, qualità ereditarie dei condottieri e degli statisti di origine nobiliare; altre doti, come la cultura, la ricchezza di linguaggio, la conoscenza delle tradizioni e delle leggi, erano sembrate ed erano state effettivamente il frutto spontaneo della frequentazione dell'ambiente aristocratico. Ai tempi dei sofisti sono oggetto di insegnamento a pagamento.

Ma il sofista non si pone semplicemente al servizio delle ambizioni individuali dei cittadini più ricchi: per la funzione civile del suo insegnamento, Protagora lo chiama "il medico delle città". L'arte medica fornisce dunque la metafora più significativa della concezione "politica" della ragione: come la medicina, placando le infiammazioni dei vari organi, mantiene in equilibrio le funzioni del corpo, così la retorica, placando le passioni individuali e trovando il punto di equilibrio tra i vari interessi delle classi, mantiene in equilibrio e in salute la città.

§ 3. La crisi politica e morale di Atene: i dubbi sul valore del mondo dell'uomo

Perché entra in crisi la pretesa di giustizia e di progresso della democrazia ateniese? In che consiste l'ottimismo di Protagora? Perché l'uomo secondo Socrate è ambivalente? Che cosa pensa Platone del mondo della polis?

Per illustrare questa parabola di Atene e della filosofia della polis potremmo ricorrere al mito esiodeo di Prometeo, l'eroe che ruba il fuoco agli dei e lo dona agli uomini, che grazie a questa invenzione diventano potenti e felici; ma Zeus e gli altri dei, invidiosi, mandano sulla terra una bella e seducente fanciulla, Pandora, che reca in dono un vaso contenente i mali, finora sconosciuti all'uomo: le malattie e la morte. Questo mito è citato da Protagora, che ne dà però una versione priva del finale tragico. Secondo lui (almeno a quanto riferisce Platone nel dialogo a lui dedicato) gli uomini, grazie al fuoco e alla perizia tecnica rubate agli dei, impararono a costruire ogni sorta di strumenti e manufatti, ma non furono in grado di unirsi in città, perché mancavano della virtù della giustizia e si massacravano tra loro, e così, da

soli, restavano esposti alle minacce delle belve. Zeus, temendo l'estinzione della nostra specie, donò agli uomini il senso della giustizia, e a tutti in eguale misura – sottolinea democraticamente Protagora.

Ebbene, alla fine della guerra del Peloponneso l'ottimismo del sofista pare ingiustificato. Questa guerra è stata per la democrazia di Atene come il vaso di Pandora. *Con le atroci sofferenze – tra cui la peste – e la sconfitta finale subite di Atene, l'ordine democratico della città entrerà in una terribile crisi.*

La sconfitta porterà ad una serie di sanguinosi colpi di Stato delle opposte fazioni cittadine. Sembra dunque cadere la pretesa di questa polis democratica di essere una società aperta al merito individuale, alle novità e alle differenze, fondata sul dialogo e sulla ragione, come affermava il famoso discorso di Pericle.

L'ottimismo dei filosofi della polis e la loro pretesa dell'autonomia dell'uomo parevano dunque ingiustificati. La grande peste di Atene, in cui morì anche Pericle, poteva sembrare a molti una prova del potere degli dei e del Fato. Gli intellettuali legati a Pericle erano stati banditi o dispersi. Erano cessati anche i tributi delle città della Lega Attica, che avevano permesso una costosa politica di opere pubbliche, di spettacoli teatrali ecc. mantenendo così una certa pace sociale. La città era dilaniata dalle guerre civili.

Il processo e la morte di **Socrate** (469-399) furono il culmine della crisi dal punto di vista culturale. Questo filosofo, che il discepolo Platone considerava l'uomo più giusto e saggio di tutti, fu processato e condannato da un tribunale popolare per "corruzione dei giovani" ed "empietà" dopo la restaurazione democratica del 403. La democrazia della partecipazione popolare si mostrava non più compatibile con il pluralismo e la libertà, poiché perseguiva il non-conformismo.

Socrate aveva rappresentato la coscienza critica della città, e aveva sentito come propria missione quella dell'educazione filosofica dei suoi concittadini. Non si era lasciato sedurre dalle grandi acquisizioni dello sviluppo tecnico, scientifico e culturale di Atene, né dal grande prestigio degli uomini che ne avevano promosso la potenza: per lui le une e gli altri non possono garantire la saggezza e la conoscenza dei giusti fini dell'azione umana.

In questo contesto di crisi, Socrate si concentra dunque sui *limiti* del sapere umano. Anche per lui ciò che importa è la *conoscenza del mondo morale e politico dell'uomo*, che può essere conseguita **solo attraverso il dialogo razionale tra gli uomini**. Tuttavia i concetti morali (il Bene, il Bello, il Giusto, il Santo ecc.) non possono essere mai definitivamente acquisiti, e la nostra ricerca non può mai essere conclusa. *L'uomo* è un essere ambivalente: *tende costantemente alla conoscenza assoluta e alla perfezione morale, ma non*

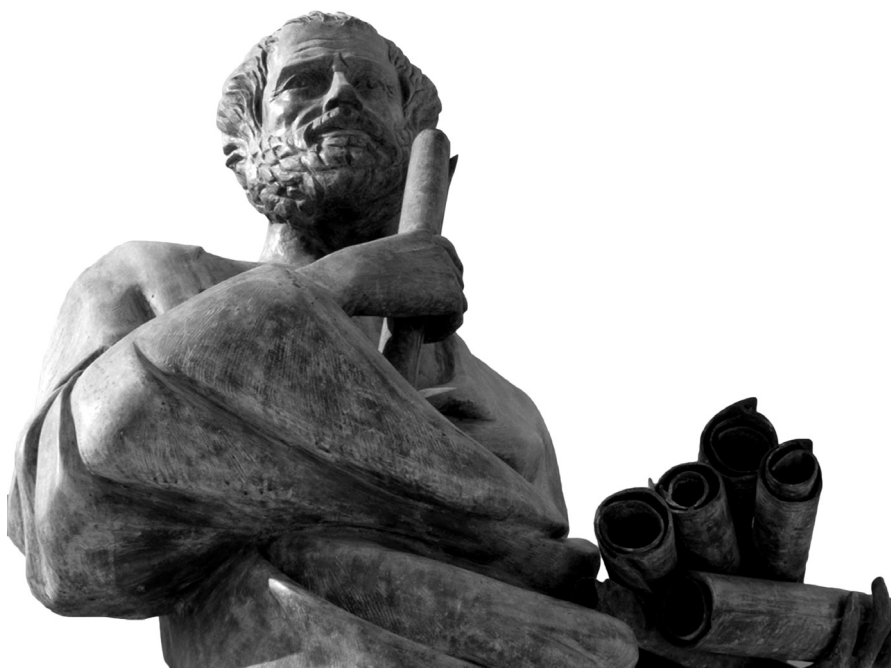
può mai raggiungerle (“solo sapiente è il dio”). Socrate non si illude più che l'ordine della città possa sempre conciliarsi con l'aspirazione al bene e alla giustizia di ogni singolo cittadino.

Condannato a morte, egli si rifiuterà di fuggire e di compiere così un atto di ribellione; rimarrà nonostante tutto fedele alle leggi della città, come richiedeva la sua filosofia, e continuerà fino alla morte a raccomandare ai suoi concittadini la cura della propria anima e il rispetto di se stessi, appunto ciò che, secondo lui, essi avevano trascurato di più. ***Il segreto dell'ordine della città è dunque per lui nell'ordine dell'anima.*** Socrate, in effetti, si diceva spinto alla sua missione politico-educativa da un “demone”, da una voce interiore, che parlava nella sua anima.

Anche la filosofia del suo discepolo Platone (427-347) si presenta come una filosofia politica. Tuttavia per l'aristocratico Platone non è pensabile un ordine umano autonomo dagli ordini spirituali superiori. Egli, nel suo famoso libro dedicato allo Stato (*La Repubblica*), *fa dipendere esplicitamente l'ordine esteriore della città da quello interiore delle anime dei cittadini*. Ma per lui l'anima deriva da un altro mondo, il divino *mondo delle idee*, sito nello spazio “iperuranio” (“al di là del cielo”). E dunque *l'ordine dell'anima deriva da tale ordine *trascendente*.

Egli, dunque, muovendo dalle difficoltà della “ragione politica” (cioè “ragione della polis”) ha messo in relazione la problematica politico-morale dei sofisti e di Socrate con la problematica teologica, propria in particolare degli orfici e dei pitagorici, puntando ad una *riforma della Città su base filosofico-religiosa*. Egli sostenne anche che la divinità interviene provvidenzialmente nel nostro mondo, organizzandolo in modo finalistico, e perciò riprese a suo modo la problematica dei fisici e quella ontologica di Parmenide.

Solo dopo la morte di Platone, con l'ulteriore decadenza di Atene e con la progressiva scomparsa dell'autonomia di tutte le poleis greche a causa del dominio imperiale macedone, verrà meno progressivamente l'interesse primario dei filosofi per l'ordine della polis e per l'agire “politico” dell'uomo, e molti di essi si considerarono “cittadini del mondo” (cosmopoliti). Al tempo stesso l'interesse puramente teorico per i problemi dell'ordine del cosmo e dell'Essere si separerà decisamente dalla problematica dell'ordine della città e dall'impegno politico.



Oralità e scrittura: l'oratore e il sofista hanno bisogno di leggere molto per poter parlare con competenza e con successo — e per vendere poi i loro discorsi.

CAPITOLO 5.

I sofisti e socrate nell'atene del V secolo: l'ordine della città

L'Atene del V secolo, per la Grecia classica e per quanti ad essa si sono ispirati, è la città-modello per le arti, per il teatro e per la filosofia. E anche per la democrazia. Che differenze e che somiglianze ci sono tra la nostra cultura e quella di allora? Come nelle lingue, ci sono anche i false friends, le somiglianze apparenti, che posso trarci in inganno. L'esplorazione dell'antica Atene è un'avventura che richiede passione, ma anche cautela. E sono proprio le differenze che la rendono interessante.

§ 0. Lettura introduttiva

I passi che seguono sono tratti dal secondo libro delle *Storie* di Tucidi-
de. Si tratta del *discorso funebre* di Pericle per i morti del primo anno della
“guerra del Peloponneso” contro Sparta (431-404), che segna appunto la fine
dell’“età di Pericle” (462-429). L’oratore fa risalire la potenza e il prestigio
della città-stato alla sua antica tradizione di indipendenza e di coraggio (il
riferimento è soprattutto alle guerre contro i persiani). Ma egli vuol parlare
soprattutto della “*forma di governo*” e del “*sistema di vita*”, che egli considera
il vanto della città e la giustificazione morale della guerra ancora in corso.

37. La nostra costituzione non ha niente da invidiare alle leggi che reggono
i nostri vicini; non solo non imitiamo gli altri, ma diamo un esempio da
seguire. Dal fatto che lo Stato, da noi, è amministrato nell’interesse della
massa e non di una minoranza, il nostro regime ha preso il nome di *demo-
crazia*. Per quanto concerne le controversie tra privati, tutti sono uguali di
fronte alla legge; ma per quanto riguarda la partecipazione alla vita pubbli-

ca, ciascuno ottiene considerazione in ragione del suo merito, e il partito cui appartiene importa meno del suo personale valore. Infine nessuno è ostacolato dalla povertà e dall'oscurità della sua origine sociale, se può rendere dei servizi utili alla città. La libertà è la nostra regola nel governo dello Stato e nelle nostre relazioni quotidiane non c'è posto per il sospetto; non ci irritiamo contro il vicino, se egli agisce a suo piacimento...

Se trattiamo con leggerezza i nostri affari privati, per quanto riguarda quelli pubblici abbiamo il massimo timore di fare qualcosa di illegale. Obbediamo sempre ai magistrati e alle leggi, e soprattutto a quelle che assicurano la difesa degli oppressi, e a quelle, che pur non essendo scritte, imprinono su chi le viola un disprezzo universale.

Inoltre, per riposarci dalle fatiche, ci siamo procurati moltissimi svaghi per la mente; abbiamo istituito dei giochi e delle feste che si susseguono da un capo all'altro dell'anno, e abitiamo edifici forniti d'ogni conforto, il cui godimento scaccia da noi la tristezza giorno per giorno. L'importanza della città vi fa affluire risorse d'ogni specie da tutta la terra, e a noi capita di poter godere egualmente e in abbondanza non solo dei beni da noi prodotti, ma anche di quelli degli altri uomini...

40. Noi amiamo il bello, ma con semplicità, amiamo la cultura e il sapere [philosophoumen], ma senza debolezza.

Usiamo la ricchezza per l'opportunità che offre all'azione piuttosto che per vantarcene a parole. Da noi non è vergognoso ammettere la propria povertà, lo è molto di più non cercare di evitarla. *Le stesse persone possono curarsi dei loro affari privati e di quelli pubblici, e anche gli altri che si dedicano ai loro lavori hanno una conoscenza senz'altro sufficiente degli affari della città-Stato* [ta politikà]. Perché solo noi consideriamo l'uomo che non vi partecipa, non come un inattivo, ma come un buono a niente. E quanto a noi, esprimiamo un giudizio e riflettiamo correttamente sulle varie questioni, senza considerare le parole dannose all'azione, ma considerando piuttosto un danno non essere informati con le parole prima di procedere all'azione...

41. In una parola, io dico che *la nostra città tutta intera è la scuola della Grecia*, e mi pare che ciascun uomo qui possa rendere il suo corpo adatto alle più svariate attività, con la maggior destrezza e decoro, sapendo bastare a se stesso [autarkes]. E che questo che io dico non sia un discorso vanaglorioso per l'attuale circostanza, ma verità comprovata dai fatti, lo dimostra la potenza che con tali norme di vita la città si è procurata.

Per Pericle, dunque, potenza e prestigio sono merito anche della forma di governo democratica, fondata sull'eguaglianza dei cittadini di fronte alla

legge e sul riconoscimento dei loro meriti personali nella competizione elettorale per le cariche politiche (§ 37); egli elogia poi la cultura e la florida ricchezza commerciale di Atene (§ 38). Mostra anche che le decisioni efficaci (sul piano diplomatico e militare) prese dagli ateniesi nascono da una discussione aperta e ragionevole nell'opinione pubblica e nelle assemblee cittadine (§ 40). Questa cultura del discorso e della discussione fa di Atene la scuola della Grecia intera e costituisce la base della sua potenza (§ 41)

#Sottolineiamo inoltre che Pericle, certo con una terminologia diversa dalla nostra, #sembra anticipare nel paragrafo 37 alcuni dei grandi temi della liberaldemocrazia: i principi cioè dell'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, delle pari opportunità per tutti loro di partecipare alla vita politica, della tolleranza del modo di vita e delle opinioni degli altri, della sovranità della legge. E alla fine del paragrafo sembra apprezzare l'importanza che ha per il progresso umano il consumo di prodotti provenienti da altre culture. Nel paragrafo 41, però #si affaccia un'idea tipicamente greca (ben lontana dalla mentalità moderna): quella secondo cui la virtù dell'individuo è la capacità di svolgere armoniosamente le più svariate attività, di vivere con decoro e di essere sufficiente a se stesso. Un uomo a molte dimensioni, socializzato, ma indipendente.

§ 1. Quadro storico della società ateniese dalle vittorie sui persiani alla sconfitta con Sparta

§ 1.1. Atene, la città della democrazia e della filosofia, alla testa della lotta contro i persiani

Atene è la città della filosofia. Com'era la vita quotidiana dei suoi abitanti? Che cosa avevano di diverso dagli altri greci? Come comunicavano tra loro? Che cos'era la famosa democrazia di Atene e come influenzava la vita quotidiana e il modo di fare la guerra? Come influenzava la cultura e la filosofia?

Nella società ateniese del V secolo si ripetono amplificate alcune delle caratteristiche della società ionica del secolo precedente: il *demos* migliora la sua condizione economica, si emancipa sempre di più dalla tradizione culturale e si organizza politicamente in modo sempre più autonomo; la vecchia aristocrazia si adatta al nuovo equilibrio di potere, partecipa alla vita politica della città secondo le nuove regole e si impegna della nuova

cultura dinamica e aperta; nello stesso tempo i commerci e la produzione manifatturiera si espandono ulteriormente. Ma il fatto nuovo è che Atene stessa diventa il centro dominante degli scambi commerciali e culturali, e contemporaneamente riduce una parte consistente della Grecia sotto la sua egemonia politica e militare, imponendo a moltissime città la partecipazione alla Lega Navale da essa dominata.

Tale egemonia era stata resa possibile da due fatti diversi ma tra loro collegati: il successo delle radicali riforme democratiche al suo interno e il contributo decisivo dato dalla città alle vittorie dei greci contro i persiani invasori.

Alla fine del VI secolo, dopo la caduta (510) del tiranno Ippia, figlio di Pisistrato, fu l'aristocratico Clistene, esponente della potente famiglia degli Alcmeonidi e leader della fazione democratica, a promuovere una riforma radicale: a partire dal 507 **il potere decisionale supremo spettò all'Ecclesia**, cioè all'Assemblea di tutti i cittadini maschi liberi. L'organo che proponeva le leggi che l'Assemblea doveva votare e che gestiva il bilancio dello Stato era il Consiglio dei Cinquecento (o *Bulè*): i suoi membri erano *sorteggiati* (non *eletti*) sempre tra i maschi liberi. Il *sorteggio* è evidentemente più democratico dell'elezione, in quanto dà a tutti eguali possibilità di partecipazione; viceversa l'elezione dipende in una certa misura dal prestigio familiare e dalla ricchezza, che permettono al candidato di formarsi una *clientela* (nel senso latino del termine) a fini elettorali. Naturalmente le cariche più elevate del potere esecutivo, che richiedono competenza, cultura ed esperienza, restano elettive, e di fatto ad esse vengono eletti essenzialmente cittadini aristocratici o benestanti.

La democrazia ateniese si manifestava anche nel fatto che gli spettacoli teatrali gratuiti promossi dalla città erano un momento di intensa condivisione di emozioni, cui partecipavano tutti i cittadini.

Quanto alla guerra contro i persiani, la comunanza di interessi commerciali e di mentalità democratica e mercantile aveva spinto fin di subito gli ateniesi a fornire aiuti alle città ioniche in rivolta contro i persiani; e più tardi, nel 490, *furono gli ateniesi a sconfiggere, praticamente da soli, il corpo di spedizione inviato da Dario a Maratona*. Allo stesso modo nel 481, quando il nuovo re dei re Serse inviò un nuovo enorme esercito a invadere la Grecia, quasi da soli sconfissero la flotta persiana a Salamina, mentre Sparta aveva deciso unilateralmente di difendere solo il Peloponneso sull'istmo di Corinto e aveva lasciato che l'esercito di Serse saccheggiasse l'Attica e Atene. Il prestigio della democrazia ateniese raggiungeva con questa vittoria il suo punto più alto.

Le riforme politiche, in effetti, sono in qualche modo in relazione con la politica estera antipersiana, basata sulla costruzione di un'enorme flotta e sull'espansione commerciale. Un ulteriore potenziamento della flotta, oltre

a favorire gli armatori e a garantire traffici sicuri ai grandi commercianti, comportava l'impiego in guerra anche dei nullatenenti ("teti"). Questi erano arruolati come rematori e marinai, perché non potevano permettersi la costosa armatura degli *opliti*, nucleo di base della fanteria, che erano infatti piccoli e medi proprietari (come sappiamo, gli eserciti greci erano composti dai cittadini stessi in armi e ciascuno si doveva armare a proprie spese).

Data la coincidenza del cittadino e del soldato, il crescente impiego in guerra del popolo era collegato con l'aumento della sua partecipazione politica: far parte dell'esercito era il segno dell'appartenenza ad un'unica comunità e una garanzia dei propri diritti. Il peso politico dell'aristocrazia diminuì, tra l'altro, perché nel 461 furono abolite le varie funzioni in politica estera e interna dell'Areopago (organo analogo al Senato romano, formato da ex-magistrati di origine aristocratica), ed esso fu ridotto a tribunale per i reati di sangue.

Tutti gli altri reati, inclusi quelli politici, e inoltre le numerosissime cause tra Atene e le città subordinate della Lega Delio-Attica, sarebbero stati giudicati dalle giurie popolari. Pericle nel 461 fece votare una legge per cui i giudici popolari (designati tramite il sorteggio) e i membri del Consiglio dei Cinquecento (anch'essi designati tramite il sorteggio) avrebbero ricevuto il rimborso della giornata di lavoro perduta nell'esercizio della carica; in tal modo i cittadini più poveri, quando erano sorteggiati, non avrebbero dovuto rinunciare alla carica per mancanza di denaro.

Ciò faceva degli ateniesi un popolo di soldati, di politici e di giudici (secondo il comico **Aristofane**, che parla addirittura di seimila giudici popolari, la funzione di giurato era una fonte di reddito significativa per un gran numero di cittadini poveri, che ambivano ad esercitarla).

Bisogna infine considerare che l'esercizio delle cariche di giudici e di consiglieri consisteva essenzialmente nel seguire dibattiti: in tribunale il dibattito tra l'accusa e la difesa, e in assemblea e nella Bulè il dibattito tra gli oratori delle diverse fazioni. I cittadini ateniesi dunque erano degli straordinari produttori e consumatori di discorsi: il dibattito pubblico era una delle loro più tipiche esperienze di vita. La *cultura del discorso e del dibattito* fu dunque il vanto di Atene di fronte ai suoi contemporanei e la sua eredità per i posteri.

Oralità e scrittura erano fortemente mescolate nella vita politica democratica, nell'insegnamento sofistico e nella filosofia di questo periodo. Per le possibilità dell'epoca ascoltare un discorso pubblico e in particolare un discorso tenuto da un oratore di professione (retore) era uno spettacolo interessante, che poteva essere superato solo dal teatro o dalle gare atletiche.

Tutti questi discorsi naturalmente avevano in comune il riferimento ad una cultura scritta: i papiri erano il grande archivio dei contenuti del discorso colto.

C'è dunque un rinvio reciproco: la filosofia – e gran parte della cultura di questo periodo – non è pienamente comprensibile senza il rinvio al vivace confronto delle tesi nel faccia a faccia dei contendenti, e i discorsi pubblici della società democratica ateniese non potevano essere efficaci senza una preparazione culturale degli oratori sulla base di testi scritti. E molto spesso tali discorsi circolavano a loro volta come testi scritti dopo essere stati pronunciati (i discorsi degli oratori professionisti, o retori, erano proprio destinati alla vendita in forma di papiro). Solo la ormai lunga familiarità con lo scritto può spiegare l'insistenza del sofista Prodicò e di Socrate sul senso delle parole, sulla definizione dei concetti: è il fissare la parola sulla carta che permette di tornare su ciò che è stato detto, di analizzare al meglio e paragonare criticamente i termini e le idee.

§ 1.2. ★ Approfondimento. Differenze tra l'antica democrazia ateniese e le forme posteriori di democrazia

Il nome “democrazia” è di origine greca. Ma con questo termine oggi intendiamo veramente la stessa cosa?

Il lettore moderno tende naturalmente a sovrapporre all'idea greca di “democrazia”, come “governo del demos”, le idee moderne di democrazia.

Nel nostro mondo si parla correntemente di “*democrazia liberale*” come eguaglianza di tutti gli uomini – e donne – in quanto tali: eguali diritti civili e politici a tutti e a tutte. Questa democrazia include dunque molti più soggetti – formalmente non esiste la schiavitù (anche se molti lavoratori stranieri sono trattati come schiavi, in particolare nel lavoro agricolo stagionale).

Ma la sua uguaglianza è perfetta solo in astratto: in effetti tutti hanno formalmente gli stessi diritti, ma l'ineguale distribuzione della proprietà finisce per assegnare un peso particolare ai capitalisti e ai grandi proprietari, dato che l'eguaglianza di principio di fronte alla legge non toglie il fatto che alcuni abbiano più mezzi per procurarsi avvocati o per promuovere pubblicamente le proprie idee e i propri interessi, finanziando la cultura e la politica, e possano fornire ai propri figli un'educazione molto migliore degli altri. A questo tipo di ineguaglianze il sistema del sorteggio e la partecipazione diretta alle assemblee e alle giurie fornivano in Atene una parziale correzione.

Cerchiamo ora di vedere come funzionava in concreto **la democrazia del mondo greco** in rapporto con la società e l'economia dell'epoca:

a) L'esercizio di gran parte del *potere esecutivo* era in pratica sempre in mano a membri dell'aristocrazia – come Pericle, che fu rieletto ogni anno stratego dal 443 al 429 (“età di Pericle”) – o in genere delle classi abbienti,

perché i detentori del potere esecutivo e militare, gli strateghi, erano pur sempre eletti e non pagati. Le campagne elettorali, inoltre, erano costose: di esse faceva parte anche la sponsorizzazione degli spettacoli teatrali, un momento importantissimo della vita cittadina (vedi § 2.5); in tali campagne (e in moltissimi altri momenti della vita politica) era indispensabile anche una buona capacità di parlare in pubblico e quest'ultima richiedeva una costosa formazione retorica per lo più presso una scuola sofistica.

b) La ricchezza che permetteva ad Atene di remunerare le cariche pubbliche dei suoi cittadini e di mantenerli come marinai della flotta provenivano pur sempre dai traffici commerciali – garantiti dalla flotta – e dai tributi versati dagli *alleati* della Lega di Delo per la difesa comune (spesi a suo arbitrio da Atene, che esercitava sulla Lega un vero e proprio dominio).

c) Il numero complessivo degli *stranieri* (“*meteci*”) stabilitisi per commercio o per lavoro ad Atene e al Pireo era circa la metà di quello dei cittadini veri e propri; i meteci pagavano le tasse ma non votavano e, secondo una legge del 451, i figli nati da matrimoni misti non potevano acquisire la cittadinanza; inoltre molte delle numerosissime cause che davano lavoro ai giudici ateniesi riguardano anche meteci ed alleati della Lega di Delo.

d) Diversamente che, per esempio, nelle città medioevali, buona parte del lavoro delle *manifatture urbane* era svolto da *schiavi* (cfr. Scheda 28 “I due tipi principali di schiavitù nel mondo greco”) invece che da lavoratori salariati, e l'unico lavoro manuale decoroso per un libero era considerato tradizionalmente quello del contadino.

e) Il ceto dei capitalisti commerciali, armatoriali, manifatturieri e finanziari, benché influente, non aveva il prestigio e il primato rispetto all'aristocrazia che raggiungerà in certi Comuni italiani, tedeschi o fiamminghi del Medio Evo, e poi in età moderna, anche perché molti capitalisti erano meteci, e viceversa alcuni aristocratici avevano interessi nel commercio e nelle miniere.

f) I piccoli proprietari contadini dell'Attica erano avvantaggiati dall'impero commerciale marittimo assai meno dei bassi ceti popolari di Atene (marinai, commercianti al minuto, salariati ecc.) e inoltre ai tempi della “Guerra del Peloponneso” contro Sparta – per la difesa e l'allargamento di tale impero – dovettero anche subire le devastazioni periodiche degli spartani, mentre Atene e il porto del Pireo erano protette dalle inespugnabili Grandi Mura, costruite dopo le guerre persiane; non meraviglia quindi che essi guardassero di solito con sospetto al mondo cittadino con i suoi nuovi stili di vita e il suo antitradizionalismo; il *demos* delle campagne è, dunque, in parte ostile alle innovazioni, agli atteggiamenti progressisti e all'espansione commerciale.

Come si vede, la democrazia ateniese ha caratteristiche specifiche abbastanza diverse dalla democrazia moderna. Essa certo non va idealizzata e scambiata con un regime di assoluta eguaglianza politica (la condizione di subordinazione di donne, meteci e schiavi è un dato ovvio). Tuttavia si può ben dire che *la partecipazione dell'uomo comune agli affari politici raggiunga un livello difficilmente immaginabile altrove.*

Essa non va idealizzata nemmeno scambiandola per un regime essenzialmente pacifico, volto soltanto ai traffici e allo sviluppo economico, da contrapporsi al militarismo dell'aristocratica Sparta. Certo in Atene non mancarono le tendenze pacifiste: i contadini dell'Attica erano per lo più assolutamente contrari alla guerra del Peloponneso che devastava i loro campi e le loro vigne e li costringeva a rifugiarsi dentro le mura cittadine. Ma questa guerra fu in gran parte preparata e causata dalla politica imperiale di Pericle, con l'approvazione della fazione democratica. Il consolidamento e l'allargamento dell'impero navale di Atene e la piena sotto-missione degli alleati della Lega favorivano i traffici degli aristocratici e dei capitalisti ateniesi. E le elargizioni dei ricchi concittadini, insieme ai pesanti tributi degli alleati, permettevano anche al popolo dei nullatenenti di esercitare quelle funzioni pagate di soldati, di politici e di giudici, di cui abbiamo già parlato. La produzione dei beni era sempre più affidata a schiavi e a stranieri e sempre più gli ateniesi si dedicavano invece a tali funzioni. La lunga e sanguinosa guerra del Peloponneso, dunque, fu proseguita ad oltranza proprio per la determinazione dei capi di parte democratica, i cosiddetti demagoghi, e la crisi del regime democratico, che porterà ai tentativi di restaurazione aristocratica di cui parleremo, è soprattutto effetto delle conseguenze catastrofiche di tale guerra e della finale sconfitta ateniese.

§ 1.3. ★Approfondimento. Politica e cultura, tra pubblico dibattito e guerra civile

Perché in un regime democratico che era orgoglioso della sua libertà di parola, alcuni grandi intellettuali innovatori sono messi sotto processo?

L'occupazione più prestigiosa degli aristocratici ateniesi era senza dubbio la politica. In particolare era assai ambita la carica di stratego, che spesso agevolava l'investimento del patrimonio di famiglia in affari connessi con l'ampliamento dell'"impero". Non ci si meraviglierà dunque che l'aristocrazia partecipasse al clima culturale ateniese, antitradizionalista, demitizzante, razionalista e spregiudicato. In tale clima si cominciava ad aver coscienza

dell'autonomia dell'ordine umano della *polis* rispetto all'ordine divino della tradizione mitica e dei progressi civili da esso compiuti.

I conservatori e i tradizionalisti avevano lottato contro la nuova cultura ottenendo l'allontanamento di Anassagora, come si è visto, e avrebbero ottenuto poi anche l'esilio di Protagora e, più tardi, la condanna a morte di Socrate.

Essi non erano necessariamente antidemocratici e filoaristocratici, né si può dire che desiderassero tutti quanti un ritorno al vecchio regime oligarchico ateniese o l'instaurazione di un regime aristocratico militare di tipo spartano. Una corrente reazionaria di questo stampo certamente era rimasta, e si manifestò nei colpi di stato oligarchici del 411 e del 404 – il terroristico regime dei “Trenta Tiranni”, appoggiato da Sparta – in seguito alla terribile disfatta nella guerra del Peloponneso. Tuttavia molti conservatori, ostili alla nuova cultura, erano semplicemente dei democratici contrari alla politica imperialista di Pericle e dei leaders successivi, in quanto questa politica rifletteva soprattutto gli interessi commerciali del centro urbano e valorizzava il suo spregiudicato stile di vita. I contadini dell'Attica, devastata nella guerra del Peloponneso, sono i protagonisti della commedia di Aristofane “*Gli Acharnesi*” (dell'anno 425), apertamente pacifista e quasi disfattista. Lo stesso Aristofane nel 423, ne *Le nuvole*, farà una feroce satira di Socrate, preso da lui come simbolo degli intellettuali dal linguaggio incomprensibile ai più, venditori di fumo, anticonformisti, empi e blasfemi, le cui dottrine minano l'autorità tradizionale degli dei e dei padri di famiglia.

Veniamo ora ad un'ultima importante caratteristica della società democratica ateniese: la libertà di parola (*parresia*) e l'esistenza di un'***opinione pubblica*** libera e vivace. I conservatori come Aristofane si trovavano nella paradossale situazione di fare uso della straordinaria libertà di parola esistente in Atene proprio nei loro attacchi agli intellettuali della nuova cultura e contro gli stessi leaders del partito democratico – chiamati nelle commedie con il loro nome, e derisi e insultati senza mezzi termini. Una cosa del genere era impensabile a Sparta e in altri Stati greci, ed era anche connessa con l'intensa partecipazione popolare agli spettacoli teatrali in Atene (cfr. ↓ § 2). Ma se questa libertà di parola esisteva *di fatto* e fu esaltata da Pericle nel suo famoso discorso, non si deve pensare che essa sia stata *teorizzata chiaramente* come libertà di pensiero, di espressione e di religione in quanto *diritto* essenziale del cittadino.

La cosiddetta “***libertà degli antichi***” (secondo l'espressione del filosofo liberale Benjamin Constant, 1767-1830) consisteva nel diritto, che era anche un dovere, di *partecipare alle decisioni politiche comunitarie*, prese dall'assemblea degli uomini atti alle armi. Essa però non prevedeva uno spazio libero per l'in-

dividuo singolo e per la sua *privacy*, uno spazio del tutto sottratto all'ingerenza della comunità (ciò che Constant chiamò “*la libertà dei moderni*”, di cui è parte la cosiddetta “*libertà di coscienza*”). Perciò, nonostante l'ampio dibattito esistente di fatto in Atene, erano sempre possibili le accuse di empietà, o di ateismo, o di introdurre nuovi culti religiosi, estranei alla città.

Tuttavia bisogna precisare che, nel vivo delle lotte politiche del V secolo, queste accuse, piuttosto che espressioni di fanatismo ideologico o religioso, ci paiono piuttosto pretesti per colpire i fautori della fazione avversa (Anassagora e Protagora erano stretti collaboratori di Pericle, Socrate era stato in relazioni amichevoli con molti aristocratici filospartani). Rispetto ad altre civiltà successive, si può ben dire che i greci in genere fossero piuttosto tolleranti in materia di religione; inoltre mancava loro un'effettiva autorità religiosa, con potere di inquisizione o comunque con la competenza per distinguere chiaramente tra ciò che fosse da considerarsi ortodosso e ciò che fosse da considerarsi eterodosso.

In effetti le condanne per empietà di Anassagora, Protagora e Socrate non furono comminate sulla base di una concezione precisa e codificata di ciò che è accettabile e ortodosso e di ciò che è empio, cioè sulla base di una precisa dottrina teologica, come hanno fatto invece per secoli i tribunali dell'Inquisizione cattolica: furono delle giurie di comuni cittadini a decidere, in nome del senso comune e della tradizione (cfr. anche MITO, Cap. 1, § 4.3 e Scheda 1 “Tolleranza ideologica e intolleranza politica nel mondo greco-romano”). La condanna a morte di Socrate, avvenuta proprio dopo la rovinosa sconfitta nella guerra del Peloponneso, ha un significato particolare per la storia della filosofia, e su essa torneremo più volte in questo e nel prossimo capitolo.

§ 2. La cultura dell'Atene del V secolo: la retorica, le scienze, la storiografia, la tragedia e la commedia

§ 2.1. Il sistema scolastico e gli studi retorici e politici; lo sviluppo delle scienze e delle arti

*Come funzionavano le scuole dei greci? Che rapporto c'era tra la scuola e la comunità? Può dirci qualcosa il fatto che “*technè*” significasse insieme arte, tecnica e tecnologia?*

Nel paragrafo precedente si è sottolineato il carattere pubblico e comunitario della “libertà degli antichi”.

Ma le poleis erano assai diverse tra loro. Per esempio, l'educazione dei cittadini di Sparta (e buona parte della loro esistenza) era pubblica e rigorosamente comunitaria. In effetti i figli degli Spartiati liberi (una minoranza della popolazione effettiva) erano allevati ed educati dalla città e, destinati a passare la vita intera sotto le armi, erano obbligati agli esercizi atletici in comune e ai pasti in comune (tuttavia tali usi nel V secolo erano in declino).

Gli ateniesi educavano invece i figli liberamente, però a proprie spese. I ginnasi erano luoghi pubblici in cui si svolgevano esercizi fisici e gare, e si potevano assoldare maestri di ginnastica; erano anche luoghi di ritrovo e di divertimento assai popolari per una popolazione maschile che doveva periodicamente affrontare le fatiche e le tensioni del servizio militare, che amava le gare sportive di tutti i tipi e considerava come fatti abbastanza normali l'omosessualità e l'esclusione delle donne dalla vita pubblica.

Esistevano poi le scuole vere e proprie (a pagamento).

Il livello scolastico più basso forniva la semplice alfabetizzazione (si imparava a leggere usando come libri di testo i poemi omerici), ed era frequentato da una buona parte degli uomini liberi. Le scuole superiori, anch'esse private, gestite dai cosiddetti sofisti (cfr. ↓ § 3) dovevano invece fornire l'educazione retorica, cioè le conoscenze grammaticali, le tecniche oratorie, le conoscenze giuridiche e politiche e anche la cultura generale indispensabili a chi, volendo intraprendere la carriera politica, doveva tenere discorsi in pubblico. Tali scuole erano naturalmente molto costose.

In una città come Atene, che viveva di discorsi, esisteva anche una singolare professione, quella di coloro che scrivevano discorsi per conto terzi. Si tratta dei logografi (letteralmente "scrittori di discorsi"). Il logografo confezionava discorsi su misura per esempio per chi si presentasse in tribunale come accusato o come accusatore, dato che non esistevano gli avvocati, e il cittadino libero doveva pronunciare lui stesso la sua arringa.

Le arti, le tecniche e le conoscenze ad esse necessarie si apprendevano non nelle scuole ma nelle botteghe dei professionisti che le esercitavano. La lingua greca non distingueva tra arte e tecnica: entrambe si chiamavano "tekhnai", e con questo nome si intendeva spesso anche il sapere necessario per esercitarle (che noi chiameremmo tecnologia, o scienza). Come si vede, nella cultura classica l'idea di bellezza, quella di efficacia e quella di sapere non sono separate. Nonostante l'importanza che le arti e le tecniche avevano nella vita pubblica e privata, gli aristocratici consideravano dignitoso per loro solo occuparsi di politica, di diritto, di letteratura e di teatro.

TEKHNÉ significa arte, tecnica, sapere professionale. Contiene sia l'idea della produzione di oggetti belli che quella di oggetti utili. In greco non esiste una parola specifica per l'arte in senso moderno. È una parola chiave nel linguaggio dei sofisti, di Socrate e di Platone.

Tuttavia lo sviluppo della scienza fisica e della medicina ippocratica (di cui si è parlato nei capitoli precedenti), nonché della matematica, della geometria e dell'astronomia, è parte di un generale movimento intellettuale che si mantiene in stretta relazione con Atene, il centro riconosciuto della cultura nel V secolo. Decisivi per il formarsi di questa leadership culturale sono i cinquant'anni che vanno dalla fine delle guerre persiane (481) all'inizio della guerra del Peloponneso (431), che culminano con l'"età di Pericle" (460-429).

È il grande statista ateniese che promuove ogni sorta di studi avanzati e di ricerche scientifiche, artistiche e tecniche. In particolare egli promuove la fastosa ricostruzione di Atene, a suo tempo distrutta dai persiani, alla quale lavorano i più grandi scultori (come Fidia), pittori (come Polignoto), architetti (come Ictino e Callicrate) e urbanisti (come Ippodamo di Mileto, ricordato nella Sintesi del Periodo).

§ 2.2. Erodoto "padre della storia". Il suo relativismo etnologico

Molti oggi considerano la civiltà occidentale superiore a tutte le altre, e vedono nella cultura classica la sua nobile origine. Ma tutti i classici sarebbero stati d'accordo? Che cosa pensava Erodoto a proposito delle altre culture?

La **storiografia** è l'attività che permette di conservare attraverso la scrittura una memoria precisa dei fatti, sottraendola al carattere aleatorio del discorso orale e fissandola per sempre e per tutti. Erodoto e Tuciddide sono i padri fondatori della storiografia greca e di conseguenza di quella occidentale.

Lo storico ionico *Erodoto* di Alicarnasso appartiene alla cerchia di Pericle. Egli descrive nelle sue *Storie* le civiltà del Vicino Oriente e le guerre dei greci contro i persiani, tessendo l'elogio della democrazia ateniese. Su commissione dello Stato, leggeva pubblicamente la sua opera man mano che la componeva e questo costituiva un evento cittadino.

Erodoto fu considerato dagli antichi il primo maestro del *genere storico*. Poiché la generazione successiva produrrà un altro storico di prima grandezza, e cioè Tuciddide (460-403 circa, cfr. ↓ § 2.3), possiamo ben dire che nella cultura greca classica del V secolo l'interesse per la storia è straordinario, e che ciò testimonia un notevole interesse per il mondo dell'uomo e per i suoi prodotti più propri: la società e la cultura. Anche questo conferma la nostra precedente affermazione, secondo cui nell'Atene di Pericle si comincia a prendere coscienza del fatto che esiste un **ordine artificiale proprio dell'uomo**, un ambito autonomo dalla natura e dalla divinità.

Erodoto era stato considerato dagli antichi il padre della storia, ma que-

sto appellativo non deve farci pensare già all'indagine storica critica e sistematica propria dei moderni.

Certo *Erodoto distingue in linea di principio tra ciò che ha visto coi suoi occhi, ciò che gli è stato raccontato da testimoni oculari e ciò che è frutto di diceria o tradizione*. Ma a volte sembra dimenticarsi di questo principio di obiettività. Talora, per esempio, riferisce dialoghi inverosimilmente precisi e dettagliati, come quello tra Creso e Solone (almeno cento anni prima del suo libro), o quello sulla miglior costituzione, tra dignitari persiani, ambientato nel 522: presumibilmente questi dialoghi, inventati o al massimo ricostruiti secondo una certa verosimiglianza, servono ad Erodoto a scopi di educazione morale piuttosto che di rigorosa informazione storica. Inoltre talora il suo libro mescola secondo un ordine non molto chiaro argomenti che anche oggi chiameremmo “storici” con argomenti geografici, etnologici, sociali o anche di tipo anedddotico-edificante, indulgendo al gusto del meraviglioso e del favoloso, e perseguendo lo scopo dell'ammaestramento morale (per avere un'idea di un discorso di questo tipo, cfr. ↓ Scheda 1 “La discussione sulla costituzione nel III libro delle storie di Erodoto”).

Di fronte agli usi, ai costumi e alle credenze dei diversi popoli, l'atteggiamento erodoteo è insieme di curiosità e di rispetto. P. es., ferma è la sua condanna del re persiano Cambise perché aveva osato deridere le cose che altri popoli ritenevano sacre. Erodoto al contrario afferma: “Se uno proponesse a tutti gli uomini di scegliere, tra tutti i costumi esistenti, i migliori, ciascuno, dopo averci ben pensato, sceglierebbe i propri: a tal punto ciascuno ritiene di gran lunga migliori i propri.” E più in là conclude: “Tale è la forza del *nomos* [il costume, la norma tradizionale, la convenzione sociale]... e a ragione, secondo me, Pindaro disse che il *nomos* è il sommo sovrano” (traduzione di Luciano Canfora).

Tentando di dare una valutazione complessiva della “filosofia” erodotea, potremmo dire che essa è caratterizzata da un atteggiamento “umanistico” di tolleranza, che si collega con la sua difesa aperta della democrazia e con la sua esaltazione del ruolo di Atene democratica nella lotta antipersiana.

NOMOS significa “legge”, sia nel senso della legge scritta, sia nel senso di legge consuetudinaria e di convenzione sociale.

SCHEDA 1 – La discussione sulla costituzione nel III libro delle Storie di Erodoto: il governo di uno, dei pochi e dei molti

Otane, primo interlocutore, è contrario alla *monarchia* (che in greco significa letteralmente *governo di uno solo*) perché un governante unico può fare come vuole e non deve rendere conto a nessuno, e perché il potere stesso finisce per accecarlo, rendendolo gonfio di insolenza e di orgoglio, e lo rende in pari tempo

diffidente nei riguardi di tutti, tanto da instaurare necessariamente un regime di sospetto e di terrore. Otane propone perciò che il potere passi alla massa dei cittadini maschi adulti, in regime di eguaglianza (*"isonomia"*). I magistrati saranno eletti o sorteggiati e dovranno rendere conto del loro operato al popolo.

Megabizo è anch'esso contrario al governo di uno solo e alla tirannide che ne segue, ma trova che anche il governo del popolo è colmo di *hybris* (violenza, sopraffazione). La massa, priva d'intelligenza e di istruzione, non sa nemmeno ciò che realmente vuole. Il governo migliore sarà perciò *il governo dei pochi* (questo è il significato letterale di *oligarchia*), perché solo gli uomini migliori, che sono una minoranza, potranno prendere la decisione migliore.

Dario, il futuro re, parla per ultimo e dimostra che l'oligarchia porta alla lotta fra fazioni nobiliari e perciò alla guerra civile, mentre la democrazia fa cadere il governo nelle mani di persone incompetenti, per cui nell'un caso e nell'altro si finirà per tornare inevitabilmente al governo di uno solo, l'unico regime capace di superare le contraddizioni e i conflitti propri degli altri due grazie all'unità del comando; quindi propone la monarchia.

COMMENTO. Erodoto non è certo un fautore del governo di uno solo, dato che, al contrario, nelle sue Storie esalta la democrazia ateniese proprio come il regime che più degli altri in Grecia ha la capacità di guidare la lotta contro la monarchia persiana. Eppure costruisce la discussione in modo da permettere a Dario di avere l'ultima parola. Questo modo di procedere può essere interpretato per un verso come un'espressione del suo relativismo culturale – ciò che è buono per i greci, la democrazia, non è necessariamente buono per i persiani e i barbari in genere, che vivranno meglio sotto una monarchia – per un altro forse come un'esercitazione retorica simile a quelle dei sofisti, consistente nel peculiare esercizio mentale di assumere una tesi qualunque e costruire una serie di argomentazioni a suo favore – oppure contro.

(Cfr. ↓ § 3. sui Sofisti)

§ 2.3. Tucidide tra progresso tecnico e pessimismo antropologico

Tucidide è uno dei primi greci ad avere una chiara coscienza del progresso tecnico ed economico e dell'autonomia dell'ordine umano da quello divino e da quello naturale. Dobbiamo aspettarci che credesse anche nel progresso politico e morale?

Tucidide (nato verso il 460, morto verso il 404-403) è l'altro grande storico greco, immediatamente successivo rispetto ad Erodoto. Aristocratico ateniese, fu stratego durante la guerra del Peloponneso, che narrò nelle sue

Storie. Già il suo rifiuto di fare ricorso, nella sua opera, al fantastico e al favoloso (*mythòdes*) lo differenzia da Erodoto, ed è sintomatico della mentalità demitizzante e razionalista che si va affermando sempre più.

Egli nella sua Archeologia (così è chiamato l'*excursus* sulla storia greca delle origini che apre la sua opera) presenta l'età mitica della guerra di Troia come un'età di arretratezza economica e tecnica rispetto ai progressi di ogni tipo compiuti in seguito e culminati nell'età in cui Tucidide viveva. Egli è poi molto scettico sul valore della testimonianza del gran padre Omero ("come ha cantato Omero, se per qualcuno è testimonio degno di fede", *Le storie*, I, 9).

Tuttavia la percezione dei progressi economici, tecnici e, si noti bene, strategico-militari, compiuti dall'umanità non significa affatto che egli anticipi la moderna filosofia del progresso, che pensi cioè che l'intera storia umana si muova verso il meglio, e che ai miglioramenti economici, scientifici e tecnici si debba necessariamente accompagnare un aumento della felicità pubblica e privata, e un miglioramento dell'uomo in generale. Viceversa, dopo l'analisi dei singoli progressi settoriali, Tucidide sottolinea pessimisticamente che la guerra del Peloponneso è la più grande, la più importante, quella che ha fatto uso dei mezzi tecnici più complessi, rispetto a tutte quelle precedenti, dai tempi di Omero in poi.

Le gesta della storia umana per Tucidide sono essenzialmente ispirate dal desiderio di ricchezza, potere e prestigio o dalla necessità di difendersi: la brama di ricchezza e di gloria e la paura degli altri sono per lui le passioni che dominano l'uomo, e che costituiscono la stessa natura umana. Di conseguenza possiamo dire che i progressi delle tecniche (e dell'arte militare) sono per lui mezzi per queste aspirazioni.

Nonostante questo sostanziale pessimismo, egli presenta l'uomo anche come capace di discorso e di ragionamento. Anzi, sono proprio i discorsi degli statisti e degli ambasciatori che scandiscono lo sviluppo degli eventi narrati da Tucidide. Tali discorsi sono certamente più attendibili storicamente di quelli di Erodoto, di cui abbiamo parlato in precedenza (cfr. ↑ § 2.3): Tucidide poteva averli ascoltati personalmente, averne avuto relazioni da testimoni o averne avuto a disposizione anche il testo (è probabile, per esempio, che l'orazione per i caduti in guerra di Pericle, discorso ufficiale propagandistico, sia stata diffusa anche per iscritto). Questo non significa che Tucidide si preoccupi sempre di darci un resoconto fedele fin nei dettagli, che citi fra virgolette, come fanno gli storici oggi. I discorsi riferiti nelle Storie hanno soprattutto la funzione di esporre le motivazioni interne e le giustificazioni propagandistiche dei diversi contendenti; attraverso di essi Tucidide mette in luce i valori a cui si ispira la politica delle diverse città-stato greche e mostra come da una determinata mentalità e

da determinate istituzioni politiche e sociali scaturisca un certo rapporto con l'esterno.

Tucidide non condivide l'ottimismo di Pericle sull'efficacia politica della cultura della discussione (sulla quale vedi ↑ l'ultimo capoverso dell'orazione per i caduti, lettura introduttiva). L'uomo è certo un essere razionale, capace di calcolare le conseguenze delle sue azioni e di giustificarle di fronte agli altri sulla base di principi morali, ma le società umane sono prese in una spirale di violenza, a causa della loro volontà di dominio. Tale volontà, anche dove non nasce da un atteggiamento immediatamente avido e aggressivo, deriva semplicemente dal desiderio di mantenere le posizioni di ricchezza e di prestigio già acquisite e dal bisogno di prevenire l'aggressione altrui, che la ricchezza e il prestigio inevitabilmente attirano.

In conclusione, gli eventi della guerra del Peloponneso mostrano, nelle Storie, non solo che la razionalità e il discorso non possono evitare il ricorso alla guerra, ma anche che la guerra accompagnata da giustificazioni razionali non è per questo più giusta e più umana. È famoso il dibattito tra gli ambasciatori ateniesi e i governanti di Melo, *Le storie*, V, 84-114, (riportato per intero in www.liceocroce.it), in cui gli ambasciatori giustificano l'ultimatum di resa fatto ai melii, neutrali nella guerra tra Atene e Sparta, sulla base di ragioni strategiche e politiche assolutamente necessarie, e i melii rifiutano di arrendersi non solo perché considerano ingiusta la richiesta, ma anche perché non si fidano degli ateniesi, che poi li massacreranno senza scampo. Le Storie mostrano infine che chi è più abile nella cultura del discorso, come Atene rispetto a Sparta, non per questo riesce a riportare la vittoria finale.

§ 2.4. Il teatro in Atene.

Il teatro è un'altra fondamentale manifestazione della coinvolgente vita comunitaria dei greci e in particolare degli ateniesi. Che rapporto ha con la polis e la politica?

Nel capitolo precedente abbiamo accennato alle commedie di Epicarmo rappresentate a Siracusa: se le rappresentazioni teatrali sono certo un'invenzione nazionale dei greci (e moltissime poleis avevano un teatro), Atene però ha giocato anche qui un ruolo particolarmente importante. Dal 535, nelle feste di Dioniso, lo Stato ateniese organizzò ufficialmente una gara teatrale cui potevano partecipare tre tragediografi, e dal 488-487 anche una competizione tra cinque commediografi. Nella seconda metà del V secolo a queste prime gare se ne affiancò un'altra, quella delle feste Lenee (anch'esse in onore di Dioniso): una produzione drammatica sterminata.

Lo spettacolo aveva un significato *politico* in più di un senso del termine. Esso era anzitutto un momento importantissimo della vita comunitaria dei cittadini, a cui non si doveva mancare, al punto che lo Stato dava ai non abbienti un sussidio per rimborsare loro la giornata perduta. Beninteso, lo spettacolo era gratuito e i diversi autori avevano ciascuno il suo “corego”, cioè uno *sponsor* benestante che pagava le spese per ragioni di prestigio o di carriera politica.

In tale occasione, poi, la città celebrava se stessa e le sue istituzioni, ed educava i cittadini alla vita comunitaria: per questo la selezione dei testi ammessi alla gara era compiuta da appositi magistrati. *I temi trattati erano spesso legati alla storia e all'identità della città, o a problemi pubblici del momento.* Naturalmente, la polis non aveva una sola voce e una sola opinione, e le differenti concezioni del mondo e della politica si riflettevano nel teatro. Fra l'altro, le tragedie più antiche che ci sono arrivate (cioè quelle di Eschilo, a partire dal 472, le più vicine alle guerre persiane) ci testimoniano un notevole fervore patriottico, mentre le tragedie e le commedie della fine del V secolo riflettono lo stato di discordia e le tensioni che porteranno a sanguinosi colpi di stato e a sanguinose restaurazioni (si confronti quanto detto su Aristofane nel § 1).

Infine bisogna considerare che gli applausi popolari contribuivano in maniera determinante alla vittoria di una certa opera, e in questo modo il pubblico dimostrava sia i suoi gusti, sia il suo orientamento politico, ideologico e morale. L'aristocratico e conservatore Platone definisce Atene una “*teatrocrasia*”, in cui il giudizio estetico e morale della massa degli incompetenti prevale su quello dei “bene educati”, o dei *migliori* (*aristoi*). Tale “teatrocrasia” è, secondo lui, la degenerazione estrema della democrazia (*Le leggi*, III, 700c-701a).

§ 2.5. Le inconciliabili scissioni del mondo umano nella tragedia ateniese

La tragedia greca riflette i conflitti della vita reale senza concessioni allo happy end o all'intervento onnipotente della provvidenza e della giustizia di Dio. Quale era la funzione sociale e psicologica della tragedia nella società ateniese?

I tragici di cui parte dell'opera ci è stata conservata sono **Eschilo** (525-456), **Sofocle** (496-406) ed **Euripide** (480-406). Il primo, nobile d'origine, combattente a Salamina e a Maratona, ebbe dei legami abbastanza precisi con la parte democratica, e nei *Persiani* (del 472) rievocò la grande guerra persiana, esaltando il ruolo della libera città di Atene nella vittoria greca (si

noti che la “coregia” di questa tragedia toccò a Pericle, allora ancora piuttosto giovane, ma già identificabile come esponente democratico). Nelle *Eumenidi* poi, le Erinni, le divinità che simboleggiano lo spirito di faida degli antichi clan (*ghenoi*) della tradizione aristocratica, sono rese benevole da Atena, dea della sapienza e della ragione, nonché protettrice di Atene, e alla catena di vendette della famiglia di Agamennone è posto fine dal tribunale ateniese dell'Areopago (cfr. ↑ § 1.1). Alla sua morte Eschilo ottenne un solenne riconoscimento ufficiale: la città avrebbe finanziato chi avesse voluto portare in scena di nuovo le sue tragedie.

Sofocle poi, anch'egli nobile, fu direttamente impegnato in politica e fu addirittura stratego sotto il regime democratico. Le sue tragedie che ci sono pervenute non celebrano Atene, almeno direttamente, ma costituiscono piuttosto una cupa meditazione sul destino dell'uomo, dilaniato da valori differenti e inconciliabili, come quelli della tradizione del clan familiare e quelli della vita pubblica cittadina. Sofocle mostra anche una precisa coscienza della natura artificiale del mondo sociale, ma non per questo ha fiducia nella capacità dell'uomo di risolverne i conflitti (come si vede nel coro dell'*Edipo a Colono*, che si può leggere nel sito filosofico.net: <http://www.filosofico.net/edipcolonsofocle42.htm>)

Euripide infine, che non fu direttamente impegnato in politica e apparteneva ad una generazione ben lontana da Maratona e Salamina, fu il più vicino alla filosofia vera e propria. Le sue opere infatti sono ricche di excursus e di riflessioni morali che rispecchiano certe tendenze *sofistiche* sviluppatesi ai tempi della guerra del Peloponneso: critica della tradizione mitica, critica di costumi e pregiudizi tramandati e delle convenzioni sociali, relativismo morale, scetticismo, individualismo e pessimismo sul destino umano. Fu in relazione, oltre che con diversi sofisti, con Anassagora e probabilmente con Socrate. Insieme a Socrate fu uno dei bersagli preferiti del comico Aristofane, culturalmente conservatore.

Uno degli oggetti fondamentali della rappresentazione tragica è proprio *l'ordine della città e le sue leggi*. Anche per il “patriottico” Eschilo tale ordine non è affatto scontato e privo di problemi: nei *Sette contro Tebe* (467) Eteocle, re di Tebe, in nome del dovere verso la patria, affronta in duello suo fratello Polinice. *È più importante l'ordine della polis o la legge del sangue, su cui poggiano i rapporti di solidarietà della famiglia e dei clan tradizionali? La tragedia non può dare una risposta ed Eteocle e Polinice muoiono entrambi.*

La tragedia del V secolo in effetti rappresenta in tutta la loro crudezza i conflitti psicologico-sociali profondi che incrinano la comunità politica ateniese di allora. Si tratta dei conflitti tra i *valori aristocratici* provenienti dai miti degli *eroi* (dai quali pretendevano di discendere i clan nobiliari, e che

erano considerati i fondatori o gli antichi sovrani delle città e delle stirpi greche) e i nuovi *valori cittadini*, affermatasi nelle discussioni giuridiche dei tribunali e delle assemblee. Esempio potentissimo ne è l'*Oresteia* di Eschilo, del 458, in cui è rappresentato lo scontro tra le Erinni, dee della faida di clan, e Atena, la dea della ragione, che fa sì che il matricida Oreste sia sottratto alle Erinni stesse, e cioè alla vendetta familiare, e giudicato dal tribunale ateniese dell'Areopago. *La costituzione di Atene e il senso della giustizia dei suoi cittadini ne escono legittimati e glorificati.*

Si tratta poi dei conflitti tra le *regole consuetudinarie* della morale e della religione privata e familiare, fondata su una tradizione orale antichissima, da un lato, e, dall'altro, le norme della religione pubblica statale e, soprattutto, della *ragion di stato*, che poteva creare d'arbitrio nuove leggi. Si pensi, in questo caso, all'*Antigone* di Sofocle, del 442 circa, in cui la giovane Antigone dà sepoltura al fratello Polinice, violando il decreto del re Creonte, che stabiliva che Polinice restasse insepolto in quanto traditore.

Importante è anche il conflitto tra potere come *forza* e potere come *autorità* e persuasione. Così pure quello tra il *fato* incomprensibile che trascina gli dei stessi e la *giustizia divina*.

Si va inoltre delineando una trasformazione della nozione di *carattere*. Esso talora appare nella tragedia come oscura predestinazione a certe azioni sotto l'*impulso irresistibile* di un misterioso e incomprensibile spirito sovrumano, il "demone" (in greco "*daimon*") e tal'altra come personalità consapevole dei propri fini e dei propri doveri, e capace di compiere scelte responsabili.

L'ordine della città può mantenersi proprio perché **è un ordine dinamico**. Esso riesce in qualche modo a contenere in sé queste spinte contrastanti e anzi spesso ad utilizzarne le vivaci energie: l'orgoglio di clan dei nobili trova spesso la sua soddisfazione nella carriera politica a servizio del regime democratico, la religione degli antenati (coltivata dalle donne) ha la sua funzione consolatoria nell'ambito della comunità familiare o delle piccole confraternite, mentre i cittadini liberi formano nell'ambito della comunità maschile la loro coscienza patriottica nel segno della religione pubblica e ufficiale, e così via.

Quale fu dunque la funzione sociale della tragedia? Essa non deve essere considerata né come ideologia banalmente propagandistica per la conservazione dell'ordine della polis, né come fuga dalla realtà quotidiana nel "puro cielo" dell'arte, come elevazione estetica al di sopra dei conflitti. Invece, si può sostenere che normalmente **nella tragedia i conflitti, anziché essere risolti e pacificati, sono fatti esplodere fino in fondo**, per cui i due oppo-

DAIMON (DEMONE). Questo termine "pagano" indicava in genere una forza invisibile, spirituale, e non esclusivamente uno spirito del male, come invece il termine cristiano demonio.

sti arrivano alla loro distruzione reciproca senza rinnegare la loro propria ragion d'essere, senza giungere a un compromesso. Tra l'altro il coro, che esprime il punto di vista del tragediografo (il quale a sua volta parla a nome della città), normalmente non prende posizione per una delle alternative. E di solito neppure il mondo soprannaturale sembra essere dominato da una divinità suprema provvidenziale e invincibile, che imponga la soluzione giusta. Non c'è dunque una forza capace di impedire il cozzare dei contrari e lo svolgersi della tragedia. La "conciliazione", o almeno il ristabilimento dell'ordine divino e umano, è possibile in essa solo alla fine, *solo dopo* l'esplosione del conflitto in tutta la sua violenza sanguinaria. E quindi solo per quelli che sono stati risparmiati.

Nel caso di Euripide, le cui tragedie a noi note sono quasi tutte dei tempi della guerra del Peloponneso, bisogna però aggiungere che in lui si va perdendo la dimensione di un comune destino cittadino e di una superiore giustizia, e i conflitti di cui tratta la tragedia sono soprattutto conflitti tra caratteri, tra personalità diverse, o conflitti di passioni diverse all'interno della stessa personalità. E nelle sue tragedie la donna e la femminilità, così svalutate nel mondo ellenico, conquistano finalmente uno spazio significativo.

Agatone, tragico di alcuni decenni più giovane di Euripide, morto presumibilmente alla fine del secolo, svilupperà la tendenza di quest'ultimo a evidenziare i caratteri, e scriverà addirittura una tragedia con storia e personaggi di sua invenzione lasciando da parte i solenni eroi mitici tradizionali.

La tragedia perde dunque progressivamente il suo carattere politico, è cioè sempre meno legata alla comunità cittadina, e sempre più si volge a rappresentare l'individuo isolato, o l'uomo in quanto tale.

§ 2.6. ★Approfondimento: Il senso del tragico nella cultura greca del V secolo e nella sofistica (per una comprensione più piena, rileggere questo testo dopo i paragrafi sui sofisti)

Il *senso del tragico*, la coraggiosa accettazione della vita in tutta la sua durezza e la sua violenza, con tutti i suoi conflitti insolubili, viene spesso legittimamente presentato, riprendendo l'*#interpretazione* del filosofo *Friedrich Nietzsche* (1844-1900), come costitutivo dello spirito greco originario.

Esso in effetti può anche accompagnarsi all'esaltazione delle vittorie sui persiani e della democrazia ateniese, alla percezione dei progressi compiuti nelle scienze e nelle arti, così come alla rivendicazione dell'autonomia dell'ordine terreno che gli uomini hanno realizzato, con orgoglio prometeico, nelle loro *poleis*. Il senso del tragico lo troviamo per esempio nel dialogo immaginato da *Erodoto* tra Solone e Creso, in cui Solone esprime un assoluto pessimismo sulla possibilità per l'uomo di condurre una vita felice; nel tema stesso delle *Storie* di *Tucidide*, cioè *la più grande guerra mai combattuta*; nei frammenti dei sofisti *Antifonte* e *Critia* (cfr. i frammenti 50, 51, 52 e 53° del primo, e del secondo il 49) sull'insensatezza e l'infelicità della vita; e non meno tragica *#ci pare* la tesi paradossale del sofista e retore *Gorgia*: "nulla

esiste, ma se qualcosa esistesse sarebbe inconoscibile, e se fosse conoscibile sarebbe incomunicabile” (cfr. su Gorgia ↓ § 4.2).

L'orgogliosa rivendicazione delle invenzioni dell'ordine umano della polis, propria dell'ambiente pericleo e di buona parte di quello sofistico, può convivere dunque con la constatazione dell'infelicità essenziale dell'uomo, giocattolo nelle mani del caso (o dell'“invidia degli dei” come dice Erodoto). In effetti, secondo *#l'interpretazione* sopra proposta, la logica della tragedia è essenzialmente *ambigua*: ci si rifiuta cioè di scegliere tra le alternative contraddittorie, tra le forze opposte in lotta. Secondo Jean-Pierre Vernant, *la logica dell'uomo tragico appare piuttosto affine ad “un'altra logica che non stabilisce un taglio così netto tra vero e falso”*. Si tratta della logica dei retori, della “logica sofistica che, all'epoca in cui la tragedia fiorisce fa ancora posto all'ambiguità” (Vernant, *Mito e pensiero presso i greci*, Einaudi, 1978, p. 8, n. 1).

La filosofia sofistica, dunque, che esporremo nel prossimo paragrafo, non pretende di conseguire la verità assoluta e senza contraddizioni. I sofisti, che si interessano prevalentemente dell'ordine della polis e del mondo dell'uomo, ne accettano l'ambiguità, il carattere aperto e dinamico e talora ne riconoscono il carattere essenzialmente *tragico* (come negli esempi appena visti), cosa che metterà forse a disagio il nostro lettore. In effetti ciò suscitò anche allora una reazione nella cultura conservatrice (abbiamo parlato degli attacchi contro la cultura sofistica del comico Aristofane) e anche nelle generazioni immediatamente successive. Esse rigettarono tale relativismo, che finiva per mettere in questione l'idea stessa dell'ordine, e per lo più preferirono le filosofie dell'ordine divino eterno, assoluto e non contraddittorio proposte da Platone e da Aristotele.

§ 2.7. Le commedie di Aristofane: poiché di tutto si può ridere, la democrazia ride anche di se stessa

Le commedie di Aristofane possono a volte far venire in mente la satira politica attuale. Ma quali sono le sue caratteristiche proprie come genere teatrale?

Nell'età di Pericle e nel periodo immediatamente successivo, come le tragedie, anche le commedie erano egualmente patrocinate dalla città ed egualmente collegate alle competizioni politiche. Di esse ci sono state conservate solo quelle di **Aristofane** (445-385 circa). Tali commedie (quindici su quaranta che egli ne scrisse), riguardavano temi di attualità, anche se sviluppati in modo fantastico, e ci documentano in modo inequivocabile la straordi-

itaria libertà di espressione che vigeva in Atene e la circolazione in essa delle idee più spregiudicate.

L'agone, cioè il *dibattito tra due contendenti*, è il momento più importante della commedia, ed è variamente ispirato a dibattiti politici, giudiziari o di altro tipo svoltisi nell'agorà e nell'assemblea, a dibattiti tra sofisti e a discussioni tra intellettuali. Nonostante lo stile popolare, le battute oscene e truculente, e la dissacrazione irriverente di qualunque soggetto, i temi trattati riguardano sempre qualcosa di centrale per la vita cittadina e sociale di Atene, o dell'intera Grecia. La guerra e la pace, la corruzione politica, la trasformazione antitradizionalistica dello stile di vita, il rapporto genitori-figli, la funzione della donna, il significato sociale della poesia tragica, o della ricchezza e della povertà, o addirittura della religione, sono temi affrontati con ironia, con sarcasmo e insieme con pathos e partecipazione.

Per quanto riguarda la politica, Aristofane attacca costantemente Cleone, uno dei capi del partito democratico, fautore della guerra ad oltranza contro Sparta. Dato il linguaggio scurrile e la natura personale degli attacchi, non desta meraviglia che Cleone gli facesse causa, come riferisce lo stesso Aristofane, che comunque non cessò mai di parlarne male — nemmeno dopo la sua morte in battaglia. Oltre che ladro del denaro pubblico, adulatore spudorato del popolo e guerrafondaio ambizioso, Cleone è presentato dal comico come uomo volgare e di bassa estrazione (il "cuoiaio"). Questo potrebbe far pensare a simpatie aristocratiche e filospartane dell'autore. Ma Aristofane dichiara in alcune occasioni la sua antipatia per gli aristocratici, e gli eroi delle sue commedie sono di estrazione popolare, spesso contadini dell'Attica rovinati dalla guerra, o padri all'antica maltrattati dai figli corrotti dalle idee alla moda, o semplici cittadini di buon senso che odiano la politica e gli intellettuali.

Per esempio, nella commedia i *Cavalieri*, il coro rappresenta il ceto medio-alto di quei benestanti che dovevano partecipare alla guerra col proprio cavallo. Essi sono presentati come alleati di *Demos* (Popolo), il protagonista. Costui è un vecchio frescone che si lascia ingannare da uno schiavo (Paflagone, in cui è facilmente riconoscibile il politico demagogo Cleone) che amministra in modo fraudolento il suo patrimonio. La conclusione non molto edificante è che per sconfiggere Paflagone il Cuoiaio sarà indispensabile un personaggio ancora più volgare, disonesto e bugiardo, Agoracrito il Salsicciaio. Alla fine, dopo la vittoria di Agoracrito nell'agone retorico (che non esclude né gli imbrogli, né le calunnie e neppure le botte), il vecchio *Demos* riappare in scena ringiovanito e si porta a letto una bella ragazza, Tregua — che simboleggia la tregua trentennale con Sparta, auspicata da Aristofane.

È difficile collocare politicamente e ideologicamente Aristofane, anche perché comunque non c'è praticamente nessun suo personaggio che sia immune dalla presa in giro, e inoltre non sappiamo fino a che punto tenesse più alle sue idee o al favore del pubblico. Egli fustiga implacabilmente i vizi della democrazia, in particolare il ricorso continuo ai tribunali popolari, in cui i giurati poveri sfogavano le loro frustrazioni giudicando cause politiche importanti, spesso senza accorgersi di essere manipolati dai demagoghi. Come anche la diffusione del vero e proprio mestiere di sicofante (delatore), per cui alcuni riuscivano a vivere con i premi spettanti a chi denunciava crimini o irregolarità dei concittadini o degli alleati della Lega Delio-Attica. Ma per questa critica della democrazia non gli si devono attribuire posizioni aristocratiche o filospartane, come nel caso dei suoi contemporanei Senofonte o Platone.

Per quanto riguarda la filosofia, Aristofane si diverte a prendere in giro i fisici, i sofisti e Socrate nelle *Nuvole* e anche altrove. Nelle *Nuvole*, in par-

icolare, è rappresentato Socrate come maestro di una scuola di filosofia frequentata da giovani intellettuali snob, ma anche sporchi, sciatti e trasandati come i moderni hippies o punk. Ma né le dottrine che gli vengono attribuite, né l'insegnamento a pagamento, hanno qualcosa a che vedere con il vero Socrate (cfr. ↓ Scheda 7). Tali dottrine sono piuttosto una buffa mistura di teorie dei fisici presocratici e dei sofisti. Questo ci dà un'idea della notorietà dei temi filosofici presso il grande pubblico ateniese, ma anche della diffidenza con cui li guardavano i benpensanti, che li sospettabano di empietà (la spiegazione della natura da parte dei fisici esclude il ricorso alle divinità tradizionali) e di imbroglio (l'arte retorica dei sofisti insegna a ingannare il prossimo e a far prevalere il discorso ingiusto sul discorso giusto). E Aristofane nelle *Nuvole* accontenta soprattutto questa parte del pubblico, dato che nel finale viene dato fuoco al Pensatoio, la (presunta) scuola di Socrate.

Ma altrove Aristofane stesso mostra una forte inclinazione verso l'empietà e le filosofie alla moda. Ne *Gli uccelli* egli racconta la storia fantastica di un vecchio ateniese, Epistetero, che va a vivere con gli uccelli e li istiga a costruire una città nel cielo, che intercetti il fumo dei sacrifici degli uomini agli dei, in modo che questi ultimi siano sostanzialmente spodestati. Questo atto sarebbe sostanzialmente legittimo perché la stirpe degli uccelli è più antica di quella degli dei, che alle origini del mondo è prevalsa con la prepotenza. Gli uccelli, ai quali ormai Epistetero appartiene, dato che gli sono cresciute le ali, sembrano incarnare *la vita "secondo natura"*, che sarà l'ideale di certi ambienti sofistici e dei cinici (cfr. ↓ § 5 e § 11). La commedia si conclude con la capitolazione degli dei, che riconoscono la nuova città e concedono in sposa ad Epistetero la giovane e bella Basileia (la "Sovranità").

Oltre alla conclusione blasfema, in questa commedia diverse divinità sono allegramente sfigurate – cosa che capita del resto anche in altre commedie di Aristofane. Il quale però successivamente ha la faccia tosta, nelle *Tesmoforiazuse*, (vv. 450-451), di far accusare da un suo personaggio Euripide di aver persuaso gli uomini che gli dei non esistono. In effetti, in due diverse tragedie di Euripide qualcuno mette in dubbio l'esistenza degli dei, anche se pare che egli credesse comunque che il cosmo fosse retto non dal caso ma dall'Etere (la sostanza celeste). Tutto questo prova il sostanziale atteggiamento di tolleranza e di apertura della cultura ateniese, se no né Euripide né Aristofane avrebbero raggiunto la popolarità e il prestigio che di fatto raggiunsero.

La mancanza di rispetto di Aristofane nei confronti degli dei – che egli fa oggetto di satira – non pare abbia destato scandalo più di tanto. In effetti già i poemi omerici rappresentano le passioni degli dei, e *l'invidia degli dei* nel confronto del benessere umano emerge chiaramente anche dal mito esiodeo di Prometeo. Quello che ci mette in più il commediografo è solo, appunto, la satira irriverente. Ma ciò che fu accettato (e in gran parte gradito) dal pubblico di Atene, non piacerà al filosofo Platone, che condannerà tutto il teatro come fonte di corruzione, e che riterrà che gli stessi poemi omerici non dovessero più essere usati nell'educazione dei bambini.

La commedia, comunque, subì un'evoluzione. Nei secoli successivi la cosiddetta *commedia nuova* smetterà di collegare in modo immediato le vicende dell'individuo con quelle dell'intera comunità cittadina, come avveniva in Aristofane, e tratterà vicende prima di tutto individuali e private – in qualche modo affini al dramma borghese dell'Ottocento. La crisi della *polis* come comunità si era ormai consumata.

SCHEDA 2 – La condizione della donna e le commedie di Aristofane

1. LA CONDIZIONE DELLA DONNA AD ATENE. Ben più sorprendente della mancanza di rispetto nei confronti degli dei è la rappresentazione da parte di Aristofane della ribellione (peraltro solo fantastica) delle donne greche nei confronti dei loro uomini. La condizione femminile nel mondo greco, come sappiamo, è di piena subordinazione. Le donne non erano soggetti giuridici e avevano bisogno di un garante per poter fare causa, non partecipavano alla vita pubblica ed erano normalmente relegate in casa (lo stesso Aristofane a teatro si rivolge ad un pubblico esclusivamente maschile), e anche in casa era costume accettato quello di mettere sigilli sulle porte se ci si voleva assicurare che non uscissero dalle loro stanze (se è vero quanto si dice nelle *Tesmoforiazuse*, v. 414 sgg). Nelle case c'era spesso una parte riservata agli uomini (andron) e una in cui era confinate le donne (gineceo).

Altro indizio della condizione di inferiorità delle donne normali è la presenza nella vita pubblica delle etere, donne libere, colte, non sposate ed escluse dal matrimonio, come accompagnatrici ("escort", diremmo noi) di uomini facoltosi. Aspasia, p. es., fu l'amante di Pericle e l'animatrice del suo "salotto". Mentre le mogli erano escluse dai banchetti (essendo destinate solo a fare figli) vi erano dunque ammesse le concubine (i cui figli naturalmente non erano riconosciuti). Ben pochi ateniesi potevano permettersi le etere, ma erano diffusi comunque il concubinaggio con donne povere e, infine, come nel mondo attuale, la prostituzione.

L'inferiorità radicale delle donne è confermata anche dalla diffusione e dall'accettazione sociale dell'omosessualità, o meglio della bisessualità maschile: i rapporti sessuali tra uomini non sono considerati vergognosi, e anzi è diffuso una sorta di padrino degli adolescenti, che sono iniziati alla vita adulta (anche sessuale) da un amico di famiglia (se ne trovano esempi nei dialoghi di Platone). In tutti i casi, l'*amicizia*, un momento centrale della morale greca (ne parlano spesso filosofi e poeti) è intesa di solito come *rapporto di intesa tra maschi*, visto anche lo scarso interesse che poteva avere la conversazione con donne sempre chiuse in casa. È bene anche sottolineare che il *dibattito* e il *discorso*, momenti centrali della cultura e della comunicazione greca, sono essenzialmente *scambi di idee e di emozioni tra maschi*.

Paradossalmente, a Sparta, in cui tutti erano soggetti ad una costante disciplina militare e i maschi erano educati insieme in caserma fin dai sette anni, le

donne erano relativamente più libere. Potevano infatti farsi vedere in pubblico e facevano insieme degli esercizi ginnici, poiché si considerava importante che fossero robuste e in salute per dare figli forti alla patria.

2. LA DONNA NELLE COMMEDIE DI ARISTOFANE. Aristofane immagina nella *Lisistrata* che le donne di tutto il mondo greco inizino uno *sciopero sessuale* per far terminare la guerra del Peloponneso, e, alla fine, riescano a spuntarla, grazie alla loro maggiore capacità di autocontrollo. Invece, nelle *Donne in assemblea* immagina che le ateniesi, travestite da uomini, si rechino di nascosto all'assemblea popolare e, al mattino presto, quando solo pochi uomini sono già giunti, riescano a far passare una mozione che assegna *tutto il potere alle donne*.

Questi eventi paradossali (il mondo alla rovescia) sono giustificati col fatto che nel mondo normale qualcosa non va. Nella prima commedia, la catastrofica guerra del Peloponneso mostra in modo così palese il fallimento delle istituzioni tradizionali maschili di tutta la Grecia che solo un evento inaudito può metterle fine. Nella seconda, invece, è la democrazia che è un paradosso: gli uomini che commentano la nuova legge non si meravigliano poi tanto della decisione democraticamente presa, perché sono abituati al fatto che all'assemblea si propongano in continuazione leggi nuove e sempre più strane, per cui si aspettano di tutto. Uno cita anche un vecchio detto, per cui tutte le decisioni più pazzе e più sceme prese in comune vanno tutte a finire per il meglio (v.473).

Ma, anche se il registro del paradosso è dominante, non manca la coscienza che la subordinazione femminile è qualcosa di ingiusto, e che essa blocca delle energie potenziali della società. Nelle due commedie, emergono le virtù pacifiche delle donne: esse sono solidali, contrarie alla violenza, disponibili al compromesso, buone amministratrici. Lisistrata pone anche il problema di principio, affermando orgogliosamente: *“Non sono che una donna, ma possiedo la ragione”*.

Questo verso di Aristofane era in realtà una citazione da una tragedia (oggi perduta) di Euripide (la *Melanippe sophé*). Il grande poeta tragico, anche più decisamente del comico, riconosce il ruolo della donna nella vita umana, anche se non propriamente nella vita *pubblica*, per cui in lui – almeno a giudicare dalle opere superstiti – il problema tende ad essere un problema soprattutto di sensibilità individuale, privata. Aristofane, anche se soltanto per burla, ne fa invece un problema politico.

§ 3. Caratteristiche generali del movimento sofistico

I sofisti sono professionisti del discorso parlato e scritto. Quali sono le caratteristiche del loro mestiere? A quali professioni moderne possono essere paragonati? Qual è la loro filosofia comune, se ne hanno una?

§ 3.1. I sofisti, professionisti dell'insegnamento e della ricerca scientifica e liberi pensatori

*Che significa il termine sofista?
Che cosa hanno in comune tra loro i sofisti?*

A partire da Platone e Aristotele, la tradizione letteraria greca chiama **sofisti** quei sapienti di professione che nel V e nel IV secolo si spostavano di città in città per tenere, a pagamento, lezioni e conferenze su tutte le scienze allora conosciute. Il loro periodo d'oro è all'incirca nell'arco di tempo tra il 460 e 380, e le scienze da loro insegnate erano la matematica, la fisica, l'astronomia ecc. (già sviluppate dalla tradizione scientifica che abbiamo studiato nei capitoli precedenti), ma soprattutto la *retorica*, la *grammatica*, la *teoria del linguaggio*, il *diritto*, la *politica* e la *morale*. Il particolare interesse di questi intellettuali e del loro pubblico per le scienze dell'uomo era connesso con la libera discussione politica nelle città democratiche e con il desiderio di molti cittadini abbienti di procurarsi una preparazione culturale che permettesse loro una carriera politica di successo; quest'ultima naturalmente dipendeva dalla capacità di *persuadere* gli ascoltatori nelle assemblee e nei tribunali e di *mostrarsi competenti* nelle questioni di pubblico interesse.

Socrate, Platone e gli ambienti oligarchici conservatori considerarono con disprezzo questa vendita del sapere. Socrate era scandalizzato dal fatto che il sapere fosse oggetto di commercio soprattutto perché esso per lui era oggetto di un amore disinteressato. Ma ciò che invece scandalizzava i conservatori non era tanto la vendita, quanto il fatto che ***i sofisti procuravano una formazione politica a chiunque fosse in grado di pagarli***, infrangendo definitivamente la pretesa degli aristocratici (i "kalokagathòì", cioè "i belli e buoni") di monopolizzare la *areté* (o virtù) politica. La "virtù" di parlare in pubblico e di dirigere lo Stato non è più dunque l'eredità "naturale" delle grandi famiglie nobili o il frutto di un'educazione esclusiva e di una tradizione familiare, ma è accessibile anche a nuovi ceti di arricchiti.

La sofistica era dunque una professione e non una teoria filosofica particolare. Tuttavia gli individui che la esercitavano, pur facendosi concorrenza, avevano una mentalità affine e costituivano un ambiente culturale unitario.

L'affinità nasceva dalla comune esaltazione dei *progressi* compiuti, rispetto alla *tradizione*, dal *nuovo* sapere retorico e politico, dalla convinzione che qualunque idea tradizionale potesse essere *messa in discussione*, dalla fiducia nell'efficacia persuasiva della *parola* e del *ragionamento*, e dal disinteresse per i problemi più astratti affrontati da gran parte della filosofia precedente. Quest'ultima infatti speculava tra l'altro sull'Essere, sulla Natura delle cose e sulla Divinità, problemi che secondo i sofisti erano insolubili, se non addirittura insensati. Per la maggior parte dei sofisti, infatti, è inutile e vano tentare di conoscere l'ordine dato della Natura, l'ordine divino dell'Essere: il loro oggetto tipico di studio è piuttosto l'ordine creato dall'uomo nella *polis*, nella convivenza sociale organizzata: l'ordine del discorso, l'ordine della legge, l'armonia dell'opera d'arte.

Loro frequente luogo di incontro era la ricchissima e democratica Atene periclea e postpericlea, che ne costituiva il naturale centro d'attrazione. Da queste affinità e dai reciproci contatti nascevano dunque alcune *dottrine tipiche e predominanti*, che però non erano necessariamente comuni alla totalità dei sofisti (↓ § 3.2), così come un certo numero di *problemi comuni* a cui però (↓ § 5) vennero date soluzioni diverse e perfino opposte. *Non si può dunque dire che essi costituissero una "scuola filosofica" unitaria.*

Infine essi *non costituivano neppure una corrente politica*. In effetti essi potevano esistere grazie al regime relativamente tollerante di Atene e di altre città greche, e molti sofisti erano favorevoli ai regimi democratici. Tuttavia sembra che alcuni di essi (soprattutto nella seconda generazione sofista, ai tempi della catastrofe di Atene) professassero un individualismo cosmopolita che li faceva sentire, in quanto "cittadini del mondo",

SOFISTA. Nell'uso corrente "sofista" (a cui sono connessi termini come "sofisma", "sofistico", "sofisticare") ha il significato spregiativo di "inventore di argomenti cavillosi" ("sofismi" appunto).

Questo significato trae origine dagli attacchi di Platone nel IV secolo contro i sofisti. Tuttavia oggi si sa (vedi G.B. Kerferd: *I sofisti*, il Mulino, 1988) che nel V secolo questo termine non aveva un senso diverso da quello di "sophos" (sapiente) e veniva ancora usato indistintamente per i poeti del mito antico, per i sette sapienti e per i filosofi presocratici. Certo, personaggi come Protagora e Ippia (vedi oltre) dichiarandosi "sofisti" non mancavano di sottolineare sia i progressi del loro sapere rispetto a quello delle generazioni precedenti, sia il carattere professionale di tale sapere (il suffisso "-ista" in greco indica spesso chi esercita un'arte o una professione), sia infine gli alti guadagni che ne traevano.

Come si è detto, è verosimile che la condanna della vendita del sapere fosse motivata dalla difesa del ruolo dei nobili nella vita politica. Ciò è confermato dal fatto che i poeti allora già normalmente traevano un guadagno dalla loro arte, e in particolare i tragici e i comici. Come si è visto nel § 2.5 a proposito di Eschilo, non era affatto vergognoso per i nobili scrivere opere teatrali, mentre — a quanto riferisce Platone — era vergognoso per loro esercitare la professione di sofista.

VIRTÙ. La parola virtù, che usiamo in filosofia per tradurre "aretè", che vuol dire eccellenza, perfezione, o in genere qualità buona, può indurre a vari equivoci. In latino *aretè* fu tradotto con "virtus", che è la qualità del vero uomo (maschio — "vir" appunto). Questo termine però, fuori dal linguaggio filosofico, indicava soprattutto il valor militare, il coraggio. Nel latino della teologia cristiana medioevale il termine è stato spesso usato parlando delle virtù teologali (fede, speranza e carità) e delle virtù del cristiano in genere. Nel linguaggio tradizionale ha finito per indicare le buone qualità del cristiano e della persona per bene: uno scolaro virtuoso ubbidisce alla mamma, fa i compiti, va a messa la domenica, una fanciulla virtuosa è quella che arriva vergine al matrimonio ecc.

estranei anche a tali regimi. D'altra parte anche certi spregiudicati uomini politici della fazione aristocratica conservatrice avevano assimilato la cultura sofistica, come quel Critia, fratello della madre di Platone, che capeggiò la violenta restaurazione oligarchica dei Trenta nel 404 in Atene. A quanto sembra, questo reazionario disincantato non credeva più nei valori della tradizione e del mito, ma aveva una visione cruda e realistica dell'uomo, del potere e della religione, che per lui serve essenzialmente a giustificare il potere (su Critia, vedi ↓ § 5).

La cultura immediatamente successiva, ostile ai sofisti, presumibilmente ha calcato eccessivamente la mano sugli aspetti *distruttivi* della loro mentalità: l'esaltazione del "nuovo" contro i valori della tradizione e del mito, il gusto per la dissacrazione e la distruzione delle certezze, la fiducia nella *potenza persuasiva dell'arte della parola*, considerata capace di *trasformare* – come essi dicevano – *il discorso debole in discorso forte*, ed infine un sostanziale scetticismo sulle "grandi verità" della filosofia precedente.

La questione è piuttosto complessa dal punto di vista storico, poiché proprio questi critici dei sofisti (dei quali abbiamo solo frammenti) sono la nostra fonte principale su di loro. Il principale critico, cioè Platone, non condivideva i valori della democrazia periclea e ha presentato gli ambienti intellettuali sofistici come moralmente corresponsabili della crisi di Atene. Tutto questo mette gli storici moderni in una situazione di particolare difficoltà, poiché siamo costretti a farci un'idea di questi autori in massima parte attraverso i loro avversari dichiarati.

SCHEDA 3 – La riabilitazione contemporanea dei sofisti

Reagendo alla condanna quasi unanime degli antichi, molti moderni sono stati tentati dall'idea di rovesciare il giudizio negativo di Platone e di Aristotele, attribuendo ai sofisti una serie di concezioni liberali e democratiche proprie della nostra epoca e presentando quindi il movimento sofistico come un vero e proprio movimento *illuminista*. Alcuni filosofi del Novecento (tra cui il famoso Karl Popper) hanno visto qui l'origine della moderna fede nel progresso, nella libertà, nell'eguaglianza di tutti gli appartenenti alla specie umana, e nella perfettibilità del sapere e delle istituzioni sociali e politiche.

Il concetto di progresso, secondo gli studiosi più avvertiti della cultura greca, è sostanzialmente assente nella cultura greco-romana. Le interpretazioni come quella di Popper peccano dunque di *anacronismo*. Anche il liberalismo, l'eguaglianza tra tutti gli uomini e il riformismo politico progressivo, per quanto possano essere stati adombrati o anche anticipati da certi pensatori greci, sono, nella loro accezione più stretta, piuttosto estranei alla cultura e alla società greca.

Evitando l'impiego di termini moderni (come progresso, liberalismo ecc.), si può sostenere la tesi che i sofisti avrebbero avuto per primi la consapevolezza del fatto che *l'umanità costruisce il suo mondo*, i suoi valori sociali, le sue idee e il suo linguaggio in modo autonomo *nel corso della sua storia*, senza seguire modelli, *trascendenti o naturali. Questa interpretazione non manca di argomenti a proprio favore, ma ci pare che anch'essa vada intesa con qualche limitazione e cautela.

Vediamo una prima difficoltà. Le fonti del pensiero sofistico, come sappiamo, gli erano ostili. Platone, Aristotele e molti filosofi successivi ritenevano che l'ordine umano (politico, morale ecc.) debba necessariamente dipendere da *modelli* trascendenti o da *modelli* naturali, e respingevano fermamente l'idea di un ordine autonomo del mondo della polis, cioè del mondo dell'uomo (questa idea invece è una delle idee-forza della modernità). Di conseguenza è verosimile l'ipotesi che essi abbiano evitato di tramandarci proprio i concetti dei sofisti che meno accettavano e comprendevano. Tuttavia, se si spinge troppo in là nella ricostruzione di questi concetti, considerando lo stato deplorabile della documentazione in nostro possesso, è forte il rischio, per il lettore contemporaneo, di colmare le lacune attribuendo ai sofisti idee a lui proprie.

Il secondo difetto di questa interpretazione della sofistica è quello di trascurare quel senso del *tragico* che caratterizza la sua epoca, e di cui si è parlato sopra nell'⊛Approfondimento sul *senso del tragico* (§ 2.5). La visione tipicamente moderna del progresso a partire dall'illuminismo e dal positivismo solitamente attribuisce all'uomo, in modo ottimistico e trionfalistico, decisive *chances* di successo nella sua opera di costruzione dell'ordine terreno. Invece per i greci il mondo coraggiosamente costruito dall'uomo, nonostante l'"invidia degli dei" nei suoi confronti, può essere soggetto a crolli catastrofici, come insegna la guerra del Peloponneso (così mostra Tucidide).

Beninteso, l'interpretazione "illuministica" e l'interpretazione "tragica" possono anche essere viste come *complementari*, se limitiamo le pretese del progresso. La credenza del progresso nelle arti e nelle scienze e l'antitradizionalismo non escludono una concezione tragica per quanto riguarda la possibilità per l'individuo di conseguire la felicità e per la società di conseguire la pace e la concordia; la constatazione di uno sviluppo delle forze produttive del genere umano non contrasta con la credenza, tipica del mondo antico, secondo cui le cose umane, e quindi anche gli Stati, sono soggetti al ciclo della nascita, dello sviluppo, della decadenza e della morte. Egualmente la fiducia nella forza di persuasione della parola e nei progressi della retorica non esclude una concezione pessimista della possibilità di conseguire la verità in generale (questo è il caso di Gorgia). Insomma l'idea che la società, il linguag-

gio, l'arte, la cultura e la tecnica siano una costruzione artificiale e autonoma dell'uomo non esclude una concezione pessimistica dell'uomo stesso e del suo destino.

Prese queste cautele preliminari, sarà bene affrontare i dati particolari che abbiamo sul movimento sofistico e sui singoli sofisti, dati che fatalmente lasceranno insoluti molti degli interrogativi del nostro lettore.

§ 3.2. Dottrine ricorrenti nel movimento sofistico

Non esiste, come si è già detto, una filosofia unitaria dei sofisti. È possibile però rintracciare alcune dottrine che la tradizione antica ci ha presentato come tipiche del movimento sofistico e che sono presenti, sia pure con qualche variazione, nei frammenti di una buona parte di essi. Le esponiamo qui di seguito, poi cercheremo di caratterizzare i singoli autori più importanti (§ 4) e infine parleremo di alcuni problemi tipici del movimento sofistico nel suo insieme cui i singoli hanno dato risposte diverse o anche contrapposte (§ 5).

a. La virtù (areté) è insegnabile, e i sofisti sono in grado di insegnarla (a pagamento). Di questa dottrina sofistica ci dà più volte testimonianza Platone, parlando dei sofisti in generale. Tale dottrina è in netta opposizione con le credenze tradizionali secondo cui la *virtù* sarebbe una caratteristica *naturale* degli aristocratici, chiamati anche *kalokagathòì* (belli e buoni), o secondo cui, come diceva nel VI secolo il poeta Teognide, i nobili costumi si apprendono solo dalla frequentazione dei nobili. La virtù di cui si parla, beninteso, è anzitutto la capacità di primeggiare sugli altri nelle discussioni politiche e strategiche (piuttosto che la virtù guerriera del coraggio). Noi possiamo desumerne che, se la virtù è insegnabile, gli uomini per i sofisti sono almeno potenzialmente eguali e egualmente perfettibili. Ciò è confermato dalle dottrine di Protagora, il più rappresentativo dei sofisti, che esporremo nel paragrafo seguente.

b. Colui che possiede la sapienza, agisce bene (cioè in modo utile a lui stesso e ai suoi amici), e nessuno fa il male intenzionalmente. In altri termini, la retta conoscenza è condizione sufficiente per l'azione razionale, e, se non si agisce razionalmente, è perché non si possiede realmente una retta conoscenza delle cose da fare.

Nel dialogo *Protagora*, Platone attribuisce questa dottrina proprio a questo sofista, che, come si è detto, è particolarmente rappresentativo. Platone riferisce inoltre che anche Socrate la condivideva. Si può dunque sostenere che, per la cultura sofistica, il sapere e la ragione siano le virtù più importanti dell'uomo.

c. I sofisti ritenevano immensa la potenza dell'artificio oratorio e

credevano nel primato della retorica (dell'arte della parola) sul resto del sapere. Essi professavano l'“arte della persuasione”, e l'“arte di trasformare il discorso debole in discorso forte”.

Quest'ultimo nucleo di dottrine ci è attestato da molteplici fonti (Platone, Aristotele, Senofonte, Aristofane, la cosiddetta “seconda sofistica” del II° sec. d.c. ecc.). Quasi sempre le fonti ad essi contemporanee accusavano i sofisti di non curarsi affatto della verità e di usare la retorica sia come inganno a livello logico, sia come mezzo per manipolare le credenze del pubblico sfruttandone i sentimenti. Ma, al contrario, si potrebbe anche intendere l'insegnamento sofistico come formazione della *capacità critica* di vedere i punti deboli del discorso forte e i punti forti del discorso debole e di non adagiarsi mai in una verità definitiva ed assoluta. Si può forse dire che nella cultura sofistica convivevano *ambiguamente* entrambi gli atteggiamenti.

SCHEDA 4 – Il potere della parola: il sofista è un sovvertitore dell'ordine tradizionale o il medico delle città?

L'alta stima del potere della parola nel mondo sofistico e nell'intera cultura del V secolo la si può anche desumere dal fatto che era assai frequente un tipo di esercitazione oratoria consistente nella contrapposizione sistematica di argomentazioni *pro e contro* una certa tesi. È significativo il titolo di uno scritto di Protagora, le *Antilogie* (cioè, i *Discorsi contrari*), e sappiamo di opere analoghe di altri autori. Inoltre possediamo il testo di un'orazione anonima, intitolata *Discorsi doppi*, che ci permette di vedere sistematicamente in azione questo procedimento: su numerosi temi essa argomenta, con ragionamenti apparentemente plausibili, una tesi e il suo contrario.

Come replicavano i sofisti alle accuse dei conservatori di minare, con esercitazioni di questo tipo, ogni certezza religiosa e morale o di insegnare in pratica ai loro allievi a sfuggire con raggiri ai propri doveri verso la famiglia o verso lo Stato – accuse che troviamo per esempio nella commedia *Le Nuvole* di Aristofane? Gli intellettuali e i sofisti nella commedia sono presentati come venditori di fumo, avvocati di cause disoneste, rovinafamiglie che minano l'autorità paterna, atei e sporcaccioni. Ma il clou è la grottesca contesa tra il Discorso Giusto e il Discorso Ingiusto, con il finale trionfo di quest'ultimo, ambientata da Aristofane nella (presunta) scuola di Socrate.

Protagora, da parte sua, sosteneva che *tutte le opinioni sono vere, ma che il sofista può persuadere i cittadini ad adottare opinioni utili alla città*, paragonando la funzione del sofista nei confronti dello Stato a quella del *medico* nei confronti del malato (ciò è attestato da Platone nel *Teeteto*). Insomma, le sensazioni sono

sempre vere, ma il medico ci può aiutare ad avere sensazioni piacevoli anziché sensazioni spiacevoli; egualmente anche tutte le opinioni sono vere, ma il sofista, medico della città, ci può aiutare ad avere opinioni utili a noi e agli altri. Abbiamo già affermato che l'arte medica, la professione che è al servizio dei privati in quanto uomini liberi, si dà precocemente le regole di una scienza sperimentale verificabile e controllabile (cfr. MITO, Cap. 4, Scheda 15): è significativo che proprio ad essa si ispiri Protagora quando presenta l'arte sofistica come una professione al servizio della salute pubblica delle città.

Da questa concezione della sofistica, che trasforma le opinioni dannose e patologiche dei cittadini in opinioni sane e utili per la città, noi potremmo concludere che per i sofisti la conoscenza del vero non aveva valore in sé, ma che per loro *il vero coincide con l'utile*, e il fine del loro sapere era prima di tutto *pratico*: migliorare la società, per Protagora; rendere i propri clienti in grado di primeggiare sugli altri, per moltissimi altri sofisti.

Per capire in concreto questa concezione, bisogna tener presente naturalmente l'attività dello stesso Protagora, chiamato da Pericle a redigere le leggi della colonia panellenica di Turii, svolgendo, se così si può dire, un lavoro di *medicina preventiva* delle città. Bisogna altresì tener presenti i discorsi pronunciati in pubblico da alcuni sofisti alle grandi feste panelleniche. Come si può vedere meglio nel prossimo ④Approfondimento, i sofisti avevano anche una produzione letteraria destinata a tutti i greci nel loro insieme: in tali orazioni, pronunciate o vendute manoscritte in occasione delle grandi feste panelleniche (olimpiadi, feste pitiche di Delfi ecc.), essi si rivolgevano esplicitamente a tutto il pubblico capace di comprendere il greco, al di là dei limiti delle città-stato e delle leghe e fazioni contrapposte. Si trattava di esortazioni alla pace e alla concordia che facevano parte in sostanza del programma celebrativo delle feste: potremmo dire che esse accreditavano chi le pronunciava come "medico delle città".

Si potrebbe obiettare che, se i pazienti non guarivano o addirittura morivano tra atroci dolori (si pensi alla guerra del Peloponneso), si trattava non di medici, ma di ciarlatani. Secondo Aristofane, Platone e molti altri, la cura sofistica è addirittura all'origine della malattia stessa. Non siamo certo in grado di fornire qui l'esatta diagnosi del grave morbo che colpì la civiltà greca duemila cinquecento anni fa. Forse i sofisti sopravvalutavano il potere della cultura e dell'arte della parola quando pensavano che potessero guarire le città, e forse li sopravvalutava anche Platone quando pensava che potesse farle morire. A noi sembra importante soltanto cercare di cogliere la lezione di umanità che essi ci hanno lasciato.

§ 3.3. ☉Approfondimento. I generi dei discorsi pubblici nel V e nel IV secolo e la letteratura sofistica

Abbiamo visto nei paragrafi precedenti che l'arte del discorso pubblico svolgeva una funzione essenziale nella vita sociale delle città greche e in particolare di Atene. Del resto, se si considera che mancavano i giornali e gli altri mezzi di informazione e di intrattenimento a cui noi siamo abituati (a parte il teatro), ben si comprende che l'ascoltare un discorso fosse un momento di particolare interesse spettacolare e di particolare tensione emotiva per il pubblico.

Mancavano però mezzi di amplificazione sonora della potenza di quelli odierni – anche se non bisogna sottovalutare l'acustica sofisticata e suggestiva dei teatri, che talora aveva notevoli effetti spettacolari. Dunque l'oratore doveva sviluppare molte differenti capacità. Aveva infatti bisogno di una notevole capacità di dizione, di una notevole capacità di attrarre su di sé (con la gesticolazione, l'intonazione e le immagini toccanti del suo discorso) l'attenzione degli spettatori (che, rumoreggiando, avrebbero potuto facilmente disturbarlo), di una notevole memoria nel ricordarsi il discorso (infatti leggere parola per parola un testo scritto avrebbe impedito la gesticolazione e avrebbe fatto un'impressione negativa sul pubblico), e infine anche di una notevole capacità di improvvisazione (per adattarsi agli umori del pubblico). Tutto questo richiedeva l'apprendimento di svariate tecniche e un lungo esercizio nelle scuole dei retori e sofisti, dove gli allievi potevano imitare il modello ad essi fornito dalla recitazione del maestro.

Vediamo ora le diverse occasioni in cui i discorsi venivano pronunciati e i *generi* del discorso. Veniva chiamato **discorso deliberativo** quello pronunciato di fronte ad un'assemblea o ad un consiglio per convincere gli ascoltatori a prendere una determinata decisione. Questo genere di discorso è evidentemente di importanza capitale nella carriera del politico e del diplomatico, che è essenzialmente un *rhetor* (un oratore), come risulta anche dai discorsi inseriti nelle *Storie* di Tucidide. Beninteso, oltre alle occasioni in cui si dovevano prendere decisioni, c'erano diverse altre circostanze ufficiali in cui un politico doveva essere in grado di pronunciare un discorso di alto livello – si pensi all'**orazione funebre** (*epitaffio*), pronunciata da Pericle per i morti del primo anno della guerra del Peloponneso.

Ma l'oratoria non serviva solo alla politica: importante è anche il **discorso giudiziario**, che deve indurre i giurati a deliberare un certo verdetto, e che *argomenta pro o contro* una certa tesi. Ad Atene essi dovevano essere recitati direttamente dalle parti in causa (l'imputato si difendeva di persona e l'accusatore non era un pubblico ministero, ma un cittadino qualunque, che

intendeva chiedere un risarcimento per un danno o far punire un crimine); per questo, piuttosto che la professione di avvocato, si sviluppò la professione del *logografo*, che, esperto tanto nel diritto che nell'arte della persuasione, scriveva e vendeva discorsi giudiziari e assisteva l'accusatore o l'imputato.

Un genere abbastanza diverso era invece il *discorso d'apparato*, una specie di dimostrazione o esibizione (*epideixis*) delle sua capacità da parte di un maestro di retorica o di un sofista. In tale discorso esso faceva sfoggio di cultura, di intelligenza e di abilità di persuasione, per procurarsi clienti e discepoli. Anche questo discorso si prestava ad essere venduto manoscritto, sia per il suo interesse formativo e informativo, sia per il suo valore estetico.

Un particolare discorso d'apparato è il *discorso panellenico*, che è forse l'esempio più chiaro della sofistica e della retorica come "medicina delle città" (secondo la concezione di Protagora). Sappiamo per esempio che Gorgia scrisse, in occasione delle olimpiadi del 392, un *Discorso olimpico*; e inoltre ci è stato tramandato per intero il *Panegirico* del suo discepolo Isocrate, anch'esso scritto in occasione delle feste ginniche panelleniche: si noti che in tale occasione si dovevano sospendere le guerre tra le città e veniva istituita una tregua sacra. Tali feste erano anche occasione per i sofisti per farsi pubblicità e per vendere il loro sapere ad un pubblico proveniente da tutto il mondo di lingua greca: per esempio, il sofista Ippia (secondo il racconto di Platone) si recava ad Olimpia proprio per esibire le sue capacità intellettuali e le sue conoscenze scientifiche e tecniche. Il tipico contenuto di questi discorsi era naturalmente l'esortazione alla pace, alla concordia e all'unità dei greci contro i barbari in nome dei valori comuni.

Non bisogna pensare però che la sofistica e l'arte del discorso fossero collegate solo ai problemi giudiziari e politici, cittadini o panellenici che fossero. La curiosità intellettuale, l'amore per la cultura e per la bellezza, il gusto per la competizione e per l'esibizione sono cose che traspaiono da tutta la vita sociale, artistica, culturale e (aspetto non secondario) sportiva dei greci. L'insegnamento sofistico è anche finalizzato alla formazione dell'individuo nel suo complesso, come uomo pienamente sviluppato in tutti i suoi aspetti e le sue facoltà. Del resto una tale formazione culturale, come anche un gradevole aspetto fisico, erano anche apprezzati dal pubblico che ascoltava le orazioni giudiziarie o politiche e non mancavano di aumentarne l'efficacia.

Kalòs kai agathòs (bello e buono) è la formula che esprime l'ideale umano dei greci: in origine indicava gli aristocratici raffinati e colti (così come una volta gli aristocratici europei si autodefinivano *gentiluomini*), ma anche gli altri ceti, attraverso l'insegnamento sofistico, la cultura e la ginnastica, ambivano a questo traguardo.

Per questo, come si è detto, i sofisti insegnavano al pubblico dei nuovi ric-

chi tutte le diverse *scienze* sviluppatesi nel periodo precedente. Per questo, si badi bene, molto più che per finalità pratiche di tipo tecnico ed economico: a questo pubblico raffinato di solito non sta a cuore l'utilità immediata della conoscenza e la sua applicazione tecnica. Questi sono problemi che riguardano solo pochi specialisti. Piuttosto esso considera tanto la politica, quanto la cultura, la ginnastica e lo sport come attività (*praxeis*) proprie del tempo libero (*scholè*) del cittadino libero e benestante, in cui esso esprime di fronte agli altri la sua personalità, in cui esso occupa lo spazio che gli compete nei confronti degli altri, in cui esso recita la sua parte nel teatro della vita sociale.

La *praxis*, secondo l'illuminante analisi della vita sociale greca svolta da Hannah Arendt in *Vita activa* (Bompiani, 1989), comprende tutte le attività che *non* hanno come scopo la *sussistenza* o il *guadagno*, cioè le attività in cui l'individuo *afferma la sua personalità di fronte agli altri* e in cui *partecipa all'attività comune*: si tratta della politica, della guerra, dell'educazione dei giovani, del teatro, della cultura (che in buona parte consiste in audizione di discorsi e in discussioni). La *praxis* e non la *techne* (arte, professione, tecnica) è ciò che fa dell'uomo un vero uomo libero, *kalòs kai agathòs* e dotato di *virtù*, in competizione agonistica con i suoi pari. Il fine della competizione non è il guadagno ma la pubblica stima, il prestigio.

In questo contesto si capisce come la scienza e la cultura avessero spesso il senso di un gioco e, appunto, di una competizione: l'*eristica* era appunto l'*arte della contesa attraverso il discorso*, l'arte di confutare la tesi dell'avversario qualunque essa fosse. La lotta dialettica probabilmente aveva un fascino sui greci non inferiore a quella dell'agone sportivo.

L'origine dell'*eristica* è da rintracciarsi forse nella dialettica di Zenone: egli confuta gli avversari attraverso il paradosso, la riduzione all'assurdo delle loro tesi. Eguale è il procedimento dei maestri eristici: essi nella discussione costringono l'avversario a trarre dalle proprie tesi delle conseguenze assurde, in modo da confutarlo. Per avere successo in questo procedimento, essi però abitualmente giocano sull'ambiguità dei termini che esprimono la tesi da confutare, o inducono l'interlocutore a trarre deduzioni scorrette dalle sue premesse, ed è proprio per questo che la sofistica è stata poi considerata l'arte dei cavilli e dei trucchi verbali o logici.

L'*eristica*, ed insieme ad essa la stessa arte sofistica del discorso, per questi eccessi risultò ben presto screditata agli occhi dei benpensanti, come si vede dalle *Nuvole* di Aristofane. Perfino Socrate e Platone furono accusati di essere eristi. Essi in realtà facevano uso (come gli eristi) del *discorso breve*, cioè di un dialogo costituito da una serie di domande e di risposte, per cui un interlocutore A mostra ad un interlocutore B le conseguenze della stessa tesi iniziale di B e gli chiede il suo assenso (del tipo: "tu pensi che la giustizia

consista nel denunciare alle autorità chi commette un reato – Sì – Quindi è giustizia denunciare anche i propri genitori, se commettono un reato? – Sì” ecc.); proseguendo in questo procedimento A costringerà B ad ammettere che la sua tesi iniziale ha conseguenze assurde e a confutarsi così da sé. Ma Socrate e Platone consideravano i loro procedimenti conformi alle regole della logica e, a loro dire, rinunciavano ai trucchi logici e a travestire il “discorso debole” da “discorso forte”. Perciò, nella loro concezione, il fine non era la vittoria sull'avversario, ma il conseguimento della verità.

§ 4. I principali sofisti

Dei sofisti c'è rimasto veramente poco. Eppure colpisce l'attualità di molte loro tesi.

Quali ti sembrano più affini al modo di pensare di oggi?

§ 4.1. Protagora di Abdera: “l'uomo è misura di tutte le cose”

Protagora di Abdera (486-411) fu un personaggio assai vicino a Pericle, che gli fece scrivere le leggi della colonia panellenica di Turii. Tale colonia, come si è accennato, fu fondata per iniziativa di Pericle stesso nel 444, e, dato che alla sua fondazione parteciparono anche altri intellettuali innovatori del suo circolo (come lo storico Erodoto e l'architetto Ippodamo di Mileto), questo evento assumeva una particolare importanza per la cultura democratica di cui Atene era il centro, e Protagora risultava essere anche ufficialmente uno dei principali animatori di tale cultura. Nel 411 dovette fuggire da Atene sotto l'accusa di empietà, come già Anassagora. Di lui conosciamo i *titoli* di numerose opere, tra cui ricordiamo *La Verità* (o *Discorsi demolitori*), *Le antilogie*, *Sugli dei*, *Sul governo*, *Sulle virtù*, *Della condizione originaria dell'uomo* (in cui si narrava l'origine della civiltà). Per il resto, è noto solo attraverso frammenti e attraverso l'esposizione delle sue dottrine fatte da Platone, Aristotele e qualche altro.

Secondo il *Teeteto* di Platone, egli seguiva la dottrina degli *eraclitei*, e sosteneva perciò che tutto si muta e che la *sensazione* è la fonte di ogni conoscenza. Per lui ogni opinione è vera, poiché tutte le sensazioni sono vere per chi le prova. Se tutte le sensazioni sono egualmente vere, non sono però egualmente buone e utili; come si è detto, toccherà al sofista, medico del corpo sociale, di persuadere i cittadini a modificare le opinioni dannose in opinioni socialmente utili.

Il resoconto di Platone è confermato dal più celebre frammento di Protagora pervenutoci: “di tutte le cose è misura l'uomo. Di quelle che sono

in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono". #*Possiamo interpretare* così questa frase: l'uomo può orientarsi autonomamente nel mondo con la sua ragione.

Questa tesi coincide in sostanza con quella secondo cui tutte le opinioni sono vere.

Va più o meno nella stessa direzione anche quest'altra dottrina (riportata da Platone nel dialogo *Protagora*): le attitudini per le varie tecniche sono variamente distribuite tra gli individui, mentre **tutti** quanti possiedono **il senso della giustizia e dell'onore**, che sono i requisiti della società stessa. Dunque con l'affermazione secondo cui l'uomo è misura delle cose è connessa l'idea che tutti quanti gli individui siano arbitri non solo del vero e del falso, ma anche del giusto e dell'ingiusto. Questa affermazione, così risolutamente contraria alle varie autorità (del mito, della tradizione, dei nobili, dei sacerdoti e degli indovini ecc.) sembra anche collimare perfettamente con la concezione periclea della democrazia, in cui a decidere è l'opinione della maggioranza. La maggioranza poi era "*persuasa*" a opinioni "utili" da quei "medici dello stato" che erano i politici ateniesi, formati alla scuola dei sofisti. Platone nelle *Leggi*, dove condannerà fermamente la democrazia e la "teatrocrazia" di Atene (cfr. I § 2.3), contrapporrà altrettanto fermamente al detto di Protagora la sentenza secondo cui invece "Dio è misura di tutte le cose".

È significativa infine l'opinione di Protagora *sugli dei*: di essi *non si può dire né che sono né che non sono*, data "l'oscurità dell'argomento". Come si vede, il sapere sofistico abbandona le pretese del pensiero precedente, che aveva mostrato in molti casi l'ambizione di svelare la natura della divinità o il senso del mondo (Senofane ed Eraclito non avevano esitato a parlare di un dio reggitore della natura, Parmenide si era dichiarato ispirato da una dea, i pitagorici ed Empedocle avevano tentato di svelare il senso del mondo).

§ 4.2. Gorgia di Lentini: la parola come artificio

Gorgia, vissuto circa dal 490 al 390, nato nella piccola città di Leontini (oggi Lentini) in Sicilia, di cui fu ambasciatore ad Atene, come retore e insegnante di retorica girò per tutta la Grecia. Fu, tra l'altro, maestro dei celebri retori ateniesi Lisia ed Isocrate.

Secondo Gorgia, "la potenza del discorso sta nei riguardi dell'ordine dell'anima nello stesso rapporto della potenza dei farmaci nei riguardi dell'ordine del corpo".

Potremmo desumerne che **il discorso** – una creazione artificiale dell'uomo, nella quale i sofisti erano maestri – **produce l'ordine nell'anima** e stabilisce in essa un equilibrio. Certamente non c'è, tra i frammenti di Gorgia rimastici, una diretta rivendicazione dell'autonomia dell'ordine artificiale

umano rispetto all'ordine naturale e all'ordine divino (dei quali parlano le filosofie precedenti), ma ci pare chiaro che il testo citato vada in questa direzione: come attraverso l'artificio dei farmaci il medico riesce a dominare il corpo, assegnandogli l'ordine da lui voluto, così attraverso l'artificio del discorso il retore assegna all'anima l'ordine da lui voluto.

Egli ha cercato di mostrare la straordinaria potenza del discorso scrivendo "scherzi retorici" come *l'Encomio di Elena* e *L'apologia di Palamede*. Queste due brevi orazioni sono entrambe *finzioni letterarie*: non sono cioè destinate a essere dette in pubblico per perorare la causa di persone reali, ma sono discorsi di elogio di personaggi del mito.

Molto audace e paradossale è l'idea di fare l'encomio proprio di Elena, la donna che, abbandonando il legittimo consorte Menelao, fu la causa della mitica guerra di Troia. Elena secondo Gorgia non ha alcuna colpa, se fu persuasa dalle parole di Paride, perché la persuasione del discorso ha la capacità di persuadere l'anima, con la stessa necessità con cui la forza costringe il corpo. Quanto a Palamede, accusato da Ulisse di tradimento di fronte ai guerrieri greci, per dimostrare di avere avuto una vita encomiabile e di essere un grande benefattore dei greci, di tutti gli uomini, e anche dei posteri, Gorgia elenca le sue *invenzioni*, che hanno saputo "rendere la vita umana facile da difficile che era, e civile da incolta". Si tratta niente meno che delle "regole dell'arte della guerra", delle "leggi scritte, custodi della giustizia", dell'"alfabeto, strumento della memoria, delle "misure" e dei "pesi, comodi mezzi di scambio nei rapporti commerciali", del "numero, custode dei beni". Palamede sembra quasi la personificazione della capacità inventiva umana, della nostra capacità di costruirci un mondo artificiale razionale.

Secondo alcuni è uno scherzo o una parodia anche la sua opera non pervenutaci *Del Non Essere* (ma Aristotele ci ha riassunto le argomentazioni di Gorgia; cfr. frammento 3.a dei *Presocratici*). In essa Gorgia *riduceva all'assurdo* le tesi di Parmenide sull'Essere, cercando di dimostrare che "Nulla è; se qualcosa fosse, non sarebbe conoscibile; se fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile". Dato che Parmenide sostiene che solo il vero Essere è veramente conoscibile e coincide non con i dati sensibili, ma con il nostro pensiero, il sofisma di Gorgia, argomentato con sottigliezza, ne costituisce il paradossale rovesciamento: egli dunque usa contro il maestro dell'eleatismo quei procedimenti dialettici che Zenone usava a suo favore.

Secondo molti interpreti, non si tratterebbe di una parodia, ma di un'effettiva dichiarazione di scetticismo *nichilista: in tal caso proprio l'impossibilità di conoscere l'Essere farebbe risaltare l'importanza del discorso e del linguaggio come strumenti di persuasione del tutto autonomi dalla conoscenza della realtà oggettiva.

Dice infatti Gorgia nell'*Encomio di Elena* che “la parola è un gran dominatore, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere.” Dunque, “gli ispirati incantesimi di parole sono apportatori di gioia, liberatori di pena. Aggiungendosi infatti alla disposizione dell'anima la potenza dell'incanto, questa la blandisce e persuade e trascina col suo fascino. Di fascinazione e magia si sono create due arti, consistenti in errori dell'anima e in inganni della mente”. Le arti retoriche, dunque, per Gorgia hanno la stessa forza della fascinazione magica. Esse ci permettono di persuadere gli altri e di realizzare i nostri obiettivi con la seduzione, ma *senza far uso della violenza e della costrizione* (Cfr. ↓ Scheda 5).

SCHEDA 5 – La finzione letteraria come autoinganno consapevole in Gorgia

Il lettore non deve lasciarsi troppo influenzare dalle parole “errori dell'anima e inganni della mente”, e neppure dal fatto che, nell'*Encomio di Elena*, l’“arte magica” della parola è vista nei suoi usi malvagi (la seduzione di Elena da parte di Paride). Ci risulta invece che Gorgia stesso praticasse l’“arte di persuadere gli uomini ad adottare opinioni utili”, di cui parla Protagora: infatti, tra l'altro, fu ambasciatore di Leontini ad Atene, riuscendo ad ottenere l'alleanza degli Ateniesi per la sua città, e fu autore di un *Discorso olimpico*, che invitava i greci alla pace e alla concordia. Dell'utilità sociale della retorica per Gorgia ci testimonia anche Platone nel dialogo *Filebo*: “O Socrate, udii spesso Gorgia ripetere come l'arte del persuadere molto differisca da tutte le arti, perché essa rende soggetti a se stessa tutti gli esseri di loro spontanea volontà e non già con la forza, e come sia di gran lunga la migliore di tutte le arti” (*Filebo*, 58a-b).

Si può infine suggerire l'ipotesi che l'inganno e l'artificio, per uno scettico come Gorgia, siano un male solo qualora conducano ad azioni dannose, ma non siano un male in sé e per sé, non esistendo alcuna verità da conoscere obiettivamente. Infatti Gorgia nell'*Encomio di Elena* elogia anche le finzioni meravigliose prodotte dalla *poesia*, che fa anch'essa parte dell'arte della parola, e altrove esalta l'*arte della tragedia*. Lo si può vedere da questo passo di Plutarco (letterato e filosofo del I-II sec. d.C.): “Fiorì allora la tragedia e fu celebrata dai contemporanei come audizione e spettacolo mirabile, poiché creava con le sue finzioni e passioni ‘un inganno – dice Gorgia – pel quale chi inganna agisce meglio di chi non inganna, e chi è ingannato è più saggio di chi non è ingannato’” (*Frammenti dei presocratici*, Gorgia, 2S). Si tratta evidentemente dell'autoinganno consapevole per cui lo spettatore si immedesima nella creazione tragica. Si potrebbe dunque affermare che l'ordine artificiale creato dal poeta tragico appaia qui del tutto *autonomo* rispetto a qualsiasi ordine reale delle cose, della natura e dell'essere.

§ 4.3. ★Approfondimento: Prodicò e Ippia

1. Prodicò, nato a Ceo verso il 470-460, scrisse un libro *Sulla natura* e studiò anche il linguaggio, occupandosi delle *etimologie* dei nomi, nonché dei sinonimi e delle loro differenze, nel tentativo di stabilire un uso univoco e rigoroso dei singoli termini. Questo sofista insegnò per molti anni ad Atene, esercitando un'importante influenza. È probabile che Socrate, che ascoltò le sue lezioni, ne traesse l'esigenza di definire in modo univoco i termini e di cogliere il concetto che essi significano. I sofisti sono certo famosi perché usavano giocare sull'ambiguità delle parole per aver ragione degli avversari nelle loro dispute, ma è anche vero che proprio nel loro ambiente nasce l'esigenza di studiare il linguaggio per farne un uso rigoroso.

Prodicò tra l'altro sosteneva che gli uomini hanno *divinizzato* sia le forze naturali ad essi utili, sia gli inventori di cose utili. Per questo lo scettico Sesto Empirico (sec. II-III d.C.) lo enumererà, a torto o a ragione, tra gli atei (sulla concezione che Prodicò aveva della religione, cfr. § 5).

2. Un esponente veramente tipico della mentalità sofistica sembra poi **Ippia di Elide** (nato nel 443 circa e morto nella prima metà del quarto secolo). A sentire Platone, egli si vantava di essere dotto in tutte le scienze sia naturali, sia matematico-geometriche, sia retorico-politiche, e di aver ricavato grandi guadagni dalla vendita del suo sapere. Egli avrebbe avuto una straordinaria erudizione storica e sarebbe stato l'inventore di una tecnica per imparare a memoria testi lunghissimi (tecnica utilissima per chi doveva recitare discorsi in pubblico). Ippia si vantava di questa sua *polymathia* (=sapere molteplice), come pure della sua *polypragmosyne* (=abilità pratica molteplice) e, secondo Platone, sostenne una volta di aver egli stesso fabbricato tutti i vestiti che indossava e tutti gli strumenti e gli ornamenti che si portava dietro. Platone evidentemente insiste polemicamente sul suo carattere di spacccone. Comunque è chiaro che per lui le arti manuali, le conoscenze tecniche, così come i vantaggi e i guadagni da esse ricavati, non sono causa di imbarazzo o di vergogna, come per gli aristocratici greci, che disprezzavano il lavoro manuale e il commercio, ma piuttosto motivo d'orgoglio.

Ci risulta anche che una volta chiamasse i sapienti con lui riuniti per una discussione "concittadini per *natura* e non per *legge*" (così riferisce Platone nel *Protagora*). Se ne può trarre l'ipotesi che la concezione dei sapienti come *cosmopoliti*, cioè cittadini del mondo, accomunati dalla conoscenza della natura e dal metodo della discussione razionale, sia nata proprio in ambiente sofistico.

Ancora più chiara si delinea in Ippia l'idea che ***il sapere e le arti del suo tempo avessero in ogni campo sopravanzato quelle degli antichi***. Platone gli attribuisce questa opinione nel dialogo *Ippia Maggiore*, in cui lo dipinge avido di denaro e pieno di orgoglio per i suoi guadagni. Ironicamente Plato-

ne – che spesso lodava i severi costumi aristocratici del “buon tempo antico” – osserva che i sapienti di una volta erano così ignoranti e arretrati da non conoscere il valore del denaro, per cui insegnavano senza compenso ciò che sapevano... È interessante notare che Platone associa l'utilitarismo dei sofisti e la loro valutazione positiva del progresso tecnico al loro individualismo e alla loro sete di guadagno. Essi si presentano dunque come gli esponenti della cultura innovativa dei nuovi ricchi borghesi, portatrice di valori che sovvertono gli equilibri sociali tradizionali, destinata ad incontrare l'avversazione della cultura aristocratica e degli ambienti conservatori.

SCHEDA 6 – I dibattiti dei sofisti analizzati attraverso i frammenti:

1, sull'origine della religione; 2, su natura e legge; 3, sulla preferibilità della convivenza regolata dalle leggi alla convivenza senza leggi

Come si è visto nei paragrafi precedenti, abbiamo pochi elementi per ricostruire in modo soddisfacente il pensiero dei singoli autori. Tuttavia la cultura sofistica ha incontestabilmente lasciato una traccia rilevante anche là dove le voci dei singoli autori sono poco distinguibili, o in contrasto tra loro. Prenderemo adesso in esame tre problematiche la cui impostazione avrebbe influito in modo significativo sul pensiero occidentale: 1) quello dell'origine della religione, 2) quello del contrasto tra le norme della natura (*physis*) e le leggi o convenzioni della società (*nomos*), 3) quello della preferibilità del governo secondo la legge rispetto al governo arbitrario (in cui i governanti non sono vincolati dalle leggi). In mancanza di testi originali completi la ricostruzione di questi temi è naturalmente incerta.

1. L'origine della religione e l'invenzione degli dei.

Il primo dei tre problemi citati era già stato sollevato molto tempo prima da Senofane, che, come si è visto, asseriva che gli uomini tendono ad inventare gli dei a propria immagine; tuttavia questa affermazione suonava sì come una critica alla religione mitica tradizionale, ma in vista di una nuova teologia filosofica, monoteista e non più antropomorfica.

Consideriamo ora l'approccio sofistico al problema. Prodico (cfr. ↑ § 4) afferma che “il sole, la luna, i fiumi, le fonti e in genere tutte le cose che giovano alla nostra vita gli antichi le ritennero divinità per l'utilità che ne deriva” (*Frammenti dei presocratici*, Prodico, 5 B9). Egualmente egli riteneva che fossero stati divinizzati gli scopritori di ritrovati utili.

Critia, nel frammento del dramma *Sisifo* (attribuito anche ad *Euripide*) afferma (*F.d.p.*, *Critia*, 25b) che in un tempo lontano gli uomini vivevano allo stato selvaggio facendosi reciprocamente violenza; l'invenzione delle leggi e delle punizioni per i violenti limitò l'uso della forza, almeno in pubblico; ma solo

l'invenzione della religione e del timore degli dei, fatta da un uomo "ingegnoso e saggio", servì infine come spauracchio per i malvagi. "Facendo di questi discorsi, divulgava il più gradito degli insegnamenti, avvolgendo la verità in un finto racconto".

Tutti e due i frammenti, quello di Prodicò e quello di Critia, prendono in esame solo l'origine sociale della religione, ma non considerano nemmeno la questione *se* la divinità effettivamente esista e *che cosa* sia (temi nemmeno presi in considerazione dai sofisti). Per Critia si tratta proprio di "un finto racconto".

Protagora diceva: "riguardo agli dei non posso affermare né se sono né di che natura sono; perché molte sono le cose che me l'impediscono" (*F.d.P.*, Protagora, 12a); egli intendeva verosimilmente limitare la validità del nostro sapere al mondo visibile, al mondo dell'esperienza, e la sua posizione corrisponde a ciò che oggi chiameremmo *agnosticismo* religioso. Ma il filosofo scettico *Sesto Empirico* (180-220 d.C.) ci parla anche di vero e proprio *ateismo* riferendosi a Prodicò e Critia: evidentemente per lui chi sosteneva l'origine convenzionale-artificiale della religione aveva abbandonato la credenza nell'esistenza della divinità (cfr. *F.d.P.*, Critia, 25b). Ad ogni modo la presenza di atei nella cultura greca sofistica è confermata da Platone, che li vorrebbe messi fuori legge e, se irrecuperabili, puniti con la morte (cfr. *Il politico*, 309a, e *Le leggi*, 908b-e).

2. La contrapposizione tra *physis* (natura) e *nomos* (legge, convenzione).

Questo problema è tipico dell'età sofistica, che è consapevole – più di qualunque età precedente – del carattere storico, artificiale e convenzionale della società e della cultura, e delle differenze tra le diverse costituzioni statuali, i diversi popoli e le diverse mentalità, nonché tra le diverse fasi storiche dello sviluppo della società greca (cfr. in particolare quanto detto su Erodoto e Tucidide **1** § 2). Il problema potrebbe essere posto in questi termini: dato che "la maggior parte di quanto è giusto secondo legge si trova in contrasto con la natura" (*F.d.P.*, Antifonte, 44a), dobbiamo agire secondo quanto ci prescrive la *natura* o secondo quanto ci prescrive la *legge* (o meglio: *le* molteplici e mutevoli leggi o convenzioni)?

Il sofista Antifonte (loc. cit.) pensa che di fronte a testimoni valgano le leggi dello Stato, ma in privato si debbano applicare le leggi della natura, che non dipendono dalle opinioni. Questo rifiuto delle convenzioni sociali a favore dell'agire conforme alla natura *può parere* quasi una anticipazione di certe *concezioni naturalistiche, anarchiche o ecologistiche moderne*, tanto più che l'autore in un altro frammento insiste sull'*eguaglianza naturale* tra gli uomini. Un rifiuto molto severo della vita civile in nome del ritorno alla natura caratterizzerà ben presto il movimento dei *Cinici* (legato all'insegnamento di Socrate), che vedranno le convenzioni sociali come fonti di ingiustizia, inganno e in-

felicità, e predicheranno l'ideale della rinuncia a tutte le illusioni che ne derivano – alle ambizioni politiche, al desiderio di fama e di gloria, alla brama di ricchezza, alle pretese di sapienza (cfr. ↓ § 6.7).

Tuttavia il principio “agisci secondo natura” può avere un'interpretazione anche molto diversa: *Callicle*, personaggio del *Gorgia* (un dialogo di Platone) ritiene che non solo le leggi, ma **tutte le regole morali** siano un'**invenzione**, un **artificio**, di quanti sono per natura più deboli, meno intelligenti e meno coraggiosi, per impedire alle nature superiori di dominarli in base alla **legge del più forte**, che è la vera **legge di natura**. Secondo il racconto di Platone, Callicle è un avventuriero senza scrupoli e un politico senza alcun senso morale, che disprezza le masse a cui rivolge i suoi discorsi adulatori: per lui, come per il retore Polo, discepolo di Gorgia, il discorso serve essenzialmente a sedurre e dominare psicologicamente gli ascoltatori. È alle personalità più forti – cioè alle personalità dominatrici – alle personalità più intelligenti ed energiche che spetta *per natura* il potere. Dalla natura si dedurrebbe quindi l'ineguaglianza degli uomini.

Ma nella sofistica troviamo posizioni ancora più distanti da quella di Antifonte: ci sono quelli che non considerano nemmeno la possibilità che esista qualcosa di giusto “per natura”. Prendiamo *Trasimaco*, un altro esponente della sofistica più tarda). Costui ritiene che “**giusto è ciò che giova al più forte**”, nel senso che è il più forte che comanda e che stabilisce le leggi secondo il suo utile. Si noti che per lui “il più forte” non è necessariamente una persona precisa, ma è la persona o il gruppo (eventualmente può trattarsi anche della massa del popolo) che detiene il potere di comandare e di legiferare. Si può trarne la conclusione che Trasimaco pensasse che il giusto *per natura* non esista neppure, oppure sia inconoscibile o incomunicabile, ma esista solo *per convenzione*: l'unica giustizia di cui possiamo parlare è la legalità, la conformità alle leggi. Aristotele ci parla di un altro sofista, Licofrone, che considerava le leggi civili semplicemente come frutto di una specie di accordo o di *contratto* tra gli uomini (Socrate, inoltre, parlava di una specie di patto tra lui e le leggi della città – cfr. ↓, Scheda 9).

Nonostante la scarsità della documentazione rimastaci, forse si può dire che tra i sofisti prevalga il punto di vista di quanti preferiscono il vivere secondo la legge o convenzione a quelli che, come più tardi i Cinici, preferiscono la vita secondo natura. In ambiente sofistico c'è chi sostiene che la convivenza sociale regolata da leggi è superiore alla convivenza senza leggi e alla vita solitaria. Si legga questo passo di uno scritto anonimo del V-IV secolo, il cosiddetto *Anonimo di Giamblico* (*Ed.P.*, volume II, p. 1041).

Perché se tale è la natura degli uomini, che non possono vivere isolatamente, e si riuniron tra loro cedendo a un bisogno istintivo, e si sono ingegnati a trovare i mezzi per vivere e tutti gli artifici per render la vita più comoda, e

d'altro lato è escluso che possano convivere insieme senza leggi che regolino i loro rapporti (perché questo sarebbe per loro un danno maggiore che non sia la vita isolata), per tutti questi motivi inoppugnabili la legge e la giustizia debbono regnare tra gli uomini, né in alcun modo vanno rimosse da loro; ché sono ad essi legate saldamente per loro natura.

L'anonimo rovescia in sostanza il ragionamento dei fautori della natura: l'uomo, se agisce secondo la *sua* natura, che è quella di un essere *socievole* che inventa sempre nuovi *artifici*, accetterà che il suo comportamento sia regolato dalle leggi convenzionali della comunità.

3. *Alcuni sofisti sembrano anche anticipare l'idea moderna di contratto di Stato di Diritto.*

In effetti nell'Anonimo di Giamblico compare in modo abbastanza chiaro un altro tipico tema sofistico: *la preferibilità della convivenza sociale regolata dalle leggi alla vita senza leggi*, che vorrebbe dire restare sottomessi ad un potere arbitrario. La tirannide qui consiste nel governo senza leggi, arbitrario, non nella malvagità personale di chi comanda. L'importanza della riflessione sofistica sulla legalità è testimoniata ampiamente anche dai dialoghi di Platone: risale alla cultura sofistica il principio classico secondo cui *l'impersonale "governo delle leggi"* (in cui le leggi sono il principio supremo a cui *tutti* debbono obbedire) *è preferibile al "governo degli uomini", cioè al governo in cui l'obbedienza è dovuta a certi uomini in quanto persone singole*. Il problema tipico della politica, per esempio nel dialogo di Erodoto sulla miglior costituzione (citato ↑ nel § 2) e nella filosofia di Platone, era per i greci quello di *quali e quanti* uomini debbano governare: un monarca, un ristretto gruppo di aristocratici, la massa del *demos*? Ma nella cultura sofistica (secondo la testimonianza dello stesso Platone nel *Politico*) c'era chi si rendeva già conto che per stabilire quale sia il governo migliore è poco significativo chiedersi *chi* (o quanti) debbano essere i governanti, ma occorre chiedersi prima di tutto *come* essi debbano governare: il miglior governante è quello che agisce *in modo conforme alla legge*, seguendo dunque il criterio e le procedure *impersonali* della legge stessa e rinunciando ai propri criteri personali arbitrari. Questa idea sarebbe stata chiarita e sviluppata, nel mondo moderno, fino a diventare uno dei principi fondamentali dell'idea di *Stato di Diritto* e della filosofia politica *liberale*.

Quanto abbiamo appena detto conferma l'interpretazione generale della sofistica che abbiamo presentato: in questa corrente di pensiero c'è una forte coscienza del *carattere artificiale della società e della cultura umane e della loro autonomia* – in contrasto con quasi tutte le altre correnti del pensiero greco, che considerano l'ordine storico-sociale come dipendente dall'ordine ontologico, divino o naturale.

§ 5. Socrate, la ricerca ininterrotta della verità attraverso il dialogo come viva parola parlata

Socrate, che dialogava con tutti ed in qualunque circostanza, deliberatamente non scrisse nulla. La sua vita e la sua morte sono essenziali per comprendere la sua filosofia. Il suo messaggio, più che una precisa teoria, è un esempio di vita. Che rapporto c'è tra la sua vita e il suo insegnamento? Attraverso quali fonti possiamo conoscere Socrate? Che rapporto ha coi sofisti? Come si differenzia da essi?

§ 5.1. La formazione di Socrate in ambiente sofistico

Socrate nacque in Atene nel 470 o nel 469, e qui visse sempre; lasciò infatti di rado la città e solo per compiere il suo dovere di cittadino partecipando ad alcune campagne di guerra come *oplita*. Dall'appartenenza al corpo degli opliti si può desumere che avesse un reddito medio, forse medio basso, ma non infimo. Trascurò però il patrimonio familiare, e visse molto modestamente, perché dedicò tutta la sua vita alla discussione filosofica, esercitata non professionalmente, ma come passione e come missione, nelle case degli amici, nei “ginnasi” – che erano luoghi di pubblico incontro (cfr. ↑ § 1), nelle vie e nelle piazze di Atene. E i temi che dibatteva erano spesso in relazione con la vita quotidiana e con la crisi morale della città. Straordinariamente comunicativo, come ci riferiscono concordemente tutte le testimonianze storiche, ma al tempo stesso enigmatico e “diverso da tutti gli altri” (come è detto nell'*Apologia*), il suo fascino non era solamente intellettuale, ma emanava dal suo sguardo inquietante, dalla sua aria apparentemente svagata e dal suo stile di vita incurante delle convenzioni e delle meschinità. Personaggio conosciutissimo, fu oggetto degli attacchi di Aristofane contro gli intellettuali (cfr. ↑ § 2.7).

Da giovane studiò scienze naturali da Archelao, discepolo di Anassagora e, se dobbiamo prendere sul serio un'allusione ironica di Platone, seguì uno dei corsi di Prodicò sull'uso corretto dei termini, ma non quello da cinquanta dracme, bensì solo quello da una dracma. Frequentò poi sofisti, uomini politici, poeti e intellettuali di ogni tipo, e amava discutere di filosofia con chiunque. Tra i suoi interlocutori, o amici, ci furono **Alcibiade** e **Critia**. Il primo, ambizioso leader democratico, fu incriminato per empietà, accusato di aver partecipato alla mutilazione delle sacre statue di Hermes, e in seguito tradì Atene per Sparta. Il secondo era l'intellettuale sofistico – e poi tiranno aristocratico – di cui abbiamo parlato nel § 4.

Queste *conoscenze compromettenti* verosimilmente furono all'origine dell'accusa di empietà e corruzione dei giovani e poi della condanna a morte di

Socrate, avvenuta nel 399, in un momento cioè di grande tensione, poco dopo la restaurazione del regime democratico. Platone ci ha tramandato che avrebbe potuto avere salva la vita riconoscendosi colpevole, e che egli non volle farlo. E non volle nemmeno fuggire, perché ciò avrebbe significato sconfessare il proprio insegnamento morale e disobbedire alle leggi della città.

§ 5.2. Paragone tra Socrate e i sofisti

Per gli accusatori, come per Aristofane, Socrate non era diverso dai sofisti.

In realtà, mentre lo scopo degli scritti e delle orazioni dei sofisti era, come abbiamo già detto, *persuadere* il pubblico, avere successo ad ogni costo per guadagnarsi un compenso, quello di Socrate era piuttosto di *comunicare con gli altri, di fare una ricerca rigorosa in vista di una conclusione comune*. (Cfr. Scheda 10, in Schede su Socrate, in fondo al capitolo”).

Per questo, i discorsi di Socrate non erano *lezioni* o *orazioni*, ma botte e risposte, *dialoghi serrati*, per i quali non si faceva pagare.

Ma nonostante l'*eccezionalità della sua personalità* e nonostante il suo diverso atteggiamento verso la ricerca, bisogna dire che molti suoi temi e concezioni di fondo siano quelli del movimento sofistico.

Per prima cosa, accomuna Socrate ai sofisti l'idea che la *virtù sia insegnabile*. Benché Socrate abbia più di un legame con il partito aristocratico e rimanga per molti versi fedele alla tradizione religiosa, anche lui si oppone alla vecchia concezione aristocratica della virtù *innata* nei “migliori” (aristoi). Inoltre, per lui come per Protagora, ***la virtù si identifica con il sapere*** (come risulta nel dialogo *Protagora* di Platone), in contrapposizione con le idee aristocratiche tradizionali della virtù come *coraggio* e *capacità di comando*.

La conseguenza di questa idea sarà che ***il male lo si compie solo per ignoranza***. Anche questa conseguenza è accettata dai sofisti, sebbene per loro la *virtù* sia essenzialmente la *capacità di conseguire ciò che è utile*, una capacità tecnica, un “saper fare” – oggi si dice un “know how” – che può anche essere venduto, ricavandone un guadagno.

Socrate sostiene invece che ***“è meglio patire un'ingiustizia che compierla”*** (cfr. il dialogo *Gorgia* di Platone, 469b-c), dal che appare evidente che per lui la virtù e il bene non si riducono all'utile individuale immediato. Ciò non significa che Socrate predichi una morale del sacrificio, perché egli sosteneva che chi ha già la virtù non può subire alcun vero male. Si può senz'altro attribuire a Socrate l'idea che virtù, felicità e sapere siano la stessa cosa. Il saggio, nella conoscenza di se stesso e dei suoi limiti, vive dunque in armonia con se stesso.

L'affermazione che la virtù è sapere e il male si può compiere solo per

ignoranza ha fatto sì che la dottrina di Socrate sia stata spesso definita **intellettualismo etico*.

In secondo luogo Socrate aveva l'abitudine di chiedere “che cos'è” (*ti esti?*), “che significa?”, di ogni termine importante usato dai suoi interlocutori, invitandoli così a darne una *definizione*. Ciò sembra senz'altro in relazione con l'esigenza di Prodicò di un linguaggio il più possibile preciso ed univoco. Nei suoi dialoghi il punto di partenza spesso è dato da un'affermazione perentoria e data per indiscutibile del suo interlocutore. Egli *per prima cosa* lo costringeva a dare una definizione vera e propria del termine morale di questa affermazione (come la saggezza, la virtù, l'amicizia, il bello, il bene, la giustizia ecc.), rifiutando i semplici *elenchi di casi particolari* o gli *esempi*. Pretendeva cioè che si individuasse *ciò che hanno in comune* tutte le cose o le azioni che cadono sotto il concetto definito (per esempio: che cosa è in generale il bello, che cosa accomuna tutte le cose belle). Egli chiedeva cioè di elevarsi dalla materia particolare (l'esempio) alla forma universale (il concetto, cfr. ↓ § 6). Non si può considerare come definizione di bellezza un elenco di cose belle, o come definizione di santità un semplice esempio di azione santa – come pensava p. es. Eutifrone, interlocutore di Socrate nel dialogo omonimo di Platone – ma si deve indicare ciò che *sempre e in ogni caso* è bellezza, santità ecc.

Ottenuta dall'interlocutore tale definizione, solitamente Socrate la demolisce, mostrando che da essa nascono conseguenze assurde. Questo procedimento distruttivo ha qualche analogia con la dialettica di Zenone, o con i “discorsi doppi” con cui i sofisti, esaminando una tesi, ne consideravano gli argomenti a favore e quelli contro (cfr. ↑ § 3.2), mettendoli sullo stesso piano. Socrate provoca così un senso di sgomento in chi si aspetta subito dalla filosofia verità assolute. Mentre però nei sofisti la distruzione delle verità comunemente accettate serve ad esaltare il potere dell'arte della parola, cioè la merce che essi devono vendere, la demolizione delle *idee preconconcette* promossa da Socrate ha un significato di purificazione mentale e morale, è la premessa di una superiore presa di coscienza (su ciò torneremo). Lo scopo della discussione non è l'acquisizione di conoscenze oggettive utili, ma piuttosto *la comprensione di se stessi e dei propri limiti*. Con essa non si acquisisce in modo definitivo una virtù precisa, ma si entra in un cammino di *indefinito perfezionamento*.

Infatti se Socrate non ha un “know how” da vendere alla maniera dei sofisti, *non pare neppure mirare all'elaborazione di una teoria precisa e definitiva* – i dialoghi socratici sono spesso inconcludenti. Egli non si considera

INTELLETTUALISMO ETICO. Con questa espressione moderna si indica oggi la concezione secondo cui chi conosce realmente il bene, agisce bene, ed è impossibile compiere il male volontariamente. Socrate è un precedente importante di questo modo di pensare.

affatto *maestro* di verità nascoste come Pitagora e i pitagorici. Nell'*Apologia* di Platone nega di avere discepoli, e si paragona a un *tafano* che punzecchia con le sue critiche la città di Atene. Altrove proclama di non essere maestro di nessuno e di non aver dottrine proprie; con la sua tipica *ironia*, dice che, come la sua vecchia madre levatrice conosceva l'arte di far partorire i corpi, così lui, non essendo fecondo di idee, conosce però l'arte di far partorire le anime (o arte *maieutica*; cfr. il *Teeteto* di Platone).

La sua dunque è una *ricerca aperta*, che tende a un perfezionamento indefinito e che rifiuta la pretesa di fissare la verità in modo dogmatico. Questo spiega il rifiuto da parte di Socrate di definire il suo messaggio filosofico per iscritto. Egli, infatti, diversamente dai sofisti, ***non ci ha lasciato nulla di scritto***, e pensava (come riferisce Platone nel *Fedro*, 276a) che il discorso scritto fosse una specie di figlio bastardo di chi lo scrive, incapace di chiarire il discorso del padre senza il suo intervento diretto, e sempre sottoposto a fraintendimenti. Rifiutava dunque il nuovo medium della scrittura in nome della vivacità e della pienezza dello scambio orale.

È evidente che tutto questo pone a noi moderni particolari difficoltà di interpretazione.

Platone, suo discepolo, lo fa protagonista di quasi tutti i suoi dialoghi ed è la fonte di gran lunga più ricca sul filosofo. Tuttavia, dato che Socrate, morto per testimoniare la verità e la giustizia, è per lui la massima autorità morale, egli legittima le sue proprie teorie attribuendole al maestro (cosa che abbiamo già trovato nei pitagorici). Per fortuna altre fonti importanti (Aristotele e Senofonte) ci permettono di distinguere le idee esclusivamente socratiche da quelle platoniche. Il problema è affrontato nei dettagli nella Scheda 7 “La questione socratica”.

SCHEDA 7 – La questione socratica

Non avendo scritto nulla di suo pugno, Socrate ci pone problemi filologici e storici ancora più difficili dei filosofi precedenti. La sua personalità si prestava in effetti a una rapida mitizzazione: divenuto già da vivo il *simbolo della filosofia* (nel senso letterale di “amore per la sapienza”), la condanna a morte per empietà e corruzione dei giovani ne fece il primo grande *martire della filosofia* stessa. Poiché il tribunale che lo condannò era – come si è visto – democratico, il suo discepolo filo-aristocratico Platone ebbe buon gioco a presentare questa condanna come l'atto estremo della corruzione e dell'ingiustizia dell'odiato regime democratico, e come un risultato della confusione morale portata dalla cultura sofistica. Uccidere Socrate dal suo punto di vista voleva dire respingere la missione divina di purificazione spirituale di cui questi era incaricato. _____

L'opera di Platone (427-347) si svolse quasi tutta nel segno del culto del "maestro", culto che consistette prima di tutto nel farne il protagonista di tutti (o quasi) i *dialoghi* che il discepolo veniva scrivendo. Ciò è piuttosto paradossale se si pensa che il "maestro" sembrava non considerarsi tale e diffidava inoltre del discorso scritto.

I filologi dell'Ottocento sospettavano che Platone avesse attribuito al suo autorevole ispiratore buona parte *sue proprie* dottrine **metafisiche, sui fondamenti *trascendenti della realtà sensibile*, elaborate dopo la morte di esso. Questi sospetti si sono consolidati e si sono sedimentati in un'interpretazione saldamente argomentata e quasi universalmente condivisa, secondo la quale è nelle *opere giovanili* di Platone che troviamo ancora in qualche modo il Socrate "autentico", mentre in quelle *mature* troviamo il Socrate "di Platone".

All'origine di questa scoperta sta il fatto che tutte le altre fonti dirette, o comunque fortemente attendibili, danno un'immagine di Socrate piuttosto diversa da quella delle opere platoniche della maturità (cfr. anche Scheda 10 "Dialogo socratico e brachilogia" in fondo al capitolo).

Dunque, sulla base delle fonti diverse da Platone, si è giunti alla conclusione che *solo una parte* dei numerosissimi dialoghi platonici in cui Socrate è protagonista espongono effettivamente le dottrine di quest'ultimo. I dialoghi che ci hanno conservato il messaggio originario sarebbero quelli di argomento essenzialmente *morale* (che non espongono dottrine **metafisiche*), i quali di solito finiscono con una *conclusione negativa*, cioè con la confutazione di un preconcetto dell'interlocutore di Socrate. Viceversa Platone sviluppa in molte opere posteriori le sue proprie concezioni positive, non solo morali e politiche, ma anche metafisiche e fisiche, e continua ad attribuirle a Socrate.

Elenchiamo ora queste fonti alternative, inferiori a Platone per qualità e per quantità di informazione, ma necessarie per la nostra ricostruzione storica.

1. Senofonte (430-355). Assistette a molti discorsi di Socrate ma, partigiano degli aristocratici, ai tempi del processo di Socrate era in esilio, accusato di tradimento. Egli testimonia che Socrate non considerava possibile conoscere veramente la divinità né la natura profonda del cosmo e dell'Essere, e che perciò egli si interessava soprattutto di questioni morali e politiche (*Detti memorabili di Socrate*, Libro I, Cap. I).

Senofonte si occupava di questioni militari ed agricole e fu anche storico, ma quando parla di filosofia è assai superficiale e poco attendibile. Tuttavia almeno l'indicazione dei temi propri di Socrate non ha motivo di essere erranea.

2. Aristotele (384-322). Discepolo di Platone, che, pur non essendo un testimone diretto, è in genere uno storico della filosofia molto ben documentato. Egli afferma da un lato che i contributi filosofici di Socrate riguardavano principalmente la logica e la morale, dall'altro sostiene che la *dottrina delle Idee*

è il grande contributo filosofico di Platone. Si tratta della concezione per cui le Idee, o concetti universali, che illuminano la nostra mente, sono il vero Essere, più reale delle apparenze sensibili di questo mondo: questa è evidentemente una dottrina *metafisica, non logica o morale.

Sulla base di queste indicazioni di Senofonte e di Aristotele, si pensa che tra le opere di Platone quelle che di più siano utili per ricostruire la filosofia di Socrate siano appunto le opere giovanili, in cui non si parla ancora della dottrina delle Idee.

Un contributo specialistico alla conoscenza di Socrate è fornito da Aristotele su alcune precise questioni di logica: Socrate è presentato come lo scopritore dell'*universale*; cfr. § 6.

3. Aristofane. È una fonte ostile e sfacciatamente non obiettiva (cfr. 2.7). Poiché egli nella commedia *Le nuvole* (del 423), identifica Socrate con i sofisti, ciò ci permette di affermare che tale identificazione era plausibile per il grande pubblico ateniese. Del resto Platone, che in molti passi nega enfaticamente che Socrate abbia mai potuto veramente confondersi con i sofisti, nei suoi dialoghi giovanili gli attribuisce spesso idee di origine sofistica. Forse questa idea della *differenza* tra Socrate e i sofisti si è sviluppata nella mente di Platone nell'arco di alcuni anni per apparirgli solo in un secondo momento come un'*opposizione frontale*.

4. Un'ultima fonte su Socrate sono le poche dottrine rimasteci delle *scuole socratiche minori*, cioè di scuole di pensiero che si sono considerate la continuazione del pensiero socratico. Se i *megarici* erano particolarmente interessati ai problemi logici e la loro derivazione da Socrate ci può confermare il suo interesse per lo studio del concetto, i *cinici* e i *cirenaici* sembrano ispirarsi soprattutto al Socrate maestro di vita, contestatore dei preconcetti tradizionali e delle convenzioni sociali, contrario alla teoria sistematica. Probabilmente qualcosa dello stile di vita e di pensiero di Socrate è rimasto in queste due scuole, i cui esponenti avevano comunque scritto, tra le altre opere, proprio dei dialoghi socratici. Purtroppo abbiamo di loro solo modesti frammenti, mentre ci sono pervenuti in grandi quantità gli scritti dei socratici di tendenza aristocratica, cioè Platone e Senofonte.

Si provi a prendere in esame in particolare il pensiero e lo stile di vita anti-conformista e straccione dei *cinici* (è proverbiale il fatto che Diogene vivesse in una botte; comunque, cfr. ↓ § 7) e a confrontarlo con quelli di Platone e della sua Accademia, una scuola frequentata da giovani di idee aristocratiche (e verosimilmente anche di nascita aristocratica), con un severo curriculum di studi e con rigide norme di vita. Per i cinici la filosofia è una *scelta di vita* piuttosto che una teoria, mentre per il Platone della maturità è una missione divina cui si accompagna un *profondo sapere fisico e metafisico*. Considerando

che entrambe le correnti si rifanno apertamente a Socrate, è sorprendente quali diverse immagini del comune ispiratore ci siano arrivate: da una parte quella di un maestro di vita che fa una scelta di povertà e si autoesclude dal potere e dalle artificiose convenzioni della società, dall'altra quella di un sapiente spiritualmente purificato, che conosce l'ordine divino del mondo, e capace di restaurare il giusto ordine politico voluto dagli dei (cfr. ↓ Cap. 6).

Data l'incertezza della nostra documentazione, ci sembra arbitrario fare di Platone l'erede legittimo di Socrate e considerare i cinici eredi meno legittimi. Verosimilmente, la personalità di Socrate fu così ricca da stimolare idee e stili di vita diversi e anche opposti.

§ 5.3. Socrate oltre i sofisti. La sua “missione divina”: mostrare agli uomini i limiti del loro sapere e della loro virtù

Nell'*Apologia di Socrate* il giovane Platone ci riporta il discorso tenuto dal maestro davanti al tribunale.

Socrate narra ai giudici che un giorno il suo amico Cherefonte domandò all'oracolo di Delfi se esistesse al mondo qualcuno più sapiente di Socrate. L'oracolo rispose di no. Socrate allora, sorpreso dalla risposta del dio, sottopose ad esame tutti quelli che riteneva molto più sapienti di lui: uomini politici, poeti, specialisti nelle varie arti e tecniche, quasi per mostrare che il dio si sbagliava. In realtà tutti costoro risultarono competenti nella loro specialità, ma pieni di presunzione e di pretese infondate in tutto il resto, per cui egli dovette concludere di essere, rispetto a loro, davvero il più sapiente, *sapendo* almeno di *non sapere*. Socrate dichiara allora di aver compreso il senso delle parole dell'oracolo: ***sapiente è unicamente il dio, e fra gli uomini si avvicina alla sapienza chi riconosce la propria ignoranza.***

Da quel momento egli intraprende una lotta contro la falsa sapienza e la falsa virtù. Questa è per lui la sua “missione divina” a favore della città di Atene, i cui cittadini egli punzecchia con le sue critiche come un *tafano* che punzecchia un cavallo di buona razza ma incline alla pigrizia.

Per non venir meno a questa missione egli dichiara ai giudici, di essere disposto anche a morire sicuro che nulla di male può succedere all'uomo giusto né in vita né in morte, perché il suo destino è nelle mani del dio. Inoltre la morte non può essere un male.

E difatti, egli si chiede, cosa può mai essere la morte? Due sono le possibilità, risponde: o è un non essere più nulla e non provare più nessun sentimento, e in questo caso essa è simile ad un lungo sonno placido e sereno, non turbato neppure da sogni, o è il passaggio a un'altra vita in cui potremo ancora far uso della ragione, dialogando con i grandi uomini e le grandi donne del passato.

Condannato a morte, Socrate si rifiuterà di fuggire dal carcere, cosa che gli sarebbe stata abbastanza facile, per non violare le leggi della sua città e non tradire il senso del suo insegnamento (vedi Scheda 11 “Contratto fra le leggi e Socrate” – in fondo al capitolo)

Socrate inoltre si dice guidato dalla *voce interiore* di un *demone* (cfr. ↑ Glossario del Cap. 5, § 2.6) che lo trattiene quando può succedergli qualcosa di male, e che in ultima analisi *gli proibisce di fare qualcosa di ingiusto*. Per lui il vero male è commettere ingiustizia, ed è da questo che lo trattiene la voce interiore. La posizione di Socrate appare dunque quella di un riformatore morale, che invita i concittadini ad “aver cura della propria anima” (anche se, come abbiamo visto, dichiara di non sapere se esista per l'anima un'altra vita dopo la morte).

Dai dialoghi giovanili di Platone (che sono la fonte migliore del pensiero di Socrate, cfr. Scheda 7 “La questione socratica”) traspare dunque un messaggio positivo, cioè alcune positive *convinzioni di fondo*, di solito non dimostrate ma solo suggerite, che lo differenziano dai sofisti.

#Proponiamo questa sintesi del messaggio positivo di Socrate, anche sulla base della sua testimonianza di vita:

Non ci sono molte virtù separate, ma la virtù è una sola: il sapere, la consapevolezza delle ragioni del proprio agire (cfr. Scheda 8 “I ‘dialoghi socratici’ e il problema delle virtù”). Se la ricerca della verità morale attraverso il dialogo non ha mai fine, è perché l'uomo è in perenne tensione verso qualcosa di perfetto che sente dentro; anche se la voce interna – la coscienza morale – non ci dà un sapere ben definito e un sistema di norme rigido, ci dice però chi siamo e quali sono gli essenziali doveri verso noi stessi e verso gli altri. Per l'integrità della propria anima è meglio patire un'ingiustizia che commetterla. Infine la fedeltà alla propria città e alle sue leggi implica il dovere di criticare i concittadini per le loro deviazioni dalla giustizia (cfr. ★Approfondimento. L'ambivalenza di Socrate e l'eros).

§ 5.4. ★Approfondimento. L'ambivalenza di Socrate e l'eros

Che rapporto c'è tra Socrate e la cultura religiosa dell'aldilà?

Che rapporto c'è tra Socrate e la cultura della tragedia?

Che cosa rappresenta l'eros per Socrate?

A quanto ci riferisce l'*Apologia*, fu Socrate stesso che scelse di lasciarsi condannare a morte nel processo intentatogli, assumendo una posizione intransigente di rivendicazione della dignità e dell'importanza della

sua missione, e irritando così i giudici popolari; in seguito, in carcere, – sempre per non tradire la sua missione – rifiutò l'umiliazione della fuga e dell'esilio, propostagli dai suoi amici. Questo *martirio di un filosofo* avviene nel pieno della prolungata crisi dell'Atene democratica (404: definitiva sconfitta nella guerra del Peloponneso; 404-403: regime aristocratico dei Trenta Tiranni; 402: restaurazione democratica; 399: processo e morte di Socrate). Le tensioni tra le diverse classi sociali, i diversi partiti e le diverse culture, che – come si è visto – nell'età di Pericle venivano in qualche modo armonizzate, sono ora diventate distruttive. Sull'orlo del tracollo, la città *non tollera* più neppure la pacifica (ma pungente) critica del filosofo.

Socrate proclama il suo amore e la sua fedeltà costanti per Atene e per le sue leggi (nell'*Apologia*, e nel *Critone* – altro dialogo platonico; cfr. ↓ Scheda 9 “Il ‘contratto’ tra le leggi e Socrate” – in fondo al capitolo); respinge però la cultura sofistica e i valori dominanti, quali l'ammirazione per la retorica, per il sapere specialistico, per i grandi guadagni conseguiti grazie all'abilità e alla sapienza, per il successo di pubblico ecc. (cfr. p. es. *Protagora*, e *Ippia maggiore*; cfr. anche ↑ § 5.2 e ↓ e Scheda 10 “Dialogo socratico e brachilogia”).

Da un lato egli proclama il valore civile e politico (il valore per la *polis*) della sua missione di “tafano”, dall'altro afferma il fallimento della politica e della *polis* stessa, quando dice che chi agisce secondo assoluta giustizia nell'esercizio di funzioni pubbliche ad Atene non vive a lungo. Si noti che Socrate motiva nell'*Apologia* la sua sfiducia nell'azione politica con esempi che riguardano non solo il regime democratico, ma anche quello aristocratico dei Trenta Tiranni: in sostanza, la sua critica si indirizza contro Atene in generale, o forse contro la *polis* greca di tutta un'epoca.

Infine Socrate ***rimprovera gli ateniesi di “non prendersi cura della loro anima”*** (*Apologia*). Da un lato questo potrebbe essere semplicemente un invito a riflettere sulla *coerenza interna* delle proprie azioni, a conseguire il *rispetto di se stessi* e ad adottare la morale eroica secondo cui il vero male è solo commettere ingiustizia. Oppure potrebbe essere anche un richiamo a preoccuparsi del destino *trascendente dell'anima. L'ambiguità resta perché nell'*Apologia* Socrate considera impossibile sapere se la morte è semplicemente un annullamento dell'anima, una mancanza di coscienza, o la porta per un'altra vita, un aldilà, in cui regna una giustizia superiore.

L'*Apologia* sembra dunque animata da quella tensione tra gli opposti e da quella ambivalenza che abbiamo trovato nel mondo della *tragedia*. E anche qui, poiché Socrate non può e non vuole rinunciare al suo ruolo, l'unica via d'uscita è la morte. Differentemente che nella tragedia, però, la tensione tra gli opposti e la morte qui sono affrontate, secondo quanto ci è stato tramandato.

dato, con perfetto autocontrollo e *serenità*. Il filosofo e filologo Friedrich Nietzsche dirà che con Socrate finisce la cultura della tragedia.

Ad ogni modo la serenità e l'imperturbabilità di Socrate di fronte alla morte (#così come appaiono nella narrazione di Platone) non vogliono dire che la filosofia per lui sia totale rinuncia all'emozione, alla passione. Emozione e passione vengono elevate e trasfigurate nell'*eros*. L'uomo per lui è come il semidio Eros, figlio di Poros, dio degli espedienti e del guadagno, e di Penia, la miseria: come la madre, si sente sempre povero e bisognoso, e come il padre è curiosissimo, ingegnoso e intraprendente. Per spiegare il senso della sua ricerca senza fine, Socrate ci dice appunto che essa è mossa dall'*eros*. Per lui la filosofia (alla lettera "l'amore per il sapere") è tensione amorosa verso la bellezza ideale e verso la verità, che sono divine e irraggiungibili per l'uomo. Esso dunque è in perenne tensione tra ciò che in lui è animale e sensibile e ciò che invece è ideale e divino, e si può elevare dall'amore dei bei corpi, a quello delle belle anime, a quello delle belle azioni e delle belle leggi, a quello delle belle scienze fino a quello della "bellezza in sé" – ideale, divina (così Socrate dice nel *Simposio* di Platone – cfr. ↓ Cap. 6, § 4).

SCHEDA 8 – I “dialoghi socratici” e il problema della virtù

Nei primi dialoghi del giovane Platone, immediatamente successivi all'*Apolo-*
logia, (il *Carmide*, il *Lachete*, il *Liside*, il *Ione*, l'*Eutifrone*), quelli nei quali, secondo il parere più diffuso fra gli studiosi, l'autore riferisce essenzialmente il pensiero del maestro, i temi affrontati sono quelli relativi alle virtù più importanti: il coraggio, la prudenza, la pietà religiosa ecc. Proprio su questi argomenti Socrate pone al suo interlocutore la fatidica domanda *che cos'è?* Cos'è il coraggio? Cos'è la santità? Cos'è la saggezza?

Il tentativo stesso di definire le virtù prese singolarmente lo conduce ad affermare che non esistono in realtà tante virtù diverse e distinte, ma che *una sola è la virtù* e che *la virtù è sapere*, consapevolezza delle ragioni del proprio agire. Nel *Lachete* Socrate, prendendo in esame il coraggio, mostra come sia impossibile definire coraggioso un comportamento che non sia nel contempo prudente e giusto. Non si può certo definire coraggioso un uomo che compia un gesto sconsiderato o un atto di violenza. Nell' *Eutifrone*, prendendo in esame quella virtù fondamentale per il cittadino greco che è la “pietà religiosa”, egli mostra come la santità non si possa ridurre, come vorrebbe Eutifrone, all'arte che regola lo scambio di benefici fra l'uomo e gli dei; per questa via si finirebbe infatti per mettere gli dei ad un livello più basso di quello di molti uomini, i quali non si lascerebbero corrompere così facilmente. La

conclusione sottintesa del dialogo è che neanche la pietà può essere definita come una virtù a sé, diversa dalle altre, e ribadisce indirettamente l'unità della virtù.

La virtù per Socrate-Platone è, come abbiamo già detto, essenzialmente sapere, ovvero consapevolezza delle ragioni del proprio agire. Virtù non è seguire acriticamente le norme consuetudinarie, è rendersi conto delle ragioni per cui si agisce in un certo modo. Chi non ha raggiunto questa consapevolezza può lasciarsi facilmente ingannare dalle apparenze e confondere i veri beni con i beni apparenti. Colui che sa invece, è capace di fare correttamente i suoi conti ed evita di affidarsi agli impulsi del momento per indirizzarsi a quei veri beni che sono stabili e non si accompagnano a nausea e pentimento. Solo l'ignorante non è in grado di compiere una valutazione corretta. La logica conclusione è che solo l'ignorante può fare il male.

Possiamo osservare come la morale di Socrate, quale emerge dai primi dialoghi di Platone, appare come una morale dell'*autonomia* (esclude qualsiasi autorità esterna), una morale che, in linguaggio moderno, potremmo definire laica, in quanto non legata ad una specifica religione né all'idea di premi e castighi ultraterreni.

L'identificazione fra virtù e sapere pone per altro alcuni difficili problemi. Chiaramente non c'è in Socrate-Platone l'idea, che sarà propria della morale cristiana, secondo cui fare il bene richiede uno *sforzo di volontà*, ovvero uno sforzo che consenta di far trionfare i valori superiori e più nobili sui piaceri e gli interessi immediati. Lo stesso termine corrispondente al nostro "volontà" è assente in questi dialoghi. Ma forse alla parola sapere Socrate-Platone attribuiva un significato molto esteso e comprensivo: non è vero sapere quello che non ha la forza di imporsi.

Ancora un altro problema pone a noi la morale socratica: l'affermazione secondo cui *la virtù è felicità*, ovvero l'uomo virtuoso è felice. In realtà noi potremmo facilmente obiettare che l'uomo giusto può benissimo anche essere sfortunato e venir colpito da gravi sventure. Secondo la visione morale cristiana virtù e felicità nell'al di là ad opera di un Essere onnipotente, onnisciente, ottimo. Ma Socrate non è affatto su questa lunghezza d'onda: egli si dichiara felice anche nel momento dell'ingiusta condanna a morte. Bisogna concludere quindi che per lui quello che conta è solo ed esclusivamente la consapevolezza di aver agito secondo coscienza. Di altro egli dichiara di non avere bisogno per essere felice.

§ 6. Il Socrate di Aristotele: l'universale e il concetto

C'è anche un altro versante di Socrate, l'interesse per la logica. Quali sono le sue scoperte?

Aristotele, nei resoconti sulla filosofia precedente contenuti nella sua *Metafisica*, ci ha presentato Socrate (che abbiamo visto fin qui essenzialmente come filosofo morale) come lo scopritore dell'**universale** e del **concetto**.

Per Aristotele, come per tutta la filosofia classica greca, il *concetto* è l'*essenza necessaria* delle cose, ciò per cui non possono essere diversamente da come sono. Il concetto è ciò che si sottrae alla diversità o al mutamento dei punti di vista o delle opinioni, perché si riferisce alle caratteristiche costitutive dell'oggetto stesso, che non vengono alterate da un mutamento di prospettiva. Per esempio, il concetto di "animale", l'essenza dell'animale, l'animalità, consiste nella sensibilità, nella capacità di muoversi da sé e nella capacità di nutrirsi e riprodursi, e compiere queste operazioni è necessario e sufficiente per essere animali.

L'*universale*, poi, è una caratteristica che una serie di esseri *particolari* di qualunque tipo hanno in comune, e che costituisce l'essenza necessaria di tutti quegli esseri, distinguendoli, sotto quell'aspetto da tutti gli altri. L'universale "animale", per esempio, è comune ad esseri particolari come il pitone, lo scarafaggio e l'elefante, ed è una caratteristica della loro essenza necessaria, del loro concetto, che li differenzia dalle piante o dalle pietre.

In questo contesto Aristotele attribuisce a Socrate il merito di aver scoperto "il **ragionamento induttivo** e la **definizione dell'universale**, due cose che entrambe riguardano il principio della scienza" (*Metafisica*, XIII, 4, 1078 b). Quindi Socrate ebbe, secondo Aristotele, un ruolo chiave nello sviluppo della logica, che studia appunto i principi che regolano le procedure di qualunque discorso scientifico rigoroso. Lo stesso merito viene a Socrate attribuito da Senofonte: Socrate ha mostrato come il ragionamento induttivo porti alla definizione del concetto.

Che cos'è dunque il *ragionamento induttivo*? L'induzione, secondo Aristotele, è il *procedimento che porta dai particolari all'universale*. Per esempio, esaminando diversi animali uno per uno, scopriremo che tutti gli esseri che hanno sensibilità e che si muovono da sé, sono *anche* capaci di riprodursi. Dall'esame della serie dei casi particolari esaminati, arriveremo alla conclusione che tutti gli animali, a livello universale, sono sensibili e sono *insieme* capaci di movimento e riproduzione. Sensibilità, automovimento e riproduzione fanno dunque parte dell'essenza necessaria e universale degli animali, costituiscono il concetto di animale.

Resta da chiedersi come si inserisca questa riflessione *logica* sul concetto, sull'universale e sul ragionamento induttivo da parte di Socrate nel complesso della sua problematica filosofica, al cui centro c'è la voce della coscienza. E nei dialoghi socratici del giovane Platone non pare proprio che Socrate arrivi all'universale attraverso il ragionamento induttivo. Inoltre è proprio Aristotele che afferma che Socrate si è occupato essenzialmente di concetti *morali*. Il "tafano" forse è stato portato a questi argomenti dalla sua curiosità per il funzionamento del discorso razionale.

§ 7. Le scuole socratiche minori: il socratismo come esperienza vissuta per i cinici ed i cirenaici e l'eleatismo dei megarici

Chi ha raccolto l'eredità di Socrate?

Che alternativa si pone alla filosofia della polis dopo la morte di Socrate e dopo la perdita dell'autonomia delle città greche?

Sono chiamate **scuole socratiche minori** alcune correnti di pensiero derivanti da discepoli diretti di Socrate, le quali, differentemente dalla scuola platonica, hanno incontrato un minor favore ed interesse nella cultura antica, per cui sono conosciute solo in modo molto frammentario. Probabilmente molto dello stile di vita e di pensiero di Socrate è rimasto in queste scuole, i cui esponenti avevano comunque scritto, tra le altre opere, proprio dei dialoghi socratici. Abbiamo di loro solo modesti frammenti, mentre ci sono pervenuti in grandi quantità gli scritti dei socratici di tendenza aristocratica, cioè Platone e Senofonte.

La scuola di Mègara fu fondata da **Euclide di Mègara** (che fu tra i discepoli presenti alla morte di Socrate). Essa sviluppa idee socratiche ed eleatiche: secondo il suo insegnamento, il Bene, la cui conoscenza tanto stava a cuore a Socrate, è l'Essere, cioè l'Uno, che è anche, conformemente all'insegnamento parmenideo, una realtà soprasensibile. Ma la verità non è solo inattingibile coi sensi, come per gli eleatici; addirittura, anche semplicemente predicare qualcosa con una proposizione è logicamente impossibile. A questo proposito, il megarico Stilpone (fine del IV secolo) sosteneva che è impossibile attribuire un predicato al soggetto e dire, per esempio, "il cavallo corre". Infatti l'essere del cavallo e l'essere-in-corsa sono diversi e non possono essere identificati. Per loro, dunque, la conoscenza umana (se mai esiste) è essenzialmente paradossale. Celebre il paradosso megarico del mentitore: ***quando dico "io mento", mento o dico il vero?***

Come la logica megarica contestava la predicazione, rendendo impossibile la comunicazione, così la morale megarica rifiutava il mondo e la società, proclamando l'assoluta autosufficienza del saggio. Come l'Essere-Bene, anche la Virtù che aspira ad esso è assolutamente unitaria e indivisibile, non distinguibile dal Sapere, e non ha nulla a che vedere con le capacità tecniche utilitarie dell'uomo comune.

I **cinici** e i **cirenaici** sembrano ispirarsi soprattutto al Socrate maestro di vita, contestatore dei preconcezioni tradizionali e delle convenzioni sociali, contrario alla teoria scritta sistematica.

Il movimento cinico si sviluppò ad Atene ed altrove per un paio di secoli ed ebbe anche una ripresa in età romana. **Antistene**, discepolo diretto di Socrate, è il loro caposcuola, ma il più popolare tra loro è piuttosto **Diogene** (nato a Sinope e vissuto tra il 410 e il 323). **Come Socrate, i cinici disprezzano la ricchezza, il potere e ogni forma di conformismo e d'ipocrisia** (l'eleganza, le mode, le belle maniere, i pregiudizi sociali). Per vivere secondo natura rinunciano ad ogni comodità (come Diogene che viveva nella proverbiale botte) e ignorano qualunque norma sociale.

Per realizzare concretamente il loro ideale, l'autosufficienza (*autarchia*) del saggio, riducono radicalmente i loro bisogni, limitandoli a quelli naturali primari. Per loro, dunque, la filosofia è una *scelta di vita* piuttosto che una *teoria*.

I cinici contestavano da "*cittadini del mondo*" le convenzioni sociali e vivevano "*secondo natura*", poveramente e semplicemente. Rifiutavano ogni tipo di sapere scientifico organizzato, ritenendo che il saggio, raggiunta la conoscenza intuitiva del bene, non abbia bisogno di nulla, se non di "vivere in società con se stesso", libero dalle passioni del corpo e dai desideri artificiali indotti dalla società.

Anche la scuola cirenaica, fondata da **Aristippo di Cirene**, disprezzava il sapere sistematico: la saggezza per i cirenaici consiste nella capacità di conseguire il *piacere sensibile*, seguendo la natura, evitando di cadere nell'inganno delle convenzioni e dei pregiudizi e altresì di cadere vittima del timore degli dei e della morte.

Socrate, come sappiamo, raccomandava di "aver cura dell'anima", per cui potremmo dire che per lui la *felicità* era essenzialmente armonia dell'anima con se stessa, armonia che nasce dall'accordo con i buoni e con i sapienti e dal rispetto per la giustizia. **La felicità è invece per Aristippo il piacere**, così come si manifesta nella singola sensazione, cioè il piacere provato attualmente dal soggetto. Si noti tuttavia che anche questa dottrina morale

non si discosta molto dalla morale greca della moderazione e dell'autocontrollo, che abbiamo incontrato già nel primo capitolo con i sette sapienti (I Cap. 1, § 6). Infatti anche Aristippo ritiene che *per ottenere il piacere si debba imparare a "possederlo", a controllarlo, non a esserne contenuto*. "Posseggo, non sono posseduto", diceva Aristippo, che insegnava a non rimpiangere il passato, a non tormentarsi nell'attesa del futuro, a non desiderare un piacere maggiore di quello che l'attimo presente può offrire e, in genere, a non lasciarsi dominare dai desideri eccessivi.

Anche qui l'interesse per la vita pubblica è venuto meno. E qui, per la prima volta, troviamo una donna in funzione di caposcuola: si tratta di Arete, figlia di Aristippo.

§ 8. Conclusione. La crisi politico-culturale di Atene dopo la morte di Socrate

Come si è visto in questo capitolo, le scuole di derivazione socratica si sono andate sviluppando in diverse direzioni: quella cinica ha rappresentato una specie di contestazione *morale* da un punto di vista *cosmopolitico e naturalistico* all'ordine della polis ed alla società umana in genere, quella cirenaica un ripiegamento individualistico sul piacere, mentre quella megarica ha dato un'interpretazione eleatica paradossale dei concetti etici di Socrate.

Anche Platone svilupperà per molti versi un'interpretazione eleatica: per lui le *idee morali*, di cui si interessa Socrate, appartengono ad una realtà superiore al nostro mondo sensibile, quello dell'*Essere Intelligibile Ideale*; egli inoltre sosterrà che la vera speculazione filosofica è legata ad un'ispirazione superiore, divina, e criticherà duramente i principi dell'ordine autonomo della polis democratica, abbozzati dai sofisti. Per lui, l'"opinione dei più" (noi diremmo: il principio di maggioranza) non ha nulla a che fare con l'idea di giustizia in sé, e non l'uomo, ma la *divinità*, è la *misura di tutte le cose*. Nel pensiero del V secolo, e soprattutto nella cultura dell'Atene di Pericle, da Anassagora a Socrate, il filosofo appare come un *indagatore autonomo della verità*; esso diventerà invece, soprattutto per il Platone più tardo, il *legislatore divinamente ispirato della città*, l'interprete privilegiato dell'ordine divino di tutto l'Essere. L'uso corretto della ragione sarà collegato con la purificazione dell'anima dalle passioni.

Il momento in cui si generano questi due diversi sviluppi – la filosofia come rifiuto della politica, o come estraneità rispetto ad essa (cinici e cirenaici) e la filosofia come autorità superiore all'ordine della polis (Platone) – è quello *del processo e della morte di Socrate*. Si tratta di un episodio si-

gnificativo del declino dell'ordine democratico della città di Atene, in un periodo di guerre civili e di tensioni di ogni tipo, e di un sintomo della sua progressiva *incapacità di integrare* ed assimilare culture diverse e classi sociali diverse, come aveva fatto nell'età di Pericle. A partire dal IV secolo le polis greche dovranno affrontare la minaccia rappresentata dalla monarchia macedone. Comincerà la loro *decadenza politica*, e verrà svalutata progressivamente e poi abbandonata dall'opinione pubblica greca l'idea dell'autonomia dell'ordine della città, ed in generale dell'ordine artificiale prodotto dall'uomo rispetto all'ordine naturale o divino delle cose. Alla fine di questo processo troviamo la divinizzazione dei sovrani come prassi normale dei regni alessandrini.

Schede su Socrate

SCHEDA 9 – Il “contratto” tra le leggi e Socrate

☛ *scheda da collegare al Cap. 5, § 9 e al dialogo Il Critone.*

Nel dialogo *Critone* Platone ci mostra Socrate in carcere che spiega a un fedele amico (Critone appunto) perché egli non voglia fuggire e sottrarsi all'esecuzione capitale. Non le leggi di Atene, ma gli uomini sono responsabili della sua ingiusta condanna, ed egli non vuole fuggire per non dare un esempio di disobbedienza alle leggi, che sono la condizione di ogni civile convivenza. Disobbedire al loro comando significa violare un libero contratto tra lui, le leggi stesse e la città come istituzione, che in pratica lo hanno fatto nascere e allevato in quanto cittadino. Una volta divenuto adulto e conoscendo sufficientemente le leggi, semplicemente col passare la sua vita ad Atene egli ha mostrato di aver liberamente accettato il contratto. Inoltre contro di esse avrebbe potuto usare in precedenza la persuasione e non il sotterfugio (Socrate allude al fatto che egli aveva avuto l'opportunità di discolarsi nel processo, e forse anche al fatto che era stato sorteggiato per partecipare alla *Boulé*, in cui erano elaborate le proposte di legge). Analizziamo e interpretiamo queste affermazioni. In esse si ammette che **1)** le leggi in generale e il rispetto della legalità sono necessari per la convivenza umana; **2)** il cittadino è fatto nascere, allevato e, insomma, reso quello che è dalle leggi; è quindi un essere artificiale, un prodotto della società; **3)** nell'Atene democratica questa “produzione” del cittadino da parte delle leggi gli lascia altresì la libertà di dare il suo consenso o no ad esse, o di “persuaderle” – con il dialogo – a modificarsi; **4)** tra il cittadino e le leggi (e cioè tra il cittadino e lo Stato stesso) c'è un patto, un contratto vincolante in senso generale, le cui conseguenze vanno accettate

non solo quando sono utili al singolo, ma anche quando non lo sono; **5**) la legalità è un valore in sé e bisogna obbedire alle leggi anche quando, nel caso specifico, gli uomini (cioè i governanti o i giudici) che devono applicarle sono ingiusti. Come si vede, si tratta di una concezione molto differente da quella della superiorità del diritto di natura sulle leggi convenzionali, sostenuta da Antifonte e da altri sofisti (cfr. Cap. ↑ Scheda 6). Abbastanza simile invece a quella sofistica dell'artificialità della giustizia e a quella platonica del "governo degli uomini e governo delle leggi" (cfr. ↓ Cap. 6, Scheda 25). Ma soprattutto essa anticipa (embrionalmente) tesi moderne: si pensi al *Contratto sociale* di Jean Jacques Rousseau (1712-1778), uno dei padri spirituali della Rivoluzione Francese. Non sappiamo fino a che punto il *Critone* rifletta le idee di Socrate e fino a che punto sia invece un'elaborazione successiva di Platone. In ogni caso Platone abbandonerà queste tesi nelle opere successive e, contro l'idea del contratto, difenderà l'idea di uno Stato fondato dall'autorità divinamente ispirata del re-filosofo (cfr. ↓ Cap. 6, § 6).

SCHEDA 10 – Dialogo socratico e brachilogia

☛ *da collegare a Cap. 5, § 6 e con il Cap. 6.*

I discorsi dei sofisti erano, in quanto lezioni e orazioni rivolte da un maestro a un pubblico, dei *monologhi*, mentre quelli di Socrate, in quanto discussioni in cui gli interlocutori accettavano di mettersi in questione, erano *dialoghi*. Il "dialogo socratico" divenne ben presto un *genere letterario*, impiegato fin dall'inizio del quarto secolo dai seguaci di Socrate, ed esso fu per secoli – essenzialmente per la suggestione straordinaria esercitata dalle opere di Platone – una delle forme espressive tipiche della filosofia. Della letteratura dialogica del IV secolo ci sono pervenuti solo i numerosissimi e geniali dialoghi di Platone e i modesti *Detti memorabili di Socrate* di Senofonte.

Il lettore immaginerà forse queste opere come una specie di resoconto di una "tavola rotonda" nella quale diverse persone discutono liberamente su un problema dato. In effetti alcuni dialoghi di Platone hanno una struttura più o meno di questo tipo, come il bellissimo *Simposio* (che riferisce una discussione che si svolge durante una serata passata a bere insieme, secondo il costume greco), il *Protagora*, il *Gorgia* e l'*Eutidemo*. Tuttavia bisogna sottolineare che il procedimento tipico di Socrate – secondo le versioni di Platone e di Senofonte – era il dialogo a due detto *brachilogia* (discorso breve). Si tratta di *una serie di domande brevi* rivolte da chi conduce il dialogo al suo interlocutore, per verificare *insieme* la fondatezza di una opinione espressa di solito da quest'ultimo.

Quello che conduce l'indagine mette l'altro di fronte alle *conseguenze* di quanto afferma, chiedendogli più o meno: se è come tu dici, allora non dovrai accettare anche quest'altra affermazione? oppure: se è come tu dici, quali di queste possibili conseguenze ritieni necessarie? Di risposta in risposta, la brachilogia di solito si conclude quando si giunge a una conclusione assurda, impossibile, che non può essere accettata dall'interlocutore (*reductio ad absurdum*). Il procedimento socratico dunque si presenta come una trasposizione dialogica dei paradossi di Zenone e delle confutazioni che i sofisti facevano delle tesi avverse. Lo scopo di Socrate era, come si vede nel § 6 del Cap. 5 e nella Scheda 8 sui "dialoghi socratici", la demolizione delle false certezze dei suoi interlocutori su importanti concetti morali, e avveniva attraverso il dialogo evidentemente per *far partecipare* l'interlocutore stesso a tale opera di demolizione. Seguono più o meno questo schema definizione-demolizione *l'Eutifrone*, il *Lachete*, il *Carmide*, il *Liside*, il 1° libro della *Repubblica* e diversi altri dialoghi del *periodo giovanile* di Platone. Tuttavia la brachilogia viene usata spessissimo da questo filosofo, anche all'interno di dibattiti *con molti interlocutori* e con *tesi incrociate*, come nel *Protagora* e nell'*Eutidemo*. Capita così che i personaggi si scambino i ruoli di confutatore e di confutato, impiegando a turno il procedimento brachilogico.

Tuttavia nelle *opere mature* di Platone, in cui egli espone le sue dottrine sulla vita ultraterrena delle anime e sul mondo trascendente delle idee, la brachilogia perde progressivamente significato e incisività, le domande diventano *domande retoriche* e le risposte dell'interlocutore esprimono quasi sempre solo consenso e ammirazione. Si tratta qui non più di ridurre all'assurdo la tesi dell'interlocutore, ma di sviluppare sistematicamente e dimostrare la tesi enunciata dal protagonista, cioè da Socrate.

Secondo quasi tutti gli interpreti questa modalità non è quella che storicamente fu di Socrate, ma è quella dello scrivente, cioè di Platone. Nelle opere più tarde la forma dialogica si mantiene ancora, ma si svuota quasi del tutto di senso. Il caso limite è costituito dal *Timeo* e da *Le leggi*, che sono in realtà dei veri e propri *trattati*, in cui l'esposizione prosastica monologica ha quasi del tutto sostituito il dialogo. È significativo che in queste due opere Socrate non sia più nemmeno presente.

SCHEDA 11 – Una ripresa attuale di Socrate: l'etica del dialogo e della ragione

☛ *da collegare al Cap. 5, § 6.*

Nella Scheda 10 "Dialogo socratico e brachilogia" viene mostrato che la bra-

chilogia (il “discorso breve” a domande e risposte) non è solo procedimento teorico per confutare o dimostrare. La brachilogia e il dialogo in genere sono anche, per Socrate, una pratica di vita, un momento di comunicazione e di scambio tra persone: entrambi gli interlocutori devono *dare il loro consenso ad ogni singolo passaggio*. Il procedimento è razionale e presuppone un'eguale razionalità (e quindi un'eguale dignità) degli interlocutori: si tratta di dare il proprio consenso ad argomentazioni necessarie, non di lasciarsi persuadere da un “discorso lungo” di tipo sofistico – cioè da un'elaborata orazione, che per convincere il pubblico fa uso non solo di argomenti razionali ma anche di sollecitazioni emotive, e che non dà modo all'uditore di verificare i singoli passaggi logici. Né troviamo nel “discorso breve” un qualunque richiamo all'autorità o alla fede nei miti, vecchi o nuovi (come quelli che più tardi Platone stesso inventerà per i suoi lettori)

Il “discorso lungo” si fondava su di una divisione permanente di ruoli tra l'*esperto* e il *pubblico*. L'esperto, cioè l'oratore sofistico, o l'oratore politico da lui formato, possiede il sapere e l'abilità retorica, e detiene in pratica il monopolio della *capacità di proporre* qualcosa al pubblico. Il pubblico non ha possibilità di iniziativa: può solo assentire o dissentire – e cioè andare ad ascoltare un altro maestro sofista o votare per un altro uomo politico. Inoltre anche i miti inventati o riesposti da Platone nella maturità presuppongono una divisione dei ruoli. Da una parte c'è un'*autorità* filosofico-religiosa (Platone stesso, un antico poeta, una sacerdotessa come Diotima nel *Simposio*, Socrate divinamente ispirato ecc.), che può raccontare il mito perché è dotata di una natura superiore ed è in qualche modo in rapporto con la divinità. Dall'altra ci sono i discepoli, i giovani, gli ignoranti, i membri delle classi inferiori, insomma quanti per la loro stessa condizione hanno bisogno di essere educati ed ammaestrati (si pensi al “mito fenicio”, ↓ Cap. 6, § 6.2)

Nel dialogo invece *i ruoli sono interscambiabili*: il confutato può diventare confutatore e viceversa. L'accentuazione socratica dei limiti e della fallibilità del sapere di *tutti* gli uomini (*Apologia*, 23a-c) ci mostra (in maniera indiretta) che ciascuno deve considerare la possibilità che siano gli altri ad aver ragione e che egli stesso potrebbe dover assumere la loro opinione. La pretesa di Socrate di avere una missione divina di tafano (cfr. ↑ Cap. 5, § 5) è solo la rivendicazione di una superiore *coscienza critica e autocritica* e non ci pare implicare necessariamente un'assoluta superiorità di ruolo o un'autorità vera e propria (almeno nell'*Apologia* e nelle altre opere giovanili di Platone, che, secondo moltissimi interpreti, esprimono più fedelmente lo spirito socratico).

È proprio da Socrate dunque che inizia nel modo più chiaro la storia della filosofia intesa come riflessione razionale critica ed autonoma (cfr. ↑ l'Introduzione “Allo studente”). A lui in qualche modo si ricollegano il *Discorso sul*

metodo di Cartesio (1596-1650) e la *Critica della ragion pura* di Immanuel Kant (1724-1804), e tutti gli altri grandi classici della *modernità*, che hanno privilegiato l'individuo come soggetto di una libera attività razionale, condotta senza la guida di autorità precostituite.

Due filosofi contemporanei, Karl O. Apel e Jürgen Habermas, di recente hanno studiato il metodo del dialogo razionale fondato sul consenso e le conseguenze pratiche e morali della sua accettazione. Il fatto stesso di accettare tale metodo comunitario e razionale di *ricerca teorica* implica, secondo loro, l'obbligo morale più vasto di accettare anche regole di *condotta pratica* fondate sul consenso, sul rispetto dell'altrui persona e sulla partecipazione eguale alle decisioni di interesse comune.

Tale conseguenza morale non fu certo esplicitata in questa forma da Socrate, e non sappiamo fino a che punto condividesse i pregiudizi dei greci sui barbari e sulle donne. Ad ogni modo quanto sappiamo delle sua pratica del dialogo con i *concittadini ateniesi* ci permette di presentarlo con verosimiglianza almeno come un antenato dell'etica del dialogo.

Del resto i dialoghi socratici (quelli tramandatici dal giovane Platone) non arrivano ad una conclusione definitiva sui temi morali che affrontano (del resto sappiamo che, per Socrate, la tensione erotica verso il sapere assoluto non basterà mai a conseguirlo). Non diversamente Apel e Habermas non propongono affatto un sistema chiuso di regole morali: dalle regole generali del consenso e del rispetto per gli altri come esseri dotati di ragione e capaci di argomentare non si possono trarre immediatamente norme pratiche definitive per la nostra vita sociale. La moderna dialettica dell'opinione pubblica, la serie indefinita di discussioni che nascono dal pubblico confronto delle idee attraverso i libri, i periodici, i giornali e tutti gli altri media, non ha una conclusione, non permette di arrivare ad una sintesi finale, ma è suscettibile di rimettere sempre di nuovo in discussione qualsiasi problema e qualsiasi soluzione.

SCHEDA 12 – Filosofia, sessualità e omosessualità

Platone è la fonte principale non solo del pensiero di Socrate, ma anche della sua vita e della sua personalità. Egli parla spesso dell'amore di Socrate per i bei giovani che incontra nelle palestre e, fatto paradossale, dell'amore respinto del bel Alcibiade per il filosofo, molto più vecchio di lui. Non c'è alcun dubbio che qui si parli dell'amore per i corpi. Il ben noto "amore platonico" è naturalmente amore per le belle anime. Ma in Platone non c'è una condanna dell'amore fisico in quanto tale, né omosessuale né eterosessuale: è da esso infatti che l'uomo si può elevare a quello spirituale: dai bei corpi alle belle anime. Parmenide e Zenone, maestro e discepolo, in un dialogo di Platone sono legati

da un rapporto omosessuale. Semplicemente egli condanna l'“Afrodite pandemia” (della Venere che va con tutto il popolo), cioè quella pratica sessuale continua, illimitata e indiscriminata, che impedisce l'elevazione dello spirito. A quanto pare, dunque, la missione educativa di Socrate nei confronti dei concittadini e in particolare dei giovani non escludeva l'educazione all'amore in tutti i sensi. Secondo alcuni studiosi dei costumi, ad Atene e in altre società antiche esisteva una sorta di padrinato, per cui si affidava il figlio adolescente ad un amico per la sua progressiva iniziazione all'età adulta, non escluso il sesso. La bisessualità era un fenomeno consueto, e nemmeno Aristofane, che è un conservatore, la condanna. Sono messi in ridicolo quelli che si lasciano prendere in giro dagli innamorati, che si rovinano per amore ecc., ma il fenomeno non è condannato in quanto tale.

L'amore omosessuale in Grecia del resto non significa necessariamente effeminatezza: si dice che a Tebe ci fosse un battaglione fatto di innamorati, perché si pensava che il legame amoroso tra i soldati avrebbe rafforzato la loro solidarietà e la loro volontà di lotta.

Si capisce quindi che la “corruzione dei giovani” di cui Socrate fu accusato non include i rapporti omosessuali. È poi interessante il caso di Alcibiade. Ricco aristocratico, generale e politico democratico ateniese, costui fu accusato di empietà per aver partecipato alla mutilazione delle Erme (statue del dio Erme che adornavano Atene) ed esiliato. Si trattava evidentemente di un'accusa mossa per finalità politiche. Alcibiade poi passò al nemico.

La messa in ridicolo di questo personaggio da parte di Platone, che lo mostra innamorato respinto di Socrate e ammiratore della sua personalità e della sua intelligenza (in particolare nel *Simposio*), potrebbe essere un tentativo di scagionare il maestro dalle accuse dei giudici e liberarlo dalla cattiva fama che Alcibiade probabilmente aveva tra i benpensanti. Insomma, Socrate non sarebbe stato un uomo vizioso e superficiale come il brillante Alcibiade, ma un uomo capace di dominare le passioni e di amare solo chi meritava di essere amato. Ma da qui ad una condanna dell'amore fisico evidentemente ce ne corre.

In conclusione, il rigorismo morale di Socrate e di Platone non pare avere niente a che vedere con la condanna della sessualità fuori dai rapporti matrimoniali finalizzati alla procreazione, che è diventata più tardi tipica di molte versioni della morale cristiana.

SCHEDA 13 – La metamorfosi di Socrate nel Platone della maturità

I paradossi e le contraddizioni che appaiono nell'*Apologia* sono tutti collegabili a un paradosso di fondo, quello del *sapere di non sapere*, e dell'infinità della nostra ricerca. Nel dialogo *Il simposio*, Platone fa dire a Socrate che la filosofia

(alla lettera “l’amore per il sapere”) è *eros*, tensione amorosa verso la bellezza ideale e verso la verità, che sono divine e irraggiungibili per l’uomo. Come abbiamo detto, esso è in perenne tensione tra ciò che in lui è animale e sensibile e ciò che invece è ideale e divino, si può elevare dall’amore dei bei corpi, a quello delle belle anime, a quello delle belle azioni e delle belle leggi, a quello delle belle scienze fino a quello della “bellezza in sé” – ideale, divina.

L’eros e la tensione verso il divino rimarranno un motivo ricorrente della filosofia di Platone. Il giovane filosofo però a un certo punto va oltre l’ambiguità del suo vecchio amico. Questi, in nome della perenne tensione erotica, rifiutava di mettere per iscritto i suoi dialoghi, di abbracciare una dottrina precisa e di assumere una precisa posizione politica, mentre Platone nelle opere della maturità elabora sue teorie originali, abbandonando quello stato di indeterminatezza e quella tendenza a demolire le definizioni altrui senza mai darne di proprie, che avevano caratterizzato Socrate e lui stesso nelle sue opere giovanili (cfr. l’interpretazione proposta nella Scheda 10 “Il dialogo socratico e la brachilogia”). Cerchiamo ora di individuare i momenti che segnano questo passaggio.

Platone è verosimilmente ancora socratico quando nei suoi dialoghi fa dire al suo maestro che non si deve considerare vera o giusta un’opinione solo perché appartiene alla maggioranza (“ai molti”), ma che va accettata semmai se è razionalmente dimostrata, o se proviene dai “pochi esperti” (*Lachete*, 184e-185a) o dai “pochi saggi” (*Critone*, 45e-47a; cfr. anche *Protagora*, 338b-c). Infatti anche Senofonte ci riferisce della disistima di Socrate per le opinioni dei molti, per il sistema democratico dell’estrazione a sorte e per le decisioni politiche prese dalla massa incompetente (libro 1, Cap. II, libro 3, Cap. IX).

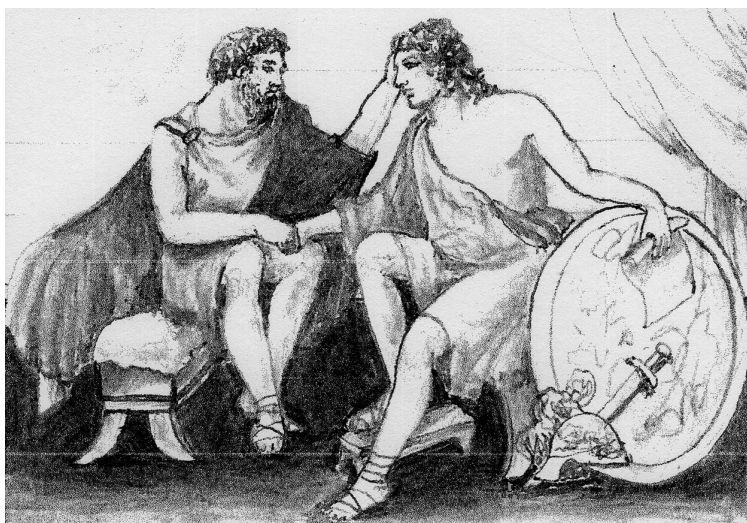
Ma nei dialoghi della maturità Platone va oltre, e presenta Socrate come il solo vero “politico”, che non si limita a compiacere le masse, come i grandi leaders Milziade, Cimone e Pericle, ma è anche capace di condannare l’ingiustizia, e di parlare di proibizioni e di castighi (cfr. p. es. *Gorgia* 504d-505c, 516c-d, 522d). La conoscenza della giustizia qui non deriva semplicemente da un sapere scolastico, intellettuale. Essa richiede anche una *purificazione* dalla superbia umana – e questa era stata sempre la “missione” critica di Socrate – e dai *piaceri del corpo* – questo era invece un tema originariamente *pitagorico* cui Platone ora dà sempre più peso. Il defunto Socrate è ora riproposto e reinterpretato come vero politico perché ha raggiunto la purificazione perfetta del suo sapere e della sua anima, mostrando così di essere stato inviato della divinità per una rigenerazione totale della *polis*.

Dunque, nella concezione platonica della maturità (come vedremo nel Cap. 6) i filosofi, veri sapienti e veri politici, hanno l’anima pura e sono esseri eccezionali e divini. In tale concezione si può intravedere qualcosa di messianico (“il mio regno non è di questo mondo”, dirà Cristo). E l’attesa di una rigene-

razione politica e spirituale *può far pensare* all'attesa religiosa del regno della salvezza (cfr. ─ Cap. 6, § 6.7).

Socrate dunque, che prima per Platone era un uomo inquietante ed eccezionale, un ironico demolitore di certezze per missione divina – non un maestro, ma un pungente tafano, non un vero sapiente, ma solo un amatore del sapere, è diventato nel *Gorgia* (come pure nel I libro della *Repubblica*), un autentico maestro, un sapiente, un santo purificato dai piaceri del corpo, un portavoce della giustizia divina. Il prototipo del re-filosofo che deve regnare nella città ideale platonica, della quale parleremo nel prossimo capitolo.

Naturalmente non siamo tenuti a credere che questa metamorfosi sia avvenuta davvero nel Socrate storico, non solo perché le altre fonti attendibili non confermano Platone (cfr. Cap. 5, Scheda 7), ma anche perché Platone stesso propose questa sua visione non subito dopo la morte del maestro, ma diversi anni più tardi.



Secondo il racconto di Platone, il politico Alcibiade era stato innamorato di Socrate.



Discussione all'Accademia platonica.
L'albero vi fa comprendere che si svolge all'aperto.

CAPITOLO 6.

Platone: l'ordine della polis e l'ordine dell'anima

Mentre dei presocratici ci sono rimasti solo frammenti, e Socrate non ha scritto nulla, Platone è il primo filosofo del quale possediamo opere complete per oltre duemila pagine. Però non è facile definirlo, fissarlo in un identikit. La sua attività di filosofo fu dinamica, in continua evoluzione, ed egli cambiò più volte il suo punto di vista. Fu il “filosofo dell'amore”, ma volle anche che le passioni dei sensi fossero castigate e gli atei puniti. Fu un fautore del ragionamento rigoroso e della dimostrazione matematica, ma anche un inventore di nuovi miti.

§ 0. Lettura introduttiva: la conoscenza delle idee non deriva dai sensi (Fedone, 74-75)

– In che modo diciamo che l'uguale esiste? e non parlo di un legno uguale a un altro legno, una pietra a un'altra pietra, o qualcosa del genere; bensì di *qualcosa che è al di là e diverso da tutti questi eguali, dico l'uguale in quanto tale* [autò]. Di quest'*uguale in sé* diciamo che è qualche cosa, oppure nulla? – Dobbiamo dire che esiste, disse Simmia, e in modo stupendo [thaumastòs]. – E conosciamo anche ciò che esso è in quanto tale? – Certo, rispose. – E di dove l'abbiamo avuta questa conoscenza? Non l'abbiamo tratta forse da quegli uguali di cui si parlava ora, o legni o pietre o altri oggetti qualunque, vedendo che sono eguali? Non siamo stati spinti da questi uguali a pensare a quell'uguale, che però è diverso da essi? O ti sembra che non sia diverso? Considera anche questo: non accade talvolta che pietre uguali e legni uguali appaiano ad uno eguali e a un altro no, anche se sono gli stessi? – Certo. – E dimmi, avviene che gli *uguali in sé* appaiano diseguali e l'uguaglianza disuguaglianza? – No, mai, o Socrate. – Infatti questi uguali e l'uguale in sé non

sono affatto la stessa cosa, disse Socrate. – Non lo sembrano per niente, o Socrate. – Ma, domandò Socrate, non è a partire dalle cose uguali, che sono diverse dall'uguale in sé, che tuttavia hai acquisito nella tua mente la conoscenza precisa [episteme] di esso? – Assolutamente vero, disse. [...]

– Se ogni volta che vedi qualcosa, alla sua vista te ne viene in mente un'altra, simile o dissimile, necessariamente si tratta di un *ricordo* [anamnesis] – Certo. – Ma allora noi non proviamo la stessa cosa a proposito dei legni e degli oggetti uguali di cui parlavamo? Ci sembrano uguali come l'uguale in sé, o, nella loro somiglianza all'uguale, gli sono inferiori in qualcosa? O non gli sono inferiori in nulla? – Gli sono inferiori di molto. – E allora, quando qualcuno, vedendo qualcosa, pensa: questa cosa che ora io vedo tende ad essere come un altro oggetto reale, ma gli manca qualcosa, e non può essere come quello, e anzi gli rimane inferiore; ebbene, per pensare così, colui deve essersi pur fatta in precedenza, in qualche modo, un'idea di quell'essere a cui dice che la cosa veduta s'assomiglia, ma da cui è, in paragone, difettosa? Sei d'accordo? – Necessariamente. – Dunque è quel che abbiamo sperimentato a proposito delle cose uguali e all'uguale in sé. – Esatto. – Bisogna dunque che *noi abbiamo avuto conoscenza dell'uguale in sé prima del momento in cui, vedendo per la prima volta gli uguali, potremmo pensare che tutti questi uguali tendono a essere come l'uguale, ma gli restano inferiori*. [...].

Dunque, prima che noi cominciassimo a vedere e a udire e insomma a far uso degli altri nostri sensi, bisogna pure che avessimo già preso conoscenza dell'uguale in sé, di che cosa esso realmente è, per poter paragonare ad esso gli uguali che ci risultavano dalle sensazioni, e pensare che tutti quanti aspirano ad essere come quello, mentre poi gli rimangono inferiori [...]

Di conseguenza, se noi abbiamo acquistata tale conoscenza prima di nascere, e se siamo nati con essa, vorrà dire che prima di nascere conoscevamo già non solo l'uguale e quindi il maggiore e il minore, ma anche tutte insieme le cose di questo genere; perché non solo dell'uguale stiamo ora ragionando quanto del bello in sé e del buono in sé e del giusto e del santo, e di tutto ciò a cui poniamo questo marchio, *ciò che è in sé stesso* [autò ho esti].

§ 1. La vita, l'ambiente sociale e l'azione politica ed educativa di Platone

La giovinezza di Platone è segnata dalla guerra civile in Atene e dalla morte del suo maestro Socrate. Come reagì il filosofo a questi eventi? Che influenza ebbero sulla sua filosofia e sulla sua attività pubblica?

La vita di **Platone** è importante almeno quanto quella di Socrate per comprendere il senso della sua filosofia, fortemente legata alla sua azione politica ed educativa.

Platone (426/427-348/347) nacque da un'importante famiglia aristocratica di Atene; per parte di madre discendeva da Solone e per parte di padre da un antico re della città. L'episodio che segna la sua gioventù è naturalmente quello del processo e della morte di Socrate (399), avvenuti nel bel mezzo della crisi politica e sociale di Atene. In questa crisi la costituzione democratica di Clistene si dimostrava incapace di resistere alle *tensioni* tra le *diverse classi sociali*, i diversi *partiti* e le diverse *culture*. La democrazia e il governo di Pericle avevano portato ad un aumento della ricchezza e ad un ampliamento e a una differenziazione delle culture, ma anche ad un aumento del potenziale di conflitto, e infine la guerra del Peloponneso aveva trasformato le tensioni in scontro aperto.

Dopo la morte del maestro, la diagnosi di Platone nei confronti della crisi di Atene sarà molto chiara: *la sofistica ha la responsabilità morale della corruzione estrema dei valori*. La massa è per natura incapace di governare e di giudicare rettamente, e i sofisti e gli uomini politici di parte democratica da loro formati la hanno adulata, giustificando con le loro argomentazioni tendenziose i desideri e gli appetiti "dei molti" (della maggioranza, diciamo oggi). Il *teatro*, con il successo accordato dagli applausi del grande pubblico a certi autori senza tener conto dell'opinione degli uomini migliori, ha finito di corrompere la città. Non ci sarà salvezza se all'autorità "dei molti" e dei falsi politici non si sostituirà l'autorità dei saggi e dei veri competenti.

Questa visione può sembrare alquanto diversa o addirittura opposta rispetto a quella di Socrate, il suo amato maestro. L'insegnamento di Socrate (almeno secondo la ricostruzione che ne abbiamo fatto nel cap.5) era essenzialmente *critico e negativo*: era volto soprattutto a demolire le sedicenti autorità degli uomini, ad instillare il dubbio, a ricordare ai pretesi sapienti che "solo vero sapiente è il dio". Tuttavia, prima di giudicare Platone semplicemente un dogmatico e un traditore del suo maestro, oltre che un antidemocratico, il lettore ricordi che il Socrate ironico, critico ed "erotico" noi lo conosciamo veramente solo grazie ai dialoghi del giovane Platone

(cfr. ↑ Cap. 5, § 5 e Scheda 7 “La questione socratica”, Cap. 5, § 8). Egli dunque è una personalità ricca e complessa, vissuto in un periodo di grande crisi e capace di profonde trasformazioni.

Platone certo è *dalla parte del partito aristocratico*, nel quale poi milita Critia, suo zio (l'intellettuale di cultura sofistica che partecipò al governo oligarchico dei Trenta Tiranni, finendo ucciso) e altri suoi parenti, come Carmide. Tuttavia egli *non fu coinvolto in azioni contro la legalità democratica*. Pare che abbia lasciato Atene per qualche tempo dopo la morte di Socrate, per evitare persecuzioni, ma per il resto poté restare sempre liberamente in patria (mentre p. es. Senofonte, un altro filoaristocratico vicino a Socrate, fu nello stesso periodo condannato all'esilio).

Tuttavia i progetti politici di Platone vanno più in là sia delle ristrette prospettive del partito aristocratico, sia dell'ambito cittadino ateniese. Egli entrò in contatto con Archita di Taranto, filosofo pitagorico e uomo politico, e inoltre si recò a Creta, in Egitto e in Cirenaica. Ma soprattutto intraprese diversi *viaggi a Siracusa* (nel 388, nel 367-365 e nel 361), presso i tiranni Dioniso I e Dioniso II, che furono praticamente i dominatori della Sicilia di lingua greca. Ad essi si propose come *consigliere politico*, ventilando una *grande riforma su basi filosofiche*. I progetti di Platone si fondavano, a quanto pare, su di un *ideale panellenico* (anche Ermia, Erasto e Corisco, tiranni di città greche dell'Asia Minore e appartenenti alla cerchia di Platone, tentarono di liberare i greci della Ionia dalla dominazione persiana cercando appoggio presso la dinastia macedone, che ostentava ideali panellenici). I soggiorni siracusani furono tutti insuccessi: pare che Platone fosse in pericolo di vita, e il suo amico e discepolo Dione, che tentò un colpo di stato contro Dioniso II, morì di morte violenta.

Il frutto più significativo dell'attività pubblica del filosofo fu l'istituzione dell'*Accademia*, una scuola rivolta alla gioventù aristocratica, che aveva contemporaneamente *finalità educative, politiche, religiose e di ricerca filosofica*. I corsi propedeutici erano di *aritmetica e geometria*, da Platone considerate basi necessarie per preparare la mente alle conoscenze superiori. La scuola, accuratamente organizzata, era una specie di *comunità di vita*, legata al modello pitagorico, e di essa Platone si diceva “guida e maestro”, probabilmente tanto in senso spirituale quanto in senso politico. Ci risulta anche che essa aveva dottrine esoteriche, cioè destinate a non essere divulgate all'esterno.

Sotto la direzione di Platone lavoravano numerosi maestri che tenevano corsi specializzati: tra essi l'astronomo Eudosso di Cnido, che è autore di una teoria elaborata del sistema solare, e il matematico Teeteto, che compiva ricerche innovative sulla geometria dei solidi.

Dall'Accademia dovevano uscire *intellettuali* capaci di divenire *consiglieri*

dei re: in effetti Aristotele, allievo prima e poi docente dell'Accademia, divenne il precettore di Alessandro il Macedone.

L'Accademia, nel suo tentativo di influenzare la formazione della futura classe dirigente, era in competizione con la scuola di retorica di Isocrate, di ispirazione democratico-conservatrice. All'indirizzo retorico-umanistico di Isocrate, che insegnava le tecniche oratorie, Platone contrapponeva lo studio delle scienze matematico-geometriche e della dialettica (la teoria generale del discorso, che oggi noi chiameremmo logica).

Platone morì nel 348/347. Nonostante il suo panellenismo, le costituzioni statali da lui sognate erano tutte di tipo cittadino, e in realtà le sue prospettive, per quanto assai più ampie di quelle di molti contemporanei, rimasero sempre nell'orizzonte della *polis*. Tuttavia, di lì a pochi anni, con la battaglia di Cheronea (338), la dinastia macedone pose fine per i greci all'età delle *poleis* indipendenti, per aprire quella dei regni di grande estensione e addirittura degli imperi multietnici: l'età ellenistica.

§ 2. Le opere

Molte opere di Platone sono considerate grandi capolavori letterari. La loro influenza sulla cultura occidentale è legata anche al fascino emanato da Socrate e da altri personaggi che vi sono presentati, e alla ricchezza delle immagini e dei miti inventati da Platone.

I filologi moderni hanno tentato di stabilire l'ordine cronologico e l'autenticità delle opere tramandateci: 42 dialoghi (di cui uno è praticamente un monologo: *l'Apologia di Socrate*), 12 lettere e le *Definizioni*.

Già gli studiosi antichi consideravano "spuri" (cioè non autentici – per errata attribuzione o per falsificazione intenzionale) 6 dialoghi, e dubbi altri 4; i filologi moderni poi hanno contestato l'autenticità di alcuni altri dialoghi e di buona parte delle *Lettere*. Partendo dalle *Leggi*, di cui si sa con certezza che furono scritte per ultime, si è fatto uno studio assai fine della frequenza di certi *stilemi* impiegati da Platone (cioè di intercalari e modi di dire che in parte sfuggono alla coscienza dello scrivente e sono quindi relativamente indipendenti dall'impiego deliberato di un certo stile letterario); si è potuto così stabilire l'ordine approssimativo dei restanti dialoghi, combinando tuttavia questo criterio con altri: il riferimento di Platone a proprie opere precedenti, i riferimenti a fatti storici contemporanei e deduzioni logiche sullo sviluppo del suo pensiero.

Il risultato oggi complessivamente accettato dagli studiosi è che ci sarebbero tre fasi del pensiero di Platone:

1) il *periodo socratico giovanile*, in cui egli è fortemente legato al pensiero di Socrate. Esso è stato sostanzialmente già esposto nel cap.5. I dialoghi di questo periodo sono ricerche su definizioni e concetti esclusivamente morali, che terminano regolarmente con la confutazione dell'interlocutore da parte di Socrate (dialoghi "inconcludenti" o "negativi") e in cui l'accento cade sulla missione morale e religiosa del maestro, mentre non sono espresse dottrine metafisiche positive.

Si tratta grosso modo dell'*Eutifrone* (sul santo), del *Carmide* (sulla virtù), del *Lachete* (sul coraggio), del *Liside* (sull'amicizia), dell'*Apologia di Socrate*, del *Protagora* (sull'insegnabilità della virtù), del I Libro della *Repubblica* (sulla giustizia), del *Critone* (sulle leggi) e del *Gorgia* (sulla retorica) ecc. Negli ultimi due citati è già accennata una dottrina positiva dell'anima, e il *Gorgia* segna per molti versi l'inizio del secondo periodo.

2) Il primo periodo dell'evoluzione della *dottrina delle idee* (la sua dottrina più tipica) in cui Platone, ormai maturo, si distacca dal pensiero del maestro (che è però sempre il protagonista dei dialoghi) ed esplicita la propria dottrina metafisica dell'anima e delle idee come esseri non fisici, ma puramente intelligibili. L'opera più importante di questo periodo è la *Repubblica*, il capolavoro di Platone.

Dialoghi principali: *Menone* (sulla virtù e sulla conoscenza come reminiscenza), *Cratilo* (sul linguaggio), *Fedone* (sull'immortalità dell'anima), *Simposio* (sull'amore), *Repubblica*, Libri II-X (sulla giustizia, sia riguardo agli individui, sia riguardo allo Stato, sia, infine riguardo all'ordine del cosmo e dell'Essere), *Fedro* (sulla retorica e sul destino dell'anima).

Ovviamente, dato che il Platone giovanile in sostanza è già stato esposto nella trattazione di Socrate, la nostra esposizione verterà soprattutto sui dialoghi di questo periodo e di quello successivo.

3) Il secondo periodo dell'evoluzione della dottrina delle idee (*tarda maturità e vecchiaia*). Platone, dopo due nuovi dialoghi a conclusione negativa (*Teeteto*, sulla conoscenza, e *Parmenide*, sull'Essere e sull'Uno), espone una nuova versione della sua dottrina. Socrate non è nemmeno più l'abituale protagonista di questi dialoghi.

Gli altri dialoghi sono il *Sofista* (sull'Essere, sull'Identico e sul Diverso, e sulla Dialettica), il *Filebo* (sul bene morale), il *Politico* (sull'arte o scienza politica), il *Timeo* (sull'origine e sull'ordine del cosmo), il *Critia* (sugli Stati di Atene e di Atlantide prima del diluvio universale). Si ricordi infine la *VII Lettera* (che, se, come sembra probabile, è autentica, è il testamento spirituale di Platone come maestro di pensiero e riformatore politico, scritto dopo l'uccisione dell'amico Dione, avvenuta nel 353) e le *Leggi* (12 libri, l'opera più lunga di Platone: sui tipi di costituzione, sull'educazione, sulla storia del genere umano e delle costituzioni, sulla legislazione e i principi politici indispensabili per la fondazione di uno stato).

SCHEMA 14 – Perché si è salvato proprio il “corpus platonium” e non gli scritti dei sofisti?

Platone è il primo autore di cui ci è stato conservato un ampio *corpus* di opere, oggi equivalente a oltre duemila pagine a stampa. È da qui, come dall'ancor più vasto *corpus aristotelicum*, che sono tratte gran parte delle notizie che ci permettono di scrivere la storia del pensiero greco precedente. Perché questa sopravvivenza selettiva delle sole opere di Platone ed Aristotele?

Probabilmente la spiegazione si deve cercare soprattutto *nella successiva vittoria*, fin dal periodo ellenistico ed ellenistico-romano (e tanto più in periodo cristiano), *dell'impostazione della filosofia come puro sapere teorico, come contemplazione dell'ordine divino del mondo – propria di questi due autori*. Platone proponeva un ordine divino **trascendente*, che si irradia nel nostro mondo dall'aldilà del “mondo delle idee” di Platone, mentre per Aristotele è l'ordine naturale stesso ad essere divino, e la ragione suprema presente nelle cose assegna ad animali, piante e esseri inanimati il loro ruolo e le loro funzioni. Questa impostazione aveva trionfato sul naturalismo anassagoreo e democriteo e sul relativismo umanistico dei sofisti, espressioni tipiche dell'età di Pericle in cui vigeva l'idea democratica dell'ordine umano della polis e dell'*autonomia* sia dell'ordine della natura sia del mondo umano.

Questo non significò naturalmente l'uso della censura o della persecuzione ideologica, metodi nel complesso estranei alla società greca. Probabilmente la stessa crisi politica e culturale del mondo pericleo, con le negative conseguenze materiali e psicologiche che essa comportava per gli intellettuali ad esso collegati, il calo di interesse del pubblico, in un clima di depressione e di riflusso, nonché i limiti tecnici dell'editoria e delle biblioteche dell'epoca avevano già molto presto reso relativamente difficile reperire le opere dei fisici “pluralisti” e dei sofisti.

Più tardi, gli sforzi di trascrizione dei papiri e di conservazione nelle biblioteche si concentrarono soprattutto su quei due autori, la cui autorità era ormai prevalente. Questo, insieme alla deperibilità del papiro, probabilmente dette il colpo di grazia. Ma va detto che nemmeno le opere degli eleatici o dei pitagorici, in cui si immergevano le radici del pensiero platonico, ci sono arrivate per intero. Esse forse furono semplicemente *sostituite* da quelle legate alla nuova cultura, che non si curò di conservare i suoi propri precedenti storici. Quando cristiani ed islamici cominciarono ad esercitare la loro censura sugli autori “scandalosi”, probabilmente non c'era già più molto da censurare.

SCHEDA 15 – Oralità e scrittura nel messaggio di Platone

Vale la pena di segnalare qui un altro fatto paradossale: Platone, il primo filosofo di cui ci è pervenuto un ampio corpus di opere, si dichiarò ostile, in un paio di occasioni, alla *trascrizione* delle dottrine filosofiche, che riteneva dovessero rimanere viva parola orale nel vivo rapporto tra maestro e discepolo.

Nel dialogo *Fedro* Platone fa dire a Socrate che le opere scritte non potevano essere il veicolo del messaggio filosofico integrale, che poteva trasmettersi solo nel dialogo diretto, faccia a faccia, in cui l'autore difende personalmente le sue idee e ne dà l'interpretazione autentica. In sostanza Platone è fortemente preoccupato dal fatto che, grazie allo scritto, chiunque possa impadronirsi di dottrine altrui e possa illudersi di capirle, e infine che possa spacciarle ad altri come sapere autentico. Del resto il suo maestro Socrate non aveva mai scritto nulla e aveva dedicato la sua vita alla viva discussione.

Lo spirito che spinge il Platone maturo, ormai autonomo dal maestro, ha qualcosa di aristocratico, di elitario e, per così dire, di monastico. La comunità dei filosofi (realizzata nell'Accademia) vive separata dal volgo e dalle passioni comuni, ed è un gruppo ristretto di persone selezionate per cultura e disciplina interiore, che dedicano in comune la vita alla riflessione e alla ricerca filosofica (anche se rimane sempre la prospettiva di un intervento nella vita politica). La fiamma della verità, che si sprigiona dalla ricerca comune, si comunica solo ai suoi membri: la verità, fissata per iscritto e letta da chi non ha la stessa esperienza intellettuale e la stessa ascesi morale della comunità dei filosofi, è sapere apparente, che deforma la retta dottrina e gonfia d'orgoglio il lettore, come dicono la *II* e la *VII Lettera* di Platone.

Socrate e Platone, dunque, hanno guardato con diffidenza il nuovo grande *medium* di comunicazione intellettuale, la *parola scritta*, che fino ad oggi è rimasto (e resta per ora, nonostante tutte le innovazioni) il mezzo di espressione essenziale del *discorso razionale*. Benché aspramente critici nei confronti dell'oratoria sofistica e della retorica in genere, lo sono stati ancora di più nei confronti della comunicazione scritta. In essa vedevano infatti lo strumento di un sapere superficiale, in cui *chi scrive perde il contatto diretto con il destinatario del messaggio*, e quindi non può più assumersi la *responsabilità* di quanto afferma e, lontano dallo sguardo del lettore, non è più tenuto a quell'unità di teoria e di pratica, di sapienza e di virtù, che sono essenziali per il *saggio* secondo la concezione antica.

Nonostante questa diffidenza, Platone finì per diventare un maestro nell'uso della parola scritta, che diventa il mezzo con cui egli *fissa* le idee indispensabili per compiere la sua missione filosofica, educativa e politica. Nella *VII Lettera* egli dichiara che nella sua scuola vi sono *dottrine non scritte* che egli rivela solo

alla comunità dei discepoli (e Aristotele ce ne tramanda una parte). Tuttavia le sue opere scritte saranno strumenti di riflessione e d'azione – oltre che di raffinato piacere estetico – per i suoi discepoli e per un pubblico più vasto. D'altra parte, se la scrittura era un mezzo efficace di propaganda e di influenza già nel mondo dei suoi tempi, essa è stata anche il medium che ha permesso al messaggio di Platone di valicare le frontiere dello spazio e del tempo e di influenzare l'intera storia del pensiero occidentale.

§ 3. La dottrina delle idee

Questa dottrina *metafisica rappresenta il momento di distacco di Platone dal maestro Socrate, che non pretendeva di insegnare verità definitive. Quali sono le novità introdotte da Platone?

Socrate andava alla ricerca della *forma* o *idea* che è comune ad una molteplicità di azioni umane o di cose sensibili. Per Platone una tale idea non può derivare dall'esperienza delle cose sensibili stesse, imperfette e mutevoli, ma deve piuttosto provenire da una conoscenza precedente.

In effetti, le idee *non* sono da noi realmente ricavate dal mondo sensibile attraverso un processo di astrazione. Noi non conosciamo il concetto o idea del triangolo equilatero geometricamente perfetto per il fatto che lo abbiamo astratto (cioè tirato fuori) da oggetti sensibili triangolari: il mondo sensibile è ben lontano dalla perfezione e precisione richiesta dalla geometria pura. In esso non esistono triangoli equilateri perfetti in senso geometrico, ma solo approssimazioni.

Le idee provengono dunque dal mondo *trascendente, raggiungibile solo con l'intelletto.

§ 3.1. La matematica come modello epistemologico per la dottrina delle idee

Perché Platone considera la matematica come base del vero sapere?

Nel dialogo *Protagora* Platone aveva contrapposto la scienza, oggettiva e universale, alla credenza, soggettiva, vaga, incerta. Alla retorica dei Sofisti, che pretendeva di parlare di tutto, egli aveva contrapposto le *tecniche*, e in particolare la medicina, come esempi di un sapere ben definito nel suo campo di competenza, tale da permettere di distinguere con chiarezza la persona competente dal ciarlatano e dall'imbonitore.

Nei dialoghi successivi tuttavia Platone venne volgendo sempre più la sua attenzione alla matematica, la scienza più astratta e rigorosa, la più lontana dalla mera *empiria, dall'esperienza pratica. Nella medicina infatti era ancora essenziale il riferimento all'osservazione sensibile, che può oscillare da un caso ad un altro. Essa inoltre era ancora fortemente legata alle opinioni di questo o quel grande medico, spesso contrastanti fra loro.

Platone, nei suoi viaggi in Italia, ebbe certamente modo di conoscere gli sviluppi della matematica post-pitagorica e in particolare la scoperta dell'incommensurabilità che aveva portato la geometria a liberarsi sempre più dai riferimenti sensibili (Vedi infra Scheda 16 "Platone e la scoperta dell'incommensurabilità"). La **matematica** viene ad apparire a Platone come **il modello epistemologico per eccellenza**, cioè il modello di una scienza del tutto razionale, svincolata dalla variabilità delle opinioni e dei punti di vista.

Su questa base, Platone giunge a elaborare una dottrina che attribuisce alle **idee**, in primo luogo a quelle di buono, giusto, bello, quei caratteri di *invariabilità* e di univocità che sono propri dei concetti della geometria. Se per i Sofisti le parole bene, giusto, bello hanno tanti significati diversi a seconda di chi le pronuncia, per Platone esse hanno un significato univoco e universale. Così come esiste una sola definizione di circolo, di triangolo, di quadrato, alla stessa maniera le idee di giustizia, di bontà, di bellezza, che rappresentano il fondamento dell'etica e della politica, non sono legate alle

esperienze individuali e soggette quindi a variazione, ma sono **modelli eterni** presenti nella nostra mente attinge, senza l'apporto dell'esperienza sensibile. L'azione del filosofo politico dovrà ispirarsi direttamente ad essi.

Platone sottolinea più volte nelle sue opere come le idee della geometria (che è la matematica del tempo) non derivino dall'esperienza sensibile. Nel mondo sensibile non esiste nulla che corrisponda alle idee della geometria. Un divario incolmabile separa il circolo da noi pensato secondo le esigenze della geometria pura dai circoli che possiamo trovare in natura o disegnare sulla cera. Questi ultimi sono sempre imprecisi ed imperfetti. Non è dall'osservazione della figura disegnata che noi ricaviamo l'affermazione che la tangente tocca la sfera in un sol punto o che gli angoli alla base di un triangolo isosce-

EPISTEME. Indica in Platone e poi in Aristotele, la scienza, il sapere rigoroso, assolutamente certo, dimostrato, distinto dalla conoscenza approssimativa, e opposto alla *doxa* (opinione) e alla *pistis* (semplice credenza).

EPISTEMOLOGIA è invece un termine moderno che indica quella branca della filosofia che si occupa di chiarire se sia possibile e che caratteristiche debba avere la scienza rigorosa e certa. Tale branca si è sviluppata come settore autonomo solo dopo lo sviluppo delle moderne scienze empirico-matematiche.

EMPIRISMO. Deriva dal greco *empeiria*, che significa "esperienza". L'empirismo assume come base di ogni sapere esclusivamente i dati dell'esperienza.

EMPIRIA. I termini *empiria*, *empirico* spesso assumono significato spregiativo e indicano un'attività fondata esclusivamente sulla pratica e non su criteri scientifici.

le sono uguali, ma sulla base di una *dimostrazione puramente razionale*. Il disegno è solo un aiuto per la memoria.

Dice infatti Platone nella *Repubblica* che “i geometri fanno uso di figure visibili e ragionano su di esse, ma non pensando ad esse, bensì a quelle di cui sono l'immagine; ragionano sul quadrato *in se stesso* e sulla diagonale *in se stessa*, anziché su questo e quella che disegnano”. E così tutte le cose che formano o disegnano, come fossero immagini specchiate nell'acqua, “le adoperano come rappresentazioni, cercando di vedere attraverso di esse i loro originali, che non sono visibili se non alla mente che ragiona”.

Questi originali, questi modelli ideali, che Platone chiama appunto *idee*, o *forme*, per Platone hanno un'esistenza autonoma e indipendente dalle cose sensibili.

Lo studio della matematica (post-pitagorica) viene a rappresentare per Platone un esempio fondamentale per l'uomo politico, uno studio *preliminare* ad ogni altro studio che voglia pervenire alla verità. In un passo famoso della *Repubblica* egli dice infatti: “...la scienza [la geometria] si coltiva a scopo di conoscenza di ciò che sempre è e non di ciò che nasce e perisce... perciò potrebbe fare da argano all'anima per tirarla verso la verità.” Allo studio della matematica, come vedremo, è riservato un posto essenziale nel corso dedicato alla formazione dei filosofi politici: “E per tutte le discipline, quanto all'apprenderle, sappiamo tutti che enorme differenza passi fra chi sia iniziato alla geometria e chi non lo sia.”

Non è un caso che Platone avesse fatto scrivere sul frontone dell'Accademia: “Non entri in questa casa chi non conosce la geometria”.

§ 3.2. Oltre Socrate: le idee sono anteriori all'esperienza sensibile

Platone non solo afferma il valore universale di verità delle idee, ma afferma anche la loro esistenza al di là della realtà sensibile, la loro realtà metafisica. Ebbene, come fanno questi due realtà così diverse ad essere in rapporto?

Nel *Fedone*, dove traccia un abbozzo di teoria generale delle idee, Platone non a caso parte proprio da un'idea fondamentale nella matematica, quella di *eguaglianza*. Dinanzi a due sassi o a due legni simili, egli dice, noi siamo portati a giudicare che sono eguali. Sappiamo però benissimo che non sono perfettamente eguali. Non è dunque da essi che abbiamo ricavato l'idea dell'eguale, ma è, al contrario, in base all'idea dell'eguaglianza che abbiamo potuto giudicare i due sassi come eguali e rilevare anche che essi non lo sono perfettamente.

L'idea perciò **non ci deriva per astrazione dalle cose sensibili**, ma **precede la sensazione** e rende possibile il giudizio sulle cose. Giudicare significa confrontare il dato sensibile con un'idea-modello preesistente nella nostra mente. Le idee sono criteri di giudizio *innati*, cioè presenti fin dalla nascita. Così Platone può andare oltre la concezione sofistica, per cui le opinioni derivano dalle sensazioni e sono sempre relative a chi le possiede. Le idee matematiche sono invece per lui fonte di **verità assolute**, sottratte alla soggettività dei sensi.

Sempre nel **Fedone**, dopo aver esaminato l'idea dell'eguaglianza, Platone passa ad esaminare le *idee-valore*, le idee cioè del bello, del buono, del giusto, che sono quelle che più gli stanno a cuore.

Noi non potremmo giudicare un'azione giusta, una persona buona, un oggetto bello, egli dice, se non avessimo già chiara nella mente l'idea della bellezza, della bontà, della giustizia, se non sapessimo cos'è il *giusto in sé*, il *bello in sé*, il *buono in sé*. È in rapporto all'idea di giustizia che noi giudichiamo se l'ordinamento della città è giusto ed è ancora in rapporto a questo modello ideale che noi ci rendiamo conto del maggiore o minore divario degli Stati esistenti dall'idea della *Repubblica in sé*. Queste idee, come quelle della matematica, sono incommensurabili con le loro copie sensibili. Sono ideali che non hanno una traduzione perfetta nella realtà sensibile, ma non per questo perdono il loro valore. Il loro valore è in loro stesse. Platone giunge alla conclusione che *le idee esistono indipendentemente dalle cose e persino dal fatto che noi le pensiamo o meno*. Anche se nessuno sapesse che la somma degli angoli interni di un triangolo è di 180 gradi, questo non cesserebbe di essere vero. Platone esprime questa convinzione in una frase famosa che, riferita alle idee della geometria, vale in realtà per tutte le idee: "I geometri sono come i cacciatori; essi non inventano la preda, la stanano."

Se a Socrate la tradizione attribuisce il merito di aver scoperto la natura del concetto e la funzione della definizione che ne determina il significato, Platone con la sua dottrina delle idee procede *molto oltre le posizioni del maestro*. Le idee sono per Platone enti che esistono di per sé stessi, indipendentemente da chi di volta in volta li pensa.

Per Platone i concetti **non sono astrazioni**, cioè non sono il frutto di un processo di induzione.

Per Platone i concetti sono invece enti forniti di un'esistenza propria. I concetti sono per lui appunto *idee* eterne, una sorta di Essere esente dal mutamento e dal non-essere come quello parmenideo. Della sua eterna essenza "partecipano" però in qualche misura anche le cose mutevoli, che così anch'esse in qualche modo *sono*. Nei triangoli particolari, ciò che veramente è, è il concetto comune, universale ed eterno, cioè l'idea di triangolo.

INDUZIONE. È un processo mentale, tipico dell'esperienza pratica e della ricerca empirica, per cui si esaminano i casi particolari di un certo fenomeno (potrebbe essere la fioritura di un certo tipo di albero come un'eruzione vulcanica) per trarne le caratteristiche essenziali, universali, comuni a tutti i casi.

Anche i concetti di buono, bello, giusto, come quelli della matematica, sono caratterizzati da una assoluta costanza nel tempo,

differentemente da quanto sostiene il relativismo morale. Platone usa per indicare le idee termini greci (*idea*, *eidos*, *morfè*) traducibili soltanto come “forma” o “figura” – e non assolutamente come “costruzione mentale” o simili. La forma, la figura viene ad apparire come qualcosa che è presente alla mente per una sorta di *visione interiore*, indipendente da qualunque esperienza sensibile. Noi possiamo conoscerle o meno, ma le idee sono quelle che sono. Le idee *non* rappresentano *semplicemente* nostri pensieri, non sono *concetti* da noi ricavati *astruendo* le caratteristiche comuni da una serie di cose simili e *non* sono nemmeno nostre *costruzioni mentali*, o *convenzioni* da noi elaborate, e non possono essere modificati da noi arbitrariamente. Esse sono, prima che nostri pensieri, *esseri “in sé”*, a cui possiamo arrivare attraverso una sorta di scoperta o di visione interiori.

Il timore di Platone era evidentemente quello che qualcuno potesse pensare che i concetti siano convenzioni più o meno stabili fra gli uomini, semplici accordi sul significato delle parole che rendono sì possibile il dialogo, ma che sono pur sempre costruzioni umane, come tali soggette a cambiamenti e a riformulazioni.

Platone viene contrapponendo *due diverse realtà, due mondi*, quello *soprasensibile delle idee*, immutabili e perfette, e *il mondo sensibile*, imperfetto e in continuo divenire (dualismo **ontologico*). Le idee sono gli *originali* (o *modelli*) eterni e perfetti; le cose sensibili, mutevoli e transitorie, moltiplicate in molti esemplari, sono *copie* imperfette.

Delle cose sensibili sono possibili solo opinioni, *doxai*, più o meno verosimili, ma non la scienza, **episteme*, che è solo delle cose che non mutano. *Al dualismo *ontologico di Platone si accompagna un dualismo *gnoseologico* altrettanto netto: una cosa sono le opinioni, una cosa ben diversa è la scienza.

CONVENZIONE. Che significa fissare i concetti per convenzione? Per esempio, quando cerchiamo di mettere in ordine la nostra scrivania e di classificare gli oggetti disparati posti su di essa, cerchiamo di stabilire ciò che ogni gruppo ha in comune per poterli suddividere in mucchietti. Potremmo fare il mucchio degli oggetti che servono a scrivere, degli oggetti che servono a cancellare, degli oggetti che servono ad ascoltare musica, degli oggetti che servono a comunicare a distanza ecc. I concetti per suddividere gli oggetti li abbiamo inventati noi sulla base del loro uso e stabiliti *per convenzione*. Ma potevamo p. es. inventarli sulla base della grandezza dei cassetti in cui avremmo dovuto sistamarli, usando un'altra convenzione per classificarli. I concetti convenzionali, frutto di una nostra elaborazione, possono quindi essere modificati.

RIFLESSIONE SUL LINGUAGGIO: LA METAFORA DELLA “FORMA”.

Il concetto di “idea” in Platone rimanda al tema greco “hid”, che indica, come il latino “vid”, il vedere, la visione. Egli impiega i termini “eidos” e “idea” per indicare qualcosa che è perfettamente chiaro e visibile, ma non agli occhi del corpo, bensì agli “occhi della mente”. Ma il concetto di idea è illustrato anche con un'altra metafora, quella del modello, o della forma (“morphè”). Il modello è qualcosa da cui si copia, qualcosa di perfetto, bello, esemplare, tale da essere imitato: un originale di cui vale la pena di trarre delle copie. Ma il modello è anche una sagoma, una forma, o formella, uno stampo, che permette di ricavare dal modello delle copie in serie. Si può pensare che Platone si sia meravigliato di fronte alla molteplicità degli individui simili delle specie viventi (o magari dei cristalli), a volte così simili da sembrare usciti da uno stampo. La “forma” diventerà un termine chiave della ricerca filosofica e soprattutto naturalistica del suo discepolo Aristotele.

La dottrina delle idee poneva però un problema, sul quale si tormentò a lungo Platone: quello del *rapporto* fra mondo sensibile e mondo delle idee, fra cose e idee. Nel mondo sensibile ci sono indubbiamente *tracce* del mondo delle idee: le immagini sensibili della retta ideale o del triangolo ideale, per quanto non uguali ad esso, dovranno in qualche modo assomigliargli.

Platone si domanderà in seguito se esistano non solo le idee matematiche e le idee morali di cui abbiamo parlato, ma anche le idee di *tutte le cose*, degli esseri viventi come degli oggetti inanimati, o di cose insignificanti e schifose, come pelo, fango e sporcizia. Il filosofo torna e ritorna su questo problema perché gli appare di fondamentale importanza. Anche se nega l'esistenza di idee per gli oggetti materiali di qualunque tipo, egli pensa però che in ogni cosa ci sia un'influenza ideale: parla talvolta di *somiglianza* (ottenuta con l'*imitazione delle idee*, o *mimesi*), tal'altra di *partecipazione* delle cose alle idee, infine di *presenza* (o *parusia*) delle idee nelle cose.

Ma al di là di queste oscillazioni, Platone insiste nell'indicare le idee come la vera *causa* dell'ordine delle cose, le quali, pur moltiplicate in molti esemplari vari, approssimativi e mutevoli, tutte sono per così dire plasmate a partire da modelli ideali fissi e immutabili; hanno un'esistenza tipologica, diremmo noi ora.

Questa concezione dei tipi eterni e immutabili avrà molta influenza sul concetto di *specie*, a partire da Aristotele. Le *specie viventi* saranno concepite come fisse, ovvero non soggette a cambiamenti nel tempo (teoria *fissista* delle specie) fino all'avvento, nell'Ottocento, delle teorie evoluzionistiche.

SCHEDA 16 – Platone e la scoperta dell'incommensurabilità

Anche se Platone non può definirsi un matematico in senso stretto (non dimostrò nessun nuovo teorema) tuttavia ebbe per la matematica, come già sappiamo, un interesse molto vivo.

In più punti della sua opera egli mostra di essere chiaramente al corrente della dottrina dell'incommensurabilità, la grande scoperta avvenuta nell'ambito della scuola pitagorica. Nelle *Leggi* (820a-c) in particolare Platone taccia di grave ignoranza coloro che non conoscono questa idea. Come mai, possiamo chiederci, egli reputa così importante dal punto di vista filosofico questa scoperta? Per comprenderlo dobbiamo fare alcune premesse.

Platone venne probabilmente a conoscenza della dottrina dell'incommensurabilità nel suo viaggio in Italia, durante il quale ebbe certamente modo di entrare in contatto con i matematici post-pitagorici. Ed è proprio nell'ambiente post-pitagorico che pare fosse avvenuta la grande scoperta che in geometria

esistono grandezze non commensurabili, ovvero grandezze che non ammettono una unità di misura comune.

☛ *Tutti gli studenti conoscono almeno due grandezze incommensurabili: la circonferenza del cerchio e il suo raggio (il cui rapporto è il famoso π – pi greco), e la diagonale e il lato del quadrato (il cui rapporto è anch'esso un numero irrazionale cioè non finito).*

Noi sappiamo che i primi Pitagorici avevano concepito tutte le grandezze, sia geometriche sia fisiche, come costituite da un numero *finito* di punti, *le monadi*. Il punto era visto come un corpuscolo di dimensioni piccolissime ma non nulle. Di conseguenza le lunghezze dovevano essere concepite come fornite di una sia pur minima larghezza e le superfici come fornite di un sia pur minimo spessore. In questa fase non si erano ancora affermate quelle idee che si incontreranno invece nella geometria di Euclide, l'idea del punto privo di dimensioni, della linea come sola lunghezza senza larghezza, della superficie come sola lunghezza e larghezza senza spessore. È una cosa, osserva Fraiese, di cui non dobbiamo stupirci affatto. Noi ci siamo familiarizzati fin dalle elementari con simili concetti, ma in effetti è molto più semplice concepire il punto come un corpuscolo piccolissimo e le linee come fatte di una successione di questi punti. Ma, applicando il teorema di Pitagora alla diagonale e al lato di un quadrato, furono proprio i Pitagorici, come abbiamo detto, che pervennero a una conclusione per loro assolutamente sconcertante: non esiste nessuna unità di misura per quanto piccola, e quindi neanche la monade, che possa entrare un numero intero di volte, mettiamo m , nella diagonale, e un numero intero di volte, mettiamo n , nel lato del quadrato.

Consideriamo infatti il quadrato ABCD e la sua diagonale AC. Facciamo il caso che nel lato del quadrato l'unità di misura sia contenuta tre volte. Per il teorema di Pitagora la diagonale misurerà $\sqrt{3^2 + 3^2} = \sqrt{18}$. Senonché non esiste nessun numero intero che moltiplicato per se stesso dia 18: il 4 è troppo piccolo, il 5 troppo grande (il numero 18 non è un numero quadrato). E questo vale, si badi bene, per qualunque unità di misura noi assumiamo. Se quindi assumiamo come unità di misura la monade stessa, vediamo che essa dovrebbe entrare nella diagonale 4 volte più un pezzettino, il che è impensabile essendo la monade indivisibile per definizione.

La scoperta dell'incommensurabilità avvierà i Pitagorici all'idea che le grandezze geometriche non siano discontinue come dapprima si era pensato, cioè fatte di punti (monadi) separate dal vuoto, ma rappresentino un *continuum* divisibile all'infinito. La scoperta dell'incommensurabilità rivoluzionava le basi stesse della geometria.

La scoperta della grandezze incommensurabili costringeva a rinunciare al programma di riduzione della geometria ad aritmetica: esistono nel continuum geometrico degli elementi non riconducibili ai numeri interi o frazionari (finiti). In attesa di una teoria dei numeri cosiddetti irrazionali, la geometria prenderà il sopravvento sull'aritmetica (e lo conserverà fino al Seicento quando Cartesio introdurrà i famosi *assi cartesiani*).

Possiano capire a questo punto perché Platone desse tanta importanza all'idea dell'incommensurabilità. Da questa dottrina egli traeva evidentemente la conferma dell'origine non sensibile delle nostre conoscenze "vere".

Infatti un aspetto singolare della scoperta delle grandezze incommensurabili, come osserva lo storico della matematica Ettore Carruccio, è costituito dal fatto che tale scoperta ha un carattere ultrasensibile. Dal punto di vista delle misure fisiche non ha senso chiedersi se gli spigoli di due regoli fisicamente dati sono o non sono commensurabili fra loro. Rimarremmo sempre in dubbio fra le due alternative: se esiste una sottomultipla che entra esattamente in entrambe le grandezze; o se resta un residuo troppo piccolo per essere osservato fisicamente. Invece l'esistenza di grandezze incommensurabili è il risultato di un'argomentazione puramente razionale. Essa non può avere né conferma né smentita attraverso osservazioni empiriche.

§ 3.3. Le idee come ricordo di una vita precedente a quella sensibile (Menone e Fedro)

Dato che le idee non possono derivare dalle sensazioni, come facciamo ad esserne in possesso?

Se le idee non ci provengono dall'esperienza sensibile, quando e dove le abbiamo apprese? Questo è un altro quesito ineludibile per Platone. Egli tenta di rispondere sia per via razionale, sia per vie che sono in molta parte mitiche e fantastiche, ma che servono a suscitare nel lettore pathos e intensa partecipazione emotiva.

Le idee in noi, come nostri contenuti mentali, secondo Platone ***sono il ricordo*** (in greco *anamnesis*) ***di una vita precedente a quella attuale***, una vita in cui, liberi dal corpo che ci fa velo, le anime umane hanno potuto conoscere le idee in tutta la loro purezza e in tutto il loro splendore.

Il precedente soggiorno dell'anima in un altro mondo, nel quale è stata acquisita la conoscenza delle idee, viene comprovato nel *Menone* attraverso l'"esame" cui Socrate sottopone uno schiavo ignorante. Attraverso una serie di domande, il maestro del dialogo fa appello a nozioni matematiche già presenti nello schiavo e riesce a fargli ricordare (cioè riscoprire) un basilare

teorema geometrico. Dopo di ciò così conclude: “tali opinioni sono emerse ora, e sono venute fuori in lui come se stesse sognando [...] Senza dunque che nessuno gli insegni, ma solo grazie alle nostre domande, giungerà al sapere, avendo ricavato la scienza da se stesso”. Lo schiavo illetterato conosceva dunque già la verità, solo l'aveva dimenticata.

Ma un conto è mostrare che la comprensione dei concetti geometrici non deriva dall'esperienza o dall'insegnamento scolastico, un altro è dimostrare che essi derivino da una vita precedente. Quando il suo pensiero risulta troppo difficile da illustrare o da dimostrare, Platone ricorre anche all'invenzione di *miti* che lo esprimano in modo metaforico e suggestivo.

È nel *Fedro* che Platone racconta *il poetico mito della “biga alata”*, in cui le anime umane, immaginate come cocchi alati trascinati da due cavalli, uno bianco e uno nero, e guidati da un auriga, percorrono, al seguito delle bighe degli dei, il mondo iperuranio (“al di sopra del cielo”). Qui, come in uno straordinario Museo, sono esposte tutte le idee.

Ma spesso il cavallo nero (le passioni sensibili), cercando di sottrarsi alla guida dell'auriga (la ragione), si impunta; il cocchio allora precipita sulla terra, dove l'anima per punizione si incarna in un corpo mortale e dimentica quello che ha visto nell'Iperuranio.

Le immagini degli oggetti che percepiamo con i sensi può tuttavia far rinascere in noi il ricordo delle forme ideali ed eterne, di cui in qualche modo essi conservano traccia. Inizia allora il processo attraverso cui l'uomo risale di grado in grado, spinto dall'*eros*, che è al suo grado più alto *amore del sapere*, fino a pervenire a quel mondo superiore che rappresenta la sua vera patria.

La dottrina delle idee viene così a saldarsi con la dottrina della *trasmigrazione delle anime* (“metempsicosi”) dei pitagorici. L'anima passa attraverso vari corpi per purificarsi delle sue colpe e realizzare quella perfezione che le consentirà di ritornare al mondo soprasensibile da cui proviene.

Il mondo soprasensibile delle idee è considerato da Platone insieme come *fonte di ogni sapere* (che è appunto ricordo, reminiscenza, di quanto appreso nel precedente soggiorno in esso) e *sede del Sommo Bene e della felicità suprema*; noi perciò aspiriamo a ritornare a questa nostra patria celeste, purificandoci dagli impulsi sensibili che ci trattengono nel corpo, luogo d'esilio, “tomba dell'anima” – secondo l'espressione del *Fedone*. La dottrina delle idee, serve dunque a Platone anche per argomentare la natura extraterrena dell'anima e la sua immortalità.

Quel “prendersi cura dell'anima”, che differenziava Socrate dai Sofisti e rivelava in lui semplicemente un'influenza della tradizionale religiosità delica e del pitagorismo, si è amplificato in Platone e si è trasformato in una

vera e propria dottrina metafisico-religiosa dell'immortalità dell'anima e della sua caduta in questo mondo dal mondo delle idee in cui viveva.

Nel *Fedro* infatti è enunciata la dimostrazione dell'immortalità dell'anima: l'anima è eterna, ingenerata, animata da un movimento che nasce da lei stessa, mentre il corpo è sempre mosso da qualcos'altro, e rimane in movimento per uno stimolo esterno; se mai fosse possibile che ciò che si muove da sé cessasse di muoversi, verrebbe meno lo stesso principio del moto e il mondo stesso si arresterebbe. L'anima dunque è in contatto col mondo superiore, ma è anche il principio della vita e dell'ordine di questo mondo: nel periodo della tarda maturità Platone parlerà addirittura della grande "Anima del mondo" che ne regola il movimento e la vita.

Questa concezione dell'anima, fantasiosa e coinvolgente, era diffusa nel mondo antico, sarà decisamente abbandonata nel *mondo moderno* a partire dalla rivoluzione scientifica e dalla diffusione del pensiero di Cartesio. Anche per Cartesio le idee matematiche e tutti i procedimenti logici non derivano dalla sensazione, ma l'Io spirituale che li contiene non si mescola col corpo umano, che è una macchina senza vita, mossa da impulsi meccanici

SCHEDA 17 – Il *Fedone*: il dialogo in cui Platone spinge al massimo l'estraneità anima-corpo e la svalutazione del corpo

Platone accoglie l'idea dell'anima-demone, separabile dal corpo e ad esso pre-esistente, propria della tradizione orfico-pitagorica, contro l'idea dell'anima semplicemente come principio animatore del corpo.

L'anima è in grado di conoscere le idee senza l'apporto dei sensi. La corporeità non fa che offuscare la vista dell'anima. Nel *Fedone* Socrate, che, come al solito, rappresenta l'ideale portavoce di Platone, rivolto ai discepoli SI chiede come si raggiunga la vera sapienza. Non certo con i sensi del corpo, manchevoli e ingannevoli tutti, dichiara, ma con il puro pensiero senza mescolanza di sensazioni che lo conturbino. "Forse che il giusto in sé, il bello in sé, il buono in sé e così via ... vedemmo noi con gli occhi o altro senso? No, ma solo con il pensiero mondo da ogni impurità."

L'anima può tenersi tanto più vicina alla conoscenza quanto meno si mescola col corpo, cosicché solo dopo la morte del corpo essa sarà veramente libera di accogliere la verità nella sua purezza.

È questa l'idea che domina nel *Fedone*, il dialogo che Platone ha dedicato alle ***dimostrazioni dell'immortalità dell'anima***.

Platone immagina che la discussione sul destino dell'anima dopo la morte del corpo si svolga nel carcere dove è rinchiuso Socrate nel giorno stesso in cui, al tramonto del Sole, l'incaricato dovrà portargli la pozione fatale. Imperturba-

bile di fronte alla morte che si avvicina, Socrate parla con i discepoli di ciò che si può pensare che avvenga dell'anima al momento della sua separazione dal corpo ed esprime la sua convinzione che essa non si disperda e dissolva, ma conservi la propria integrità e completezza.

Comincia qui la serie degli ragionamenti con cui Socrate cerca di convincere i discepoli che nessun danno può derivare all'anima dalla morte del corpo. Il filosofo aggiunge dimostrazione a dimostrazione per superare lo sgomento che vede dipinto sul volto degli amici. Nel nostro cuore, egli dice, che c'è un fanciullino che trema al pensiero che, uscendo l'anima dal corpo, il vento la soffi via e la disperda del tutto. Ma a questo fanciullino occorre "fare l'incantesimo". Socrate allora parte con una lunga serie di argomentazioni a favore dell'immortalità dell'anima: "l'argomento dei contrari" (ogni cosa diventa il suo opposto e viceversa, per cui, se dal vivo si genera il morto, allo stesso modo dobbiamo pensare che dal morto si generi il vivo); l'"argomento della reminiscenza" (noi riconosciamo le cose perché ricordiamo il loro modello ideale che abbiamo già conosciuto in una vita anteriore a quella attuale); l'"argomento della somiglianza" (l'anima è simile alle idee e, dato che queste non sono soggette al tempo, non può venir meno neanche l'anima). E ancora: muore solo ciò che è composto e può dividersi nei suoi componenti, ma l'anima è semplice e non può quindi decomporsi; l'anima è la vita e non può quindi accogliere il suo contrario che è la morte, così come la neve non può accogliere il calore restando neve; l'anima è la signora del corpo e il comandare è proprio del divino, il servire del mortale.

Ma a prescindere dal valore di ciascuna di queste dimostrazioni, è chiaro che è la stessa dottrina delle idee che fonda la dottrina dell'immortalità dell'anima, o meglio, fa tutt'uno con essa.

L'anima è dunque del tutto autonoma e indipendente dal corpo. Nel *Fedone* l'unione dell'anima con il corpo viene ad apparire come qualcosa di forzato, dovuto ad una sorta di peccato originale, ad una colpa che Platone simbolizzerà nel *Fedro* con l'immagine del cocchio che, sbilanciato dalle bizzarrie del cavallo nero, precipita sulla Terra. Solo dopo la morte del corpo essa potrà risalire alla sua patria celeste e conseguire il vero sapere.

E tuttavia, mette in luce **#Vegetti**, se il *Fedone* porta al limite estremo l'*opposizione di anima e corpo*, facendo dello scioglimento dalle catene corporee il compito della vita in generale e il progetto della vita filosofica in particolare, Platone non poteva percorrere fino in fondo questa via. L'interesse politico, volto alla città dei vivi e non a quella dei morti, agisce in direzione divergente. "Questo doppio obiettivo, epistemologico e politico, richiede una progressiva forzatura dei limiti dell'orizzonte orfico-pitagorico nel quale si muove il Platone del *Fedone*." Nel *Fedro*, anche se l'unione dell'anima al corpo apparirà ancora come il frutto di una sorta di colpa originaria, alla sensibilità verrà già riconosciuta una funzione positiva, quella di destare il ricordo delle idee, a cui le cose, pur nella loro imperfezione, somigliano e di cui in qualche modo partecipano. Sempre nel *Fedro* e poi in modo assai complesso nella *Repubblica*, Platone attribuirà all'anima una struttura tripartita:

razionalità, volontà e desiderio. La presenza nell'anima di quest'ultima facoltà gli permetterà di trasformare il conflitto dualistico anima-corpo in un rapporto a tre all'interno della psiche. Sarà così possibile una politica dell'armonizzazione delle diverse facoltà, mirante a garantire il primato del principio razionale senza sopprimere la sensibilità e l'*eros*.

§ 4. I dialoghi dell'amore: il *Simposio*

L'amore è desiderio della bellezza, dice Platone, e spinge l'anima verso l'alto. Che cosa fa sì che esso sia per l'uomo una forza così grande?

Se nel *Fedone* Platone opera la condanna della sensibilità in nome della ragione, nei dialoghi detti "dell'Amore", il *Simposio* e il *Fedro*, egli celebra insieme alla ragione un'altra forza di cui l'anima non può fare a meno, l'Eros. *È l'amore la forza che spinge l'uomo ad andare oltre se stesso e a cercare la perfezione* prima nella bellezza dei corpi e delle anime, poi in quella delle leggi giuste e infine nella Bellezza in sé che è anche il Bene e l'ordine supremo dell'Essere.

Il *Simposio* (in italiano il *Banchetto* o il *Convito*) affronta il tema dell'Amore immaginando che gli invitati ad un banchetto in onore di Agatone, vincitore di una gara poetica, decidano di tenere a turno un discorso per distanziare le bevute, per non diventare troppo presto ubriachi. La scelta dell'argomento cade sull'amore.

Pausania, che prende la parola dopo il giovane Fedro, afferma che Eros è un dio duplice come sua madre Afrodite. È amore volgare quando si rivolge esclusivamente ai corpi, è amore celeste quando privilegia le anime. Pausania parla essenzialmente dell'amore fra maschi, del quale conduce una strenua difesa. Esso è avversato, dice, dai tiranni, perché vedono nelle nobili coppie di amanti un pericolo per il loro potere.

Se il medico Erissimaco indica nell'Amore una forza che pervade tutto l'universo e dà ad esso unità e armonia, il ben noto commediografo Aristofane interviene narrando uno strano mito: esistevano un tempo esseri umani doppi, con quattro gambe e quattro braccia e una testa rotonda con due volti. Essi potevano essere maschi o femmine da entrambi i lati, oppure androgini, maschi da una parte, femmine dall'altra. Giove, preoccupato per la loro forza e potenza eccessive, li divise in due metà e queste da allora si cercano l'un l'altra senza posa per poter ricostituire nell'atto d'amore l'unità originaria.

Sopraggiunge nel frattempo Socrate, il quale, com'è suo solito, molto loda i discorsi di quelli che l'hanno preceduto ma subito ne mette in luce i limiti e le incongruenze. In realtà, egli dice, solo Aristofane ha colto nel

segno quando ha sottolineato che *amore è essenzialmente mancanza, desiderio di ciò che non si possiede*. Amore non è un dio, perché gli dei non mancano di nulla, è piuttosto un demone, intermediario fra gli uomini e gli dei, è filo-sofo, perché aspira ad avere quello che gli manca.

Socrate narra qui il famoso *mito di Eros*. Figlio di Povertà e di Espediente, Eros come la madre ha “la povertà in casa”, come il padre è capace di trovare sempre nuovi espedienti per raggiungere il suo scopo.

Eros è l'espressione della perenne insoddisfazione dell'uomo e della tensione verso l'ideale. Se non scade in amore volgare, l'eros è invito ad elevarsi alla visione intellettuale (l'*idea*, da *idein* = vedere), a percorrere i vari gradi che conducono all'amore per la Bellezza in sé, all'idea stessa della Bellezza che fa tutt'uno con il Bene.

Ed ecco i gradi dell'amore. Il primo gradino è quello dell'amore per la *bellezza corporea*, il secondo quello per la *bellezza delle anime*, perché è più giusto amare una persona per la bellezza della sua anima che per la bellezza del suo corpo (nel *Teeteto* Platone farà dire a Socrate, rivolto all'insigne matematico notoriamente assai brutto: bello tu sei, non brutto, o Teeteto, perché sei saggio). Al terzo gradino si pone l'amore per la *bellezza delle azioni umane*, e poi quello *delle leggi della città*, della scienza stessa della bellezza che è la *filosofia*, e infine quello per la *bellezza in sé*, che è eterna e incorruttibile. La bellezza in sé si rivela all'improvviso, come una splendida visione, a chi, dopo il lungo cammino, è giunto “al grado supremo dell'iniziazione amorosa”. Solo costui potrà intuire la “bellezza divina nell'unicità della sua forma”.

L'ideale aristocratico di *kalokagathia* (dell'essere cioè “belli e buoni”, cfr. ↑ Cap. 5, § 3) in Platone ha subito uno spostamento di significato in quanto non si tratta più di lodare la bellezza del corpo associandola alla bontà dell'anima, ma di esaltare quest'ultima come legata alla vera *bellezza in sé*. Il Bello e il Bene non sono per lui semplici concetti, ma elementi fondamentali dell'ordine metafisico del mondo. Il Bene fa essere le cose, attribuisce ad esse un valore e le rende conoscibili. L'uomo attraverso la visione dei corpi belli, in cui in qualche modo si preannuncia la Bellezza in sé, percepisce il suo stato di imperfezione, di insufficienza, e gradualmente cerca di ricostruire la sua pienezza *ontologica con l'amore del Bello e del Bene. L'amore è “amore di possedere il Bene per sempre” (*Simposio*, 207a) e quindi è *amore e desiderio dell'immortalità*, che è la vera causa di questo sentimento.

L'immortalità è perseguita dagli uomini in primo luogo attraverso la generazione, e ciò spiega l'amore fisico: “la natura mortale cerca con ogni mezzo di perpetuarsi e di essere immortale. E può riuscirvi solo per questa via, mediante la riproduzione, perché lascia sempre un giovane al posto di un vecchio” (*Simposio*, 207 d). L'immortalità, in secondo luogo, è perseguibile attraverso la gloria, cioè attraverso la memoria degli uomini. Chi è fecondo nell'anima partorisce con il pensiero, come i poeti e gli inventori. La procreazione più eccellente, però, è per Platone quella alla quale egli stesso si è dedicato, cioè la creazione di una “costituzione per lo Stato e le famiglie che si chiama saggezza e giustizia” (*Simposio*, 209a).

Alla fine del discorso di Socrate fa irruzione nella sala del banchetto, ubriaco, Alcibiade, che, bello e giovane, è innamorato proprio di Socrate,

brutto e vecchio. Anch'egli viene subito invitato a pronunciarsi sull'Amore. Ma declina l'invito per parlare del maestro. E si lancia in un discorso quasi epico, in cui si esaltano la sua saggezza, la sua resistenza fisica, la capacità di convincere che non ha eguali in nessun altro.

Alla fine del discorso di Alcibiade tutti i convitati si addormentano ubriachi. Allora Socrate, che pure ha bevuto e mangiato abbondantemente ma è rimasto padrone di sé, si alza tranquillo e si allontana.

Qui l'amore per la sapienza e il desiderio di elevarsi verso il mondo delle idee non sono essenzialmente sacrificio e costrizione, come appare in altri dialoghi, ma gioia composta e serena. L'autentica vita filosofica risulta dal temperamento di entusiasmo e misura, estasi bacchica e padronanza di sé, esaltazione e moderazione (Maspero).

Platone ritornerà su questo argomento in uno dei dialoghi della vecchiaia, il *Filebo*. Il bene per l'uomo, Platone affermerà nel dialogo, è mescolanza equilibrata (*"giusta misura"*) di Intelletto e di Piacere puro, anche se l'Intelletto, dirà, deve prevalere sul Piacere puro; il piacere vero è quello stabile, che non ci fa dipendere dal bisogno di qualcosa di esterno, di altro da noi. Si tratta essenzialmente del piacere estetico-contemplativo e intellettuale.

§ 4.1. ★ Approfondimento. I dialoghi dell'amore: il *Fedro*

Che cosa riaccende nell'anima il ricordo delle idee?

Che cosa c'è nel nostro mondo che ci può riportare verso l'alto?

Nel *Fedro* Platone affronta in parte lo stesso tema del *Simposio*. Egli sostiene che le forze irrazionali dell'anima non sono necessariamente un male. In realtà alcune fra le forme di delirio e di mania, come l'*ispirazione poetica* e quella *divinatoria* e anche la *mania erotica* vanno considerate come fra i maggiori doni divini. L'elemento passionale non va eliminato. Ma questo Amore non va neppure confuso con quello volgare, incapace di andare al di là di se stesso, cioè con l'Afrodite pandemia (alla lettera, "che va con tutto il popolo") o profana. Si tratta invece di quella Afrodite celeste, che prova chi nella vita dell'aldilà ha potuto, grazie alla natura della sua anima, godere di una più lunga visione dell'ordine intelligibile.

Si inserisce qui il mito ben noto della Biga Alata. I cavalli alati permettono all'anima di spaziare in alto fino al momento della caduta, quando, perdute le ali, l'anima si incarna in un corpo mortale. Il fine dell'anima è quello di recuperare la sua precedente forma di esistenza. Nella sua vita terrena essa trova occasione di tornare a contatto, mediante un processo di reminiscenza, con le realtà contemplate nel mondo sopraceleste. Ed è soprattutto *la vista della bellezza* che *accende il ricordo del mondo ideale*. La bellezza è l'unica

fra le entità ideali che sia ben visibile nelle sue immagini terrene. A lei infatti è toccato il privilegio di essere la più evidente e la più amabile.

L'anima che ha contemplato più a lungo le forme divine, "quando scorra un volto d'apparenza divina, o una qualche forma corporea che ben produca la bellezza, subito rabbrivisce e lo colgono quegli smarrimenti di allora, e poi, rimirando questa bellezza, la venera come divina e se non temesse d'esser giudicato del tutto impazzito, sacrificherebbe come ad un'immagine di un dio". L'amore restituisce le ali all'anima.

§ 4.2. ☉Approfondimento. La cattiva e la buona retorica e la condanna della scrittura nel *Fedro*

*Perché Platone condanna la retorica dei sofisti?
Con quali argomenti condanna la scrittura?*

Platone nel *Gorgia* formula una dura condanna della retorica come arte ingannatrice e la paragona all'arte di truccarsi e alla culinaria, le quali non si preoccupano della salute del corpo ma solo delle apparenze e del godimento immediato. Il retore sofistico e il politico demagogico piaceranno sempre al popolo perché gli proporranno quello che lo soddisfa immediatamente. Per lui affidare il diritto di scelta al popolo è come affidare ai bambini e non al medico la scelta del cibo. Non c'è da illudersi che la forza della verità basti a guidare il popolo: per le anime inferiori è necessaria anche la costrizione, la correzione dei vizi. Chi si abbandona alle passioni illimitate deve essere frenato.

Ancor più che le masse ateniesi, Platone ha di mira quegli intellettuali sofisti che hanno coscientemente teorizzato il soddisfacimento senza limiti di tutti i desideri sensibili e della volontà di potenza individuale, tentando di sfruttare le passioni popolari per rapide scalate politiche. C'è dunque anche un uso perverso della ragione al servizio delle passioni.

Anche nel *Fedro* si parla della retorica, ma qui il registro è diverso. In questo dialogo Platone si lascia trasportare dalla sua idea dell'amore come forza che porta le anime verso l'alto e non esplicita quell'autoritarismo che compare in altre sue opere. Nella *Repubblica* Platone giustificherà anche la bugia ai cittadini-sudditi da parte dei governanti filosofi come mezzo per convincere le persone che non sono in grado di scorgere il Bene da sole. Qui lascia invece trasparire la possibilità di una buona retorica, orientata alla giustizia e alla verità. Essa può condurre con spontaneità l'allievo a piccoli, impercettibili, passi verso il vero. Questa retorica (comunque) non è contraria alla logica, perché mira pur sempre a far raggiungere il vero.

La retorica filosofica appare quindi come guida dell'anima, *psicagogia*. Essa si attua essenzialmente attraverso il dialogo orale, all'interno della viva comunità dei cittadini, e non attraverso la morta scrittura.

A proposito della scrittura, Platone racconta il mito del dio egizio Theut, inventore dell'alfabeto. Il mito narra che Theut presenta la sua invenzione al re Thamus vantandone l'importanza per gli uomini, ma Thamus mette in dubbio il valore dell'invenzione, che sostituirà l'esercizio della memoria, abituerà gli uomini a dimenticare e li disabituerà alla ricerca e al confronto diretto delle opinioni.

Alla verità, dunque, si può attingere solo attraverso continue discussioni e confutazioni e non attraverso un libro che si presenti come depositario del vero sapere (cfr. ↓ § 4.3).

☛ *È evidente però che l'autore si contraddice praticamente proprio mettendo per iscritto il Fedro. Alcune opere successive, come vedremo, ebbero addirittura un andamento trattatistico, nonostante fossero presentate in forma di dialogo. Forse però ciò corrisponde a un progressivo allontanamento di Platone dal metodo di Socrate: Socrate cercava la verità dialogando all'interno della comunità della polis, Platone fonda una scuola, un'istituzione separata, che, oltre all'insegnamento pubblico destinato agli studenti, diffuso anche per iscritto, ha anche un insegnamento segreto orale, riservato ai discepoli scelti, agli iniziati, a quelli che condividono la concezione politica e religiosa del maestro. Se le dottrine orali segrete erano per gli iniziati e quelle scritte per l'opinione pubblica degli intellettuali, quanto al popolo, egli immagina che, nel nuovo Stato retto dai filosofi platonici, gli si debba narrare una nuova mitologia di sua invenzione, conforme alla sua dottrina.*

§ 4.3. ★Approfondimento. Oralità e scrittura nella filosofia di Platone

Come si è visto, per Platone soltanto alcuni uomini eletti, capaci di dominare le passioni, sono in grado di raggiungere il sapere vero, lasciandosi persuadere solo dal discorso breve della scienza (solo per loro vale quella libertà di ricerca e di critica che il razionalismo moderno, liberale e democratico, considera un diritto universale).

Inoltre, come è detto nel *Fedro*, il discorso autentico è quello orale, in cui l'autore, il padre del discorso, può dissipare, nel vivo della discussione diretta, l'ambiguità dei termini che usa. Viceversa il discorso scritto è un figlio bastardo del suo autore, perché senza il padre ciò che esso attesta non vale nulla; insomma, senza la presenza dell'autore, lo scritto rischia di essere

interpretato in modo arbitrario, e inoltre crea una falsa illusione di sapere in chi non lo sa interpretare correttamente.

Platone non si limitò affatto al discorso orale. Ma fu un'incoerenza che non mancò – diciamo noi oggi – di effetti positivi: grazie a questa sua incoerenza, oggi noi possiamo leggere i suoi dialoghi – scritti! Possiamo dire però che quello che il *discorso scritto* perde in vivacità ed autenticità, *cessando di essere un'attività comunitaria e una forma diretta di comunicazione*, lo guadagna in *obiettività* e in *certezza*, perché rimane uguale nel tempo, e dà inoltre al lettore una più grande *possibilità di riflessione e di critica*.

In effetti, se le opere giovanili conservano molto nello stile dell'immediatezza dell'autentico dialogo orale, nella *Repubblica*, nelle *Leggi* e in diversi altre opere tarde, anche la forma dialogica è venuta perdendo quasi del tutto la sua vivacità e la scrittura ha l'andamento, nella sostanza, di un trattato; in tal modo le idee di Platone sono venute irrigidendosi, assumendo una forma più dogmatica ed assertoria, ma nello stesso tempo si sono meglio definite e sono divenute accessibili in una forma relativamente sistematica a persone anche lontanissime da lui nel tempo e nello spazio.

Platone non riusciva a cogliere questi vantaggi probabilmente per ostilità ad una tecnica nuova, le cui possibilità gli erano in parte sconosciute, e che apriva orizzonti *smisurati e perciò inquietanti* alla comunicazione umana. In effetti, la parola scritta si presta a falsificazioni e ad equivoci, di cui sono una prova evidente le nostre difficoltà nella comprensione dei presocratici. Ma, dopo duemilacinquecento anni, la parola scritta è anche l'unico veicolo di informazione su di loro. Del resto Platone non poté conoscere alcune importanti innovazioni destinate a valorizzare la scrittura. Pensiamo, in primo luogo, alle istituzioni scolastiche (come scuole e biblioteche pubbliche), che, già in età ellenistica, cercarono di classificare sistematicamente i manoscritti per autore e titolo e di garantire la maggior conformità possibile delle copie all'originale. E in secondo luogo – ma a distanza di quasi duemila anni – all'invenzione della stampa, che (pur non preservando in assoluto da falsificazioni) avrebbe permesso un maggior controllo sui testi e soprattutto una straordinaria diffusione delle opere.

INVITO ALLA DISCUSSIONE – I temi:

- *della manipolabilità della volontà delle masse attraverso l'uso di immagini ed emozioni;*
- *dell'autonomia intellettuale di chi invece è in grado di controllare le informazioni e di sorvegliarne tutti i passaggi logici;*
- *del carattere più controllabile dell'informazione scritta, una volta fissata;*

*del carattere di autenticità umana della comunicazione orale;
• i timori che nascono tra gli intellettuali all'apparizione di nuovi media, e degli effetti imprevisti dei media ecc.;
si prestano ad una riflessione sul rapporto tra media e democrazia e tra cultura dell'immagine e cultura della scrittura, con riferimento anche alla situazione odierna.*

§ 5. ★Approfondimento. Il Gorgia: l'attacco contro la retorica ingannatrice e contro il nichilismo sofistico

*Platone denuncia il potere seduttivo del “discorso lungo” dei retori. Qual è per lui la forma corretta della comunicazione? Che cosa pensa delle masse? Che cos'è il *nichilismo?*

La filosofia di Platone non ha sempre l'alata poesia del *Simposio* e il sorriso ironico di Socrate. Si presenta anzi ad un certo punto come una dottrina militante che lotta contro l'errore in difesa di una precisa verità.

La morte di Socrate è stata certamente uno degli elementi che hanno mutato l'atteggiamento di Platone. Da quel momento egli ha cominciato una capitale riflessione sulla sofistica che lo ha portato ad individuare in essa una causa fondamentale della degenerazione di Atene. Nel *Gorgia*, scritto probabilmente in un periodo non lontano da quelli del *Simposio* e del *Fedro*, ci mette in guardia dalle passioni sensibili e da quelli che le risvegliano e le stimolano con la retorica. Il relativismo sofistico ha aperto la via a politici privi di ogni scrupolo morale, che, per conseguire un potere illimitato, hanno manipolato le masse (inguaribilmente infantili) con la seduzione della retorica.

Abbiamo visto che i sofisti amavano presentarsi come medici delle città, e che anche Gorgia considera la parola, educata dalla retorica, come un potente farmaco dell'anima. Da parte sua, Platone prende spesso e volentieri la *medicina* come metafora della filosofia o dell'arte politica. Nel *Gorgia* classifica la medicina tra le nobili arti che servono a curare l'uomo. Di curare la sua anima si occupa in generale l'*arte politica*, che si articola in due sottospecie: nell'*arte legislativa*, che ha lo scopo di prevenire l'ingiustizia, e l'*arte giudiziaria*, che propriamente la cura. Tra le arti del corpo ricorda la *ginnastica*, che previene le malattie fisiche, e naturalmente la *medicina*, che ne prescrive la terapia. Ma a fianco a queste arti autentiche, ci sono anche delle forme volgari d'arte, di pratica (*empiria*) – o addirittura di “praticaccia” (*tribe*) – che hanno per scopo non la cura, ma l'adulazione e la seduzione dell'uomo.

La *retorica* e la *sofistica* sono le arti per lusingare l'anima, mentre la culinaria e l'arte del vestire e del truccarsi sono le arti per lusingare il corpo.

Le *arti autentiche* sono anche scienze, cioè sono fondate su un autentico sapere che significa capacità di previsione e conoscenza della natura dell'oggetto, e il loro fine è il bene e la felicità. Le *arti adulatorie* invece sono fondate su *congetture piacevoli*, ma non derivate da ragionamenti rigorosi, e capaci solo di dire ciò che per lo più potrebbe avvenire; il loro fine è il *piacere*.

Queste arti servono dunque a manipolare la natura per conseguire il piacere. Ma il mondo, secondo Platone, è un ordine (*cosmos*) in cui sono collegati in un tutto armonico "cielo e terra, dei e uomini" (507e-508a). La politica e la medicina servono appunto a ripristinare rispettivamente l'ordine naturale dell'anima (la legalità e la giustizia) e l'ordine naturale del corpo (la salute), ripristinando la proporzione matematica e l'armonia tra le parti (504). Esse quindi agiscono sul lungo periodo. Invece la retorica e la culinaria ecc. servono a creare artifici che danno soddisfazione a breve scadenza senza nessuna vera razionalità. Certo "se un medico e un cuoco dovessero scendere in gara, in mezzo a ragazzi o a uomini che, come ragazzi, siano senza senno, perché si giudichi su chi dei due conosca meglio la buona o la dannosa qualità dei cibi, il medico morirebbe di fame".

Evidentemente non si può dubitare che la retorica (non meno della culinaria) riesca di fatto a persuadere la gente. Ci sono però due tipi di *persuasione*, dice Platone, una che deriva dal *sapere* sulla base di dimostrazioni o di precise conoscenze, l'altra che deriva dal *credere* ad altri. Questa è l'unica che può essere procurata da chi persuade la gente in massa, come il *retore* che parla alla folla, la quale non ha il tempo né l'opportunità di verificare le sue affermazioni.

Del resto per i sofisti nessuna realtà è veramente certa, e qualunque opinione può essere vera. La loro è una forma radicale di relativismo, e addirittura di *nichilismo morale, come si direbbe oggi. Infatti, il retore *Callicle* afferma senza mezzi termini:

Il bello e il giusto secondo natura consiste in questo che io ora ti dico, parlando con tutta libertà [*parresia*]: colui che intende vivere nel modo giusto deve lasciare che i propri desideri si ingrandiscano il più possibile e non deve mettervi freno; e, per quanto grandi possano diventare, deve saperli servire con coraggio e intelligenza, ed essere capace di appagare ogni desiderio che di volta in volta gli venga. Ma questo, credo, è impossibile per la maggioranza.

Dunque, i pochi che hanno il coraggio di seguire fino in fondo le loro

passioni illimitate, senza lasciarsi abbindolare dalle proibizioni della tradizione, se hanno in mano l'arte retorica, e sono quindi capaci di persuadere la moltitudine, potranno esercitare un *potere politico senza limiti*. Infatti Gorgia aveva affermato in precedenza (nel dialogo platonico) che la retorica è il bene più grande per gli uomini, "causa di libertà per sé e di dominio sugli altri": persuadendo le masse, potremmo anche fare schiavi i nostri avversari o concorrenti (452d-e).

Per questo, Socrate rifiuta senza mezzi termini di confrontarsi dialetticamente con i suoi interlocutori con il "*discorso lungo*" (*macrologia*), cioè il grande monologo, l'orazione che sommerge l'interlocutore in un mare di parole, che fa appello alle emozioni e alla fiducia nel retore, e che dà solo un'impressione di sapienza. Egli impone come mezzo di comunicazione il "*discorso breve*" (*brachilogia*, cioè un discorso costituito di parti brevi) in cui ogni proposizione va dimostrata e viene considerata valida solo con l'assenso esplicito dell'interlocutore. Contro la persuasione sofistica, che manipola le masse facendo appello alle loro emozioni, Platone dunque viene proponendo il discorso razionale, verificabile in tutti i suoi passaggi. Viene proponendo, in altri termini, una politica come scienza rigorosa, obiettiva, non manipolabile.

Questa scienza, come vedremo, per lui non è accessibile alle masse, perché esse non sono in grado di liberarsi dalle passioni. Chi la esercita non adulerà il popolo, e non si limiterà a usare la persuasione, ma userà anche la *costrizione*, imponendo castighi contro le passioni perché i cittadini divengano migliori (cosa che i retori e i politici democratici non hanno mai voluto fare, 517b), poiché il popolo è come una *mandria di animali*, che deve esser resa dai suoi guardiani meno selvaggia e più pacifica (516ab).

Per fare questo, il vero politico, che deve essere anche vero filosofo, deve conoscere l'ordine divino e la proporzione matematica che regola il cosmo. Questo sarà uno degli argomenti centrali della *Repubblica*. In quest'opera sarà mostrato come il dedicarsi programmaticamente al soddisfacimento illimitato delle passioni, come pensa di poter fare Callicle, è in assoluto contrasto con l'ordine (o giustizia) dell'anima individuale, con l'ordine (o giustizia) della città e con l'ordine del cosmo, e, perciò, prima o poi, porta alla catastrofe.

§ 6. Il capolavoro di Platone, la *Repubblica*: il problema della giustizia nell'individuo, nello Stato e nel cosmo

L'ordine dell'anima, l'ordine dello Stato e l'ordine del mondo si intrecciano nella più ambiziosa e grandiosa opera di Platone, la Repubblica.

La *Repubblica* è probabilmente il dialogo più importante di Platone. "Perì Politèias", tradotto alla lettera, significa "sullo Stato" o meglio "sulla Costituzione" (naturalmente la costituzione dello Stato-polis). Il sottotitolo è invece "*Sulla giustizia*".

In realtà il tema *morale* della giustizia lega insieme discipline e campi di indagine diversi, che *noi* siamo *abituati* a considerare separati ed autonomi: *filosofia politica, pedagogia, *gnoseologia, estetica, *metafisica*.

La *giustizia* vi è analizzata come virtù dell'individuo e come virtù dello Stato, una specie di individualità collettiva. Ma essa si in-

quadra in un ordine cosmico-metafisico, illuminato e guidato dalle *idee* (**trascendenti*). Lo Stato stesso, se serve a mantenere l'ordine nella società umana, serve anche a rendere possibile l'elevazione delle anime in vista del loro ritorno al "mondo sopra il cielo" (iperuranio). Per questo Platone conclude la sua trattazione parlando dell'*ordine divino* che regola la tras migrazione delle anime da un corpo all'altro e da un mondo all'altro.

§ 6.1. La fondazione della città-modello e la divisione del lavoro tra i cittadini-artigiani

Il problema della Repubblica è la giustizia nell'anima dell'uomo. Perché Platone devia (apparentemente) sul problema dello Stato?

Nella casa di Cefalo Socrate, Glaucone (fratello di Platone) e altri amici, di ritorno dalle feste in onore della dea trace Bendis, discutono della *giustizia*. Polemarco afferma la tesi secondo cui la giustizia consiste nel fare il bene degli amici, il male quello dei nemici. Iroso e irruento, il Sofista Trasimaco sostiene la concezione secondo cui *il giusto è ciò che giova al più forte*. Secondo lui non esiste una giustizia *in sé*, valida per tutti e dimostrabile con ragionamenti: il giusto è una pura convenzione, è ciò che fissano le leggi, promulgate da chi detiene il potere, chiunque sia, un tiranno o la maggioranza dei cittadini. In un serrato confronto fra Socrate e il sofista sul rapporto fra giustizia e ingiustizia, Socrate sostiene con forza la tesi secondo cui chi si comporta secondo giustizia è più felice di chi agisce ingiustamente.

Il primo libro della *Repubblica* si chiude lasciando irrisolto il problema (come era tipico dei dialoghi giovanili – ed infatti è considerato da molti studiosi un'opera giovanile).

Nel secondo libro ci si torna a chiedere che cosa sia la virtù della giustizia e se l'uomo giusto sia anche felice. Glaucone e Adimanto sostengono tesi sofistiche, ma su tutti i personaggi del dialogo finisce per prendere il sopravvento Socrate (che rappresenta il punto di vista di Platone), sicché in seguito l'esposizione sarà più un trattato che un dialogo.

Socrate sposta il discorso dal piano dell'individuo a quello dello Stato, perché in esso, vero "macroantropo" (cioè "uomo in grande", individualità collettiva), sono visibili le virtù e i vizi, e in particolare la giustizia e l'ingiustizia, con più evidenza che negli individui, ovvero nei "microantropi" ("uomini in piccolo").

Socrate e i suoi interlocutori provano dunque a *fondare* una città-stato "*en logoi*" ("nei discorsi", cioè con il puro ragionamento), entrando nel campo di quella disciplina che noi chiamiamo *filosofia politica*. Si comin-

cia ipotizzando una comunità patriarcale che viva al livello di pura sussistenza, e che sia quindi autosufficiente o quasi. Qui ci sarà già un'elementare *divisione del lavoro*, cioè una specializzazione degli individui in compiti produttivi diversi, poiché ciascuno è in grado di produrre meglio nell'arte alla quale è naturalmente portato e che esercita per tutta la vita.

Tuttavia questo Stato, pacifico e sano, dove si vive in modo semplice e frugale nei costumi e nei cibi, alla contadina, non è conforme all'"uso comune", ai costumi dei contemporanei di Socrate, cosicché il suo interlocutore, il giovane aristocratico Glaucone (fratello di Platone), lo definisce "uno Stato di porci", che si accontentano di mangiare ghiande.

Si immagina allora che ci sia una più grande varietà di merci, eccedenti i bisogni naturali, e conseguentemente una più grande varietà di mestieri. Si infittiscono così anche i commerci, poiché la stessa terra non può produrre di tutto, e nasce il desiderio di impadronirsi del territorio dei vicini, per la "*sconfinata brama di ricchezza oltre il limite del necessario*", che caratterizza ora lo Stato. Questa è la "*più grande fonte di mali privati e pubblici*".

§ 6.2. ★Approfondimento. Platone condanna la crescita della ricchezza oltre il limite del necessario

Quali sono le differenze tra il senso comune di oggi e quello degli autori greci sulla crescita economica?

Platone, come gli altri autori greci del periodo classico che si sono occupati della divisione del lavoro, cioè Senofonte e l'anonimo autore dell'*Economico* (opera attribuita erroneamente ad Aristotele) non considerano la divisione del lavoro come il metodo che permette di produrre *di più con meno lavoro* (tale è il principio dell'economia secondo i moderni), ma piuttosto il metodo per produrre *meglio*, cioè in modo più conforme al *bisogno*, alle esigenze del consumatore.

Ricordiamo, per comprendere meglio le differenze tra il nostro mondo e quello di Platone, che nella cultura economica moderna il concetto di progresso economico *senza limiti*, di indefinito sviluppo della produzione, del consumo e della popolazione è sempre stato considerato qualcosa di positivo (solo i problemi ecologici di recente hanno fatto sorgere dubbi in proposito). Per Platone, invece, *la crescita oltre il limite del necessario è la massima fonte di tutti i mali sociali*. Egli vede infatti nell'ostentazione della ricchezza e nell'invidia per la ricchezza altrui un pericolo per l'armonia della comunità.

Perciò, da un lato, egli polemizza contro il mondo dei mercanti ateniesi, della democrazia e della sofistica (in tale mondo il commercio si sviluppa apparentemente senza limiti; anzi, la nuova cultura non sembra preoccuparsene, anche se è consapevole dei progressi tecnici compiuti rispetto al passato: cfr. *Tucidide e Ippia*). Dall'altro, in positivo, concepisce lo Stato come un individuo collettivo dotato di certe *precise misure* fisiche e geografiche, di una certa popolazione: si tratta necessariamente di una piccola città-stato. E la città perfetta non può superare una certa quantità di abitanti: l'Atene ideale del periodo antediluviano secondo lui aveva ventimila abitanti (su lavoro e divisione del lavoro nel mondo classico si legga p. es. ciò che dice J.P. Vernant in *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, pp. 300-308).

Proviamo a riassumere i punti in cui il punto di vista classico di Platone è profondamente diverso dal senso comune contemporaneo:

- Platone pone sempre la prospettiva del singolo all'interno di quello della comunità di cui fa parte: l'armonia della comunità è indispensabile per quella dell'individuo.
- L'ostentazione di una smisurata ricchezza è un problema per la coesione sociale.
- Quello che conta nella produzione è l'aspetto qualitativo e la capacità di rispondere a bisogni determinati.
- L'uomo vive e produce in un ambiente determinato e limitato, con cui la produzione deve fare i conti.

Si può dire dunque che Platone puntasse alla qualità del consumo e alla qualità della vita anziché alla disponibilità indefinita di nuovi prodotti per il consumo.

Vedremo inoltre nel prossimo capitolo che il suo discepolo **Aristotele** condannerà la **crematistica* (che corrisponde alla moderna economia) come arte il cui scopo non è conseguire dei beni precisi, ma ottenere somme di denaro *sempre maggiori*, in un processo *all'infinito* (↓ Cap. 7, § 12). Questa corsa all'infinito nel consumo e nell'accumulazione suonava pericolosa alla sensibilità dei saggi dell'antichità. Anche Platone manifesta (nella *Repubblica*, nelle *Leggi* e altrove) una diffidenza fondamentale nei confronti del commercio a lunga distanza, del capitalismo e della rottura degli equilibri naturali e comunitari.

 **INVITO ALLA DISCUSSIONE:** *La società greca si regge su di un'economia schiavistica (cfr. Scheda 28 sui "due tipi di schiavitù" del mondo greco) per cui la comparazione tra il nostro modo di vivere e il loro non è certo semplice. In particolare tale economia si collega con una valutazione morale e sociale molto diversa del lavoro (cfr. ↓ quanto detto sul lavoro in Aristotele, Cap. 7, § 12 e ↑ in Platone nel precedente § 6.2). Tuttavia giova riflettere se il senso della misura greco non contenga ancora delle indicazioni utili per la nostra società, la cui economia è basata su di una crescita senza limiti e sregolata, in un ambiente che permette invece solo una crescita limitata e regolata (si faccia riferimento anche alla presentazione del tema della misura e del limite nei capitoli precedenti).*

§ 6.3. Il problema del potere: guerrieri e filosofi.

L'ordine della città e l'ordine dell'anima nei libri III, IV e V.

Confronto con il mito dell'anima tripartita nel *Fedro*

Perché nello Stato c'è bisogno dei guerrieri? E perché c'è bisogno dei governanti-filosofi? Che rapporto c'è tra l'anima che il destino ci ha dato in sorte e la classe sociale a cui siamo destinati?

La *"brama di ricchezza senza misura"*, che caratterizza secondo Pla-

tone in modo costitutivo l'uomo come essere corporeo, *spinge* dunque *alla guerra*, e alla creazione di un nuovo compito specializzato: quello del *guerriero* (si noti, per contrasto, che nell'Atene democratica in cui egli viveva, l'attività guerriera non era il compito esclusivo di un ceto, ma un diritto-dovere di *tutti* i cittadini liberi).

I guerrieri devono essere forniti della virtù del *coraggio* (*thymòs*, che in greco significa anche collera, ferocia), ma ciò comporta subito il pericolo che siano feroci tra di loro e contro i concittadini, come i cani da pastore nei confronti del gregge. Questo pone il problema della scelta di coloro che tra di essi devono detenere il *potere* di *comandare* su tutti gli altri (il ceto dei *governanti*). Si dovrà dunque narrare ai cittadini dello Stato fondato "coi discorsi" il *mito* seguente: essi sono nati tutti insieme dalla *madre terra* e sono perciò fratelli; la divinità, però, nel formarli mescolò in alcuni oro (attitudine al comando), in altri argento (attitudine alla guerra), in altri bronzo e ferro (cittadini comuni o artigiani).

Una tale tripartizione ci fa capire che questo mito (chiamato da Platone "il mito fenicio") è parallelo a quello dell'anima come biga alata esposto nel *Fedro*. Le diverse attitudini naturali degli uomini derivano dalla parte dell'anima che è in loro prevalente (aurea/razionale, argentea/coraggiosa-volitiva e bronzea-ferrea/passionale) e ciascuno dovrebbe svolgere la funzione per cui ha naturale attitudine.

Possiamo dire tuttavia che le anime in Platone sono dotate di eguale dignità, perché tutte egualmente provenienti dal mondo trascendente divino. Per esempio, le *donne*, secondo la *Repubblica*, possono svolgere le stesse funzioni degli uomini, nei casi singoli in cui individualmente sono davvero in grado di farlo (egli però è convinto che mediamente le donne abbiano attitudini inferiori agli uomini). Inoltre Platone sottolinea la possibilità che nelle classi inferiori nascano bambini degni di essere elevati in quelle superiori, e inoltre, per il suo Stato ideale, non parla mai della presenza di *schiavi*.

Come nel *Fedro*, dopo l'incarnazione per la singola anima il giusto ordine consiste nel sottomettere il *desiderio passionale* e il *coraggio-volontà* alla *ragione*, che conosce le idee, analogamente, nella *Repubblica*, il giusto ordine politico consiste nella sottomissione degli *artigiani* e dei *guerrieri* al comando dei *filosofi*, il cui compito specifico è la *conoscenza del bene* e la cui virtù è la *sapienza* (*sofia*).

Si noti che mentre le classi dei filosofi e dei guerrieri sono caratterizzate da virtù positive specifiche – coraggio e sapienza – la classe dei contadini e artigiani partecipa solo alle generiche virtù dell'intero Stato e di tutte le classi, cioè *giustizia* e *temperanza*. La prima consiste nello stare al proprio posto e nel dare a ciascuno il suo e la seconda nel dominare il desiderio: virtù dunque che consistono piuttosto nell'obbedienza e nel non-fare che nel fare qualcosa di specifico. In effetti, contrariamente a quanto noi moderni ci potremmo aspettare, l'alacrità,

il lavoro produttivo e le capacità tecniche non sono virtù dell'anima per Platone, ma semmai è proprio l'anima dei produttori che è più facilmente preda del desiderio illimitato (*epithymia*). D'altra parte la cultura del mondo antico era impregnata di valori aristocratici e poco interessata a barattare la *scholé* (l'otium dei latini) dell'uomo libero, aristocratico o anche cittadino-guerriero, con il lavoro e con lo sviluppo produttivo.

Saranno dunque solo i *filosofi* a governare nella città-modello, ma per poterlo fare dovranno anch'essi essere sottratti ai pericoli del desiderio, della brama oltre il limite: perciò *filosofi e guerrieri non avranno proprietà privata, né famiglia propria*, ma vivranno in comunità, avendo anche moglie e figli in comune, e senza alcun lusso. I loro accoppiamenti saranno predisposti nascostamente dai governanti anziani, che sorvegliano discretamente la vita collettiva e i banchetti. Inoltre essi non dovranno accoppiarsi mai con i cittadini della classe più bassa. Queste regole ed altre ancora hanno dato luogo all'accusa di razzismo e di totalitarismo nei confronti di Platone (su ciò si veda la scheda seguente).

SCHEDA 18 – Platone comunista, Platone “totalitario e razzista”, Platone legalitario, Platone femminista: alcune letture della filosofia politica platonica

Platone è sempre stato considerato il paladino dell'ideale contro la passiva accettazione della realtà quotidiana, l'utopista per eccellenza – il termine “utopia”, inventato da Tommaso Moro, significa in greco “luogo che non esiste”. La famosa opera di Moro, *L'isola di Utopia* (1516), si ispira a Platone per quanto riguarda la forma collettiva della proprietà, il rifiuto dell'economia commerciale che punta alla crescita illimitata e la centralità della ragione e della filosofia nella vita sociale. Tuttavia ne differisce, come vedremo nel prossimo volume, in punti essenziali, tra cui la pari dignità sociale di tutti gli uomini e l'assenza delle classi. Qui la proprietà collettiva e l'abolizione del denaro riguardano tutti, e non solo chi comanda (come invece in Platone); non servono a sottolineare la separazione e la distanza della classe dirigente dalle altre classi, la sua purezza assoluta – e il suo diritto al comando assoluto – (come in Platone), ma a tutelare l'eguaglianza degli uomini di fronte al principale compito comune, il lavoro. Mentre nella Repubblica platonica la classe dirigente ha tutto in comune ma è esentata dal lavoro, nell'Utopia di Moro tutti possiedono tutto in comune, e hanno lo stesso diritto-dovere di lavorare.

Dopo Moro il “comunismo” platonico ha continuato ancora a lungo ad esercitare la sua influenza sul pensiero occidentale, variamente mescolato a temi provenienti dal comunitarismo e dal pauperismo del cristianesimo primitivo o medievale (cfr. ↓ Cap. 11 e Capp. 16 e 18). Solo nell'Ottocento Marx, proponendo il suo “socialismo scientifico”, ha tenuto a separarsi nettamente dal-

la tradizione utopistica. Egli considerava la proprietà collettiva non come un progetto ideale, fondato sull'eterna natura dell'uomo, ma come un'esigenza propria della società industriale moderna, capace per la prima volta, grazie alla potenza delle macchine, di sopprimere, insieme alla proprietà e a tutti i privilegi sociali, anche il lavoro salariato, il lavoro inteso come costrizione.

Tuttavia, durante la seconda guerra mondiale il filosofo liberale austriaco Karl Popper nella sua fortunatissima opera *La società aperta e i suoi nemici* (in due volumi: *Platone totalitario* e *Hegel e Marx falsi profeti*) ha tentato di dimostrare l'esistenza di un legame tra il "comunismo" platonico e quello marxista – da lui identificato in sostanza con il regime sovietico. Le tesi di questo libro meritano una certa attenzione per le loro vastissime implicazioni culturali e pratiche, nonostante la non grande accuratezza con cui esso è stato scritto (in effetti, esso costituisce un attacco polemico spesso affrettato contro il totalitarismo, tanto staliniano quanto hitleriano, in un momento molto difficile per la democrazia parlamentare).

Popper sostiene che Platone era un oppositore della *società aperta* di Atene, città democratica che, analogamente alla Gran Bretagna liberale, aveva sotto di sé un impero marittimo, in cui esercitava floridi commerci. Questa società, disponibile al rinnovamento, curiosa di tutto ciò che fosse diverso da lei, dinamica e tollerante, creava a Platone una profonda inquietudine, e ciò proprio per il suo carattere aperto. Essa infatti incoraggiava mutamenti profondi nei rapporti umani e nel pensiero, favorendo la libertà di movimento per gli uomini e le merci, e la critica senza limiti propria dei sofisti e di Socrate. Favoriva, in sintesi, l'autonomia e l'iniziativa individuali, rompendo così il cordone ombelicale psicologico tra individuo e comunità.

Platone reagì con angoscia allo scetticismo, al nichilismo e alla rottura di ogni legame tradizionale, alla rottura cioè degli equilibri statici della vecchia società chiusa aristocratica, e sperò in un ritorno indietro ad una primitiva "età dell'oro". Ispirandosi, secondo Popper, alle origini *tribali* della società greca, immaginò una società in cui tutti gli individui fossero privati dell'incertezza derivante dal dubbio filosofico e dalla mobilità sociale, e sottoposti come un gregge al comando di un re-pastore, divinamente ispirato.

Dunque, per Popper il disprezzo per proprietà privata, denaro e individualismo in Platone erano collegati con una visione autoritaria e *teocratica del potere e del sapere; e questo è riconosciuto da interpreti di orientamenti politico-ideologici diversi dal suo e dotati di maggior competenza nello studio della filosofia antica. Per es. il filosofo cattolico conservatore Eric Voegelin (cfr. ↓ Scheda 19 a lui dedicata) insiste proprio su questi aspetti, mentre lo storico di orientamento marxista Vegetti mostra anche i nessi tra le posizioni di tipo mistico-contemplativo e razionalistico-pitagorico di Platone e

il blocco sociale aristocratico ispiratore della “cultura del tempio” († Cap.2, Conclusione).

Meno convincente è invece il tentativo inverso di vedere in Platone un precorritore del concetto di “governo delle leggi” dell’odierno liberal-costituzionalismo, o un assertore della perfetta parità femminile.

Nel *Critone* Socrate, in prigione, dichiara in generale di volersi sottomettere alle leggi della città perché, abitando ad Atene e godendo della loro protezione, aveva fatto con esse un *patto* di fedeltà (cfr. † Cap. 5). Più in particolare, Platone sostiene nel *Politico* che, quando non è possibile il “governo degli uomini” (il governo assoluto del filosofo re-pastore sul suo gregge umano, in cui il re-filosofo, al di sopra della legge da lui stesso emanata, decide e decreta caso per caso), si deve cercare di instaurare o di mantenere il “governo delle leggi”, per cui, a tutela della libertà dei cittadini contro ogni abuso, i magistrati sono sottoposti essi per primi alle leggi. Ma dal contesto del dialogo è chiaro che tale dottrina non è di Platone (è forse una dottrina diffusa in ambiente sofistico), e che egli vi aderisce a malincuore, e considera il “governo delle leggi” come un male minore rispetto alla tirannide o all’anarchia popolare (cfr. ↓ la Scheda 25 sul “Governo delle leggi”).

In ogni caso, se per un certo periodo Platone ha preso in considerazione la possibilità di quel tipo di governo, nella sua ultima opera, *Le Leggi*, egli si muove in senso opposto. Egli immagina che, nello Stato migliore possibile, sullo spirito delle leggi debba vegliare il Consiglio Notturmo, una magistratura straordinaria non elettiva posta al di sopra dei tribunali ordinari. Esso, come una sorta di Inquisizione, indagherà sulle opinioni religiose dei cittadini e avrà il potere di metterli a morte, qualora persistano nella loro empietà e nel loro ateismo anche dopo essere stati ammoniti e indottrinati dal Consiglio.

Quanto alle donne, nella *Repubblica* si dice in effetti che esse possono svolgere le stesse funzioni degli uomini, ma che mediamente le svolgeranno peggio di loro. Questa tesi poteva essere forse avanzata per il mondo greco, ma è un eufemismo parlare di “partecipazione delle donne alla vita dello stato sulla base della più perfetta eguaglianza con gli uomini e con la sola condizione della capacità” (Abbagnano), quando le capacità prevalenti che Platone riconosce alle donne nello stesso contesto (*Repubblica*, 454d-455e) sono quelle di cucinare e di tessere. Leggendo attentamente il passaggio, verrebbe semmai il sospetto che Platone parli di questa eguaglianza potenziale in senso ironico – anche perché poi nel *Timeo* dirà che le anime si incarnano in prima istanza nei maschi e, se non si comportano giustamente, sono punite con l’incarnazione nelle donne (42b).

Se non è il caso dunque di parlare di un Platone liberale o femminista, è pur

vero che le tesi di Popper spesso passano la misura, al punto che egli giunge ad un uso *anacronistico* dei concetti, in particolare quando definisce Platone “totalitario” e “razzista”. Indubbiamente nella città modello non esiste alcun rispetto dell'individualità e della privacy da parte dell'invadente potere del filosofo, il cui compito è anzi, tra l'altro, quello di indurre ciascuno ad accoppiarsi con la persona più adatta, e che è lì per sorvegliare affinché il numero sacro che regola la proporzione dei diversi tipi di uomini nella città rimanga immutato. Inoltre tutta l'educazione in generale è fondata sulla manipolazione degli educati (la proposta agghiacciante di Platone è quella di educare un'intera generazione di adolescenti partendo da zero, in una situazione in cui fossero assenti gli adulti, a parte i governanti) e sulla censura dell'arte. Egualmente è vero che Platone non si scandalizza affatto della schiavitù ilotica (fondata sulla differenza razziale, cfr. ↓ Scheda 28 (storica), sui due tipi di schiavitù), che fu propria di Sparta, città che per molti versi è il suo modello effettivo.

Nonostante queste ineguaglianze e questi aspetti dispotici e manipolatori della città “ideale”, l'uso dei concetti di “totalitario” e “razzista” è contrario al senso storico. In effetti non ci sono e non ci possono essere ancora in Platone né l'idea di un controllo delle masse attraverso il loro inquadramento in grandi organizzazioni e un uso sistematico dei *media*, tipica del totalitarismo moderno, né la pretesa, anch'essa tipicamente moderna, di legittimare *biologicamente* la superiorità razziale.

Il meticoloso controllo dell'educazione da parte dell'autorità per insegnare a ciascuno i suoi compiti si avvale in sostanza di mezzi artigianali rispetto a quelli del totalitarismo moderno (la città di soli ragazzi può forse essere paragonata al rapimento in massa di bambini per farli diventare giannizzeri nell'impero ottomano). D'altra parte la differenza tra le classi è fondata non in modo razzista-biologico, ma *trascendente e *teocratico, come per millenni ha continuato a fare la tradizione indo-ariana del sistema delle caste e quella occidentale della monarchia e della nobiltà cristiane.

Anche le opinioni di Popper sui sofisti, filosofi della “società aperta”, proiettano eccessivamente sul passato atteggiamenti moderni. Troppo ottimistica e sostanzialmente anacronistica è l'idea che ad Atene nel V secolo ci fosse un “movimento per l'abolizione della schiavitù” e che il sofista Antifonte fosse un “riformatore sociale” (p. es. George Kerferd ne *I sofisti*, il Mulino, 1988, solleva dei dubbi sulla possibilità di interpretare Antifonte – ↑ Cap. 5, § 5 – come un egualitario in senso politico). Quanto all'analogia tra il preteso totalitarismo “tribale” di Platone e il totalitarismo (egualmente presunto) di Hegel, è anch'essa priva di fondamento, come si vedrà nell'ultimo volume.

§ 6.4. La teoria dell'educazione e la teoria della conoscenza: la condanna dell'arte imitativa, la funzione del mito, le scienze matematiche e la dialettica. Confronto con il *Fedro* (dialettica)

Come si è visto, la filosofia politica di Platone si basa sulla sua teoria dell'ordine dell'Essere e del mondo (sulla sua *metafisica). Ma, sempre nella *Repubblica*, egli elabora una teoria dell'educazione (in termini moderni: *pedagogia*), una teoria dell'arte (oggi: *estetica*) e una teoria della conoscenza (oggi: *gnoseologia*). Esse nascono da due esigenze complementari: da una parte l'esigenza politica di insegnare ai cittadini a stare al loro giusto posto nell'ordine della polis e, in particolare, di formare la classe dirigente dei filosofi, depositaria della conoscenza, dall'altra l'esigenza morale e religiosa di mostrare agli uomini la "via che porta in alto", al mondo delle idee, che li riporta cioè al loro posto originario vicino alla divinità.

§ 6.4.1. La pedagogia e l'estetica

*Quali sono i fini della pedagogia di Platone?
Che senso ha per lui l'arte?*

L'educazione (esaminata nel Libro II e più volte ripresa) avrà dunque lo scopo di purificare dal desiderio esclusivo e senza misura dei piaceri sensibili. I bambini devono essere educati insieme sotto il controllo dei governanti e sono bandite dall'educazione e dallo Stato stesso le *arti imitative*, che stimolano le passioni perché imitano direttamente le cose sensibili (in particolare le arti figurative, la poesia mitologica, la tragedia e la commedia); invece sono promosse istituzionalmente la ginnastica, che rende sani e disciplina i corpi, e la musica del tipo più puro, che imita l'armonia delle idee. Platone dunque affronta il problema del significato dell'arte e della poesia, ma non come ambito *autonomo e distinto* dalla morale e dalla politica (questa impostazione sarà tipica solo dell'età moderna), bensì come aspetto dell'azione *educativa*, che secondo lui deve svolgersi essenzialmente *per iniziativa dello Stato* e sotto il controllo dei filosofi.

§ 6.4.2. Platone e il mito

*Platone condanna la mitologia tradizionale.
Perché però anche lui scrive dei miti?*

La mitologia tradizionale, come si è appena detto, è bandita, perché dà un'immagine distorta degli dei, presentandoli viziosi ed ingiusti come gli

uomini. Questo non deve far pensare che Platone voglia bandirla semplicemente perché racconta fatti non veri: infatti ai governanti è lecito mentire, e il mito conforme a giusti principi è da loro impiegato a fini educativi, nel caso del mito fenicio.

La critica non è fatta in nome di una completa demitizzazione, come vorrebbe la parte più radicale di sofisti, ma *in nome di una nuova visione religiosa* dell'anima e della realtà, che è espressa attraverso nuove versioni dei vecchi miti, o attraverso miti nuovi, talora di dichiarata origine orientale, o attraverso miti inventati da Platone stesso. Il mito orientale di Er sul giudizio finale delle anime (cfr. ↓ § 6.7) è un mito di salvezza che ha una qualche analogia con l'annuncio cristiano.

SCHEDA 19 – Platone, il mito e l'inconscio.

L'interpretazione di Eric Voegelin

Come si è visto nel § 6 del cap.6, Platone nella *Repubblica* respinge la concezione della religione e degli dei propria della tradizionale mitologia greca – e in particolare del padre Omero (si ricordi che i poemi omerici erano la base non solo dell'educazione letteraria dei greci, ma anche della loro educazione in generale). Egli dunque esclude i miti tradizionali dall'educazione della città perfetta, in particolare perché in essi gli dei sono presentati con virtù e vizi tipicamente umani.

Tuttavia Platone, nei suoi dialoghi, è un creatore instancabile di nuovi miti, spesso di grande bellezza letteraria. Essi talora vengono creati per istruire, nella città ideale, i fanciulli e le classi inferiori (sono dunque, in questo caso, una forma di sapere inferiore a quello razionale – tale sembrerebbe il “mito fenicio”, ↑ Cap. 6, § 6.2); altre volte sono un mezzo per esprimere provvisoriamente, nel dialogo, verità di cui non sia ancora possibile una definizione e una dimostrazione razionale; qualche volta, come nel *Timeo*, Platone racconta una “favola verosimile” su oggetti naturali poco accessibili alla conoscenza (come lo spazio, la materia) di cui non può esistere una conoscenza strettamente dimostrativa. Qualcuno ne ha tratto la conclusione che per Platone la conoscenza razionale sia sempre superiore alla conoscenza mitica e ad essa preferibile. Tuttavia molti interpreti hanno sottolineato il fatto che in diversi passi di Platone il mito è presentato come un *accesso privilegiato alla verità*, una forma di conoscenza simbolica non solo elevata e valida in sé, ma capace di esprimere la verità in un modo in cui la ragione non può farlo.

Questa interpretazione è sostenuta tra gli altri da Eric Voegelin, (*Ordine e storia*, il Mulino, Bologna 1986) che si occupa soprattutto degli aspetti religiosi del pensiero greco e del pensiero platonico. “Nell'ambito della civiltà greca –

dice Voegelin – dobbiamo [...] distinguere diversi e successivi livelli del mito. Sul livello più arcaico le forze mitiche si esprimono in azioni simboliche, cioè nella forma del *rito*.” Il rito è prima di tutto una forma di comportamento, una comunicazione prima di tutto gestuale, in cui la parola non ha ancora un ruolo centrale. Poi “il mito appare nel senso specifico del *mythos*, cioè di un racconto dall’*origine sconosciuta* che *interpreta il rito*” (Voegelin pensa ai miti popolari, come quelli raccolti e rielaborati da Esiodo). “Al terzo livello la *psiche personale* fa la sua apparizione, trasformando il materiale simbolico del precedente in strumenti espressivi per i movimenti spirituali [...] dell’anima individuale” (Voegelin pensa alle tragedie di Eschilo, in cui l’autore rispone i miti mettendoli al servizio di una sua visione personale). Il *libero uso* dei più arcaici materiali simbolici da parte dell’artista “modifica però l’atteggiamento dell’uomo nei riguardi dei simboli mitici”. I simboli possono ormai essere manipolati per soddisfare le esigenze di esperienze personali e spirituali differenziate. “Questo è il quarto livello, rappresentato da Platone, dove il mito mantiene la serietà della sua ‘verità’, ma nello stesso tempo è consapevolmente un *giuoco dell’immaginazione*”.

La nuova dimensione del giuoco consapevole è, secondo Voegelin, la caratteristica della creazione mitica di Platone, almeno nei dialoghi della tarda maturità. Platone dunque comprende il mito come “l’innalzarsi dall’inconscio delle forze psichiche che sbocciano nell’espressione che le appaga”. Il giuoco mitico è da lui condotto in modo consapevole, con piena libertà interiore, e come opera d’arte. Al tempo stesso egli “sa anche che *nessun’altra umana funzione, per esempio la ‘ragione’ o la ‘scienza, può prendere il posto del mito. Il mito rimane la legittima espressione dei movimenti fondamentali dell’anima*”.

La filosofia di Voegelin è per molti versi legata alla tradizione del platonismo cristiano e allo spiritualismo di sant’Agostino, per cui Dio in qualche modo *si rivela nell’intimo della coscienza di ciascuno*: il mito platonico è dunque per Voegelin una forma di manifestazione del divino nell’anima individuale. Egli cita anche il motto di sant’Anselmo, *credo ut intelligam* (credo per capire): solo il credere, l’adesione per fede alla verità rivelata, rende possibile la comprensione da parte dell’intelletto. Si noti tra l’altro che, secondo questa interpretazione, parrebbe che l’intelletto anche per Platone sia soltanto uno dei “poteri secondari” dell’anima, rispetto all’illuminazione interiore e alla fede; questa tesi pur non essendo inverosimile, non ci pare renda conto della funzione e dell’importanza che la conoscenza per dimostrazione ha nell’opera platonica. Infine bisogna tener conto che il termine “inconscio” usato da Voegelin riecheggia per molti versi la moderna psicologia analitica di Carl Gustav Jung (1875-1961). Jung fu discepolo di Freud e, separatosi a un certo punto dalla psicanalisi, divenne caposcuola appunto della *psicologia analitica*, che dà

un'importanza e un valore particolari ai fenomeni religiosi nello studio della coscienza e dell'inconscio. Secondo lui, il nostro inconscio contiene gli "archetipi" (i modelli originari e irriducibili) di tutti i concetti elaborati consciamente. Tali archetipi hanno un nascosto valore simbolico, e non possono essere tradotti nei termini del linguaggio scientifico moderno senza una banalizzazione o una perdita del loro significato profondo. I miti e le tradizioni religiose di tutti i popoli, manifestazioni dell'"inconscio collettivo", esprimono tali archetipi, che naturalmente si mostrano anche nell'inconscio individuale (sotto forma di sogni, di fantasie, di creazioni poetiche ecc.). Da questo punto di vista si potrebbe dire che il mito arcaico anonimo, cui allude Voegelin, è un'espressione dell'inconscio collettivo, mentre i miti di Platone, invenzione libera e consapevole, sono una manifestazione degli archetipi attraverso l'inconscio – e la rielaborazione conscia – di un individuo eccezionale, dotato di straordinarie doti di introspezione e di espressione.

Da questo punto di vista, l'interesse per Platone nasce dal fatto che il filosofo, dotato di qualità spirituali eccezionali, è stato capace al tempo stesso di elaborare opere d'arte e d'intelletto che sono espressione della sua creatività individuale – di un suo gioco consapevole con il materiale mitico collettivo – e di esprimere strati profondi dello spirito e provocare in altri ulteriori creazioni mitiche. Proprio questo può spiegare la fortuna dei suoi bellissimi dialoghi per oltre due millenni.

§ 6.4.3. La teoria della conoscenza e i quattro gradi del sapere

In che senso il problema della conoscenza per Platone è un problema politico? Nella Repubblica egli propone un altro tipo di sapere oltre a quelli soliti – sensazione e dimostrazione matematica?

L'educazione dei filosofi (Libro VI) è il momento culminante della pedagogia platonica. Essa è al tempo stesso un problema politico (i filosofi devono comandare sulle altre classi, garantire che ciascuno stia al posto assegnatogli dalle sue attitudini naturali, e che il desiderio senza misura non faccia uscire i cittadini dal quadro dell'equilibrio, dell'ordine e della misura dettati dalla ragione) e un problema metafisico e gnoseologico (essi devono conoscere l'ordine divino dell'anima e del mondo ⇒ *metafisica, e Platone deve spiegarci come tale conoscenza sia possibile ⇒ *gnoseologia).

Parlando dell'educazione dei filosofi, Platone delinea il quadro della conoscenza nel suo complesso (Libro VII). A questo scopo egli impiega il "mito della caverna": l'uomo è come un prigioniero incatenato sul fondo di una caverna (il mondo sensibile), che non ha mai visto il mondo esterno

e che – ad un primo livello della conoscenza – scambia per realtà le ombre proiettate sulla parete della caverna dagli oggetti portati dai suoi carcerieri.

Questo livello si chiama “*eikasia*” o **immaginazione**: in esso l'uomo comune resta abbagliato dai riflessi illusori delle cose sensibili, nonché dagli artifici della fantasia e del linguaggio.

Liberatosi dalle catene, girando per la caverna l'uomo potrà elevarsi ad un secondo livello di conoscenza, nel quale capisce che le ombre non sono oggetti reali, ma illusioni. Si tratta della “*pistis*” o **credenza**, conoscenza sensibile e quindi sempre imperfetta, ma liberata dall'abbagliamento e dalle illusioni tipici del primo livello. Essa è una rielaborazione sistematica delle immagini sensibili immediate, sulla base dell'esperienza (forse Platone ha in mente le conoscenze dei tecnici o dei filosofi “fisici”).

Dovrà poi, in terzo luogo uscire dalla caverna nel mondo esterno (il mondo intelligibile delle idee) dove dapprima, ancora abbagliato dalla luce, potrà guardare solo le ombre e i riflessi delle cose nell'acqua.

Si tratta del livello della conoscenza “dianoetica”, cioè delle **scienze matematiche**, che, pur facendoci conoscere il mondo intelligibile delle idee, la vera realtà, ce lo fanno conoscere in forma derivata e ipotetica: l'aritmetica e la geometria si basano infatti su *ipotesi non provate* da cui deducono, in modo non contraddittorio e per dimostrazione, una serie di conseguenze). Alla fine il prigioniero liberato potrà contemplare le cose stesse, che simbolizzano le idee, e il sole, che sta per l'idea del Bene (conoscenza “noetica” o **dialettica**, che è la *conoscenza diretta dei principi* del mondo intelligibile, in particolare dell'idea del Bene, che è la causa reale di tutte le idee). Non si tratta più di una conoscenza ipotetica, come nel caso delle scienze matematiche e geometriche, ma di una conoscenza dei principi primi che giustificano le ipotesi di tutte le altre scienze.

Questi principi sono colti *intuitivamente* dalla mente, o intelletto, o *nous*, fonte dell'ordine di tutta la conoscenza (la conoscenza *noetica* è appunto la conoscenza diretta attraverso la mente o intelletto). Infatti la dialettica è l'arte di ordinare e classificare le idee dalla più generale alle più particolari, come si vede anche in altre opere platoniche, come il *Sofista* e il *Politico* (à § 7).

Tornando al mito della caverna, in esso il filosofo è rappresentato proprio dall'uomo liberato, che ha contemplato la vera luce e che si assume la missione di tornare nella caverna e di illuminare gli altri prigionieri. Questi però, dice Platone, sono legati alle loro illusioni e probabilmente lo respingeranno, lo ridicolizzeranno e lo minacceranno addirittura di morte (l'allusione è a Socrate). Tuttavia il filosofo è l'uomo più adatto per comandare ed educare gli altri uomini.

Dunque Platone concepisce la politica soprattutto come *educazione*. Il filosofo più degli altri ha contemplato le idee, sia nella vita precedente, sia

grazie all'educazione che riceve dallo stato ideale: egli si è elevato non solo al di sopra della conoscenza sensibile, ma anche al di sopra delle semplici ipotesi, fino al mondo dei principi non ipotetici. Si è inoltre liberato, anche attraverso un'autodisciplina ascetica, dai desideri sensibili. Ha perciò l'autorità per comandare agli altri e per imporre loro il *giusto* comportamento. Egli ha quel senso della *misura* e del *limite*, quella conoscenza dei *fini* (dell'Essere in generale e della convivenza umana in particolare), quella conoscenza *del bene e del male* che già per Socrate costituivano la vera *sapienza*, coincidente con la vera *virtù*. Essa gli permette di levarsi al di sopra del sapere pratico-tecnico, delle varie "scienze dei mezzi", scienze meramente strumentali, di cui tanto si vantavano, in mezzo al *demos*, i sofisti, i professionisti e gli artigiani.

Tuttavia il Socrate che ci presentano le opere giovanili di Platone non pretendeva altra conoscenza oltre a quella di sapere di non sapere e altra autorità oltre a quella di criticare quanti pretendessero di sapere ciò che non sapevano: egli invitava *tutti* ad un lavoro interiore che portasse gradualmente, in linea di tendenza, verso la virtù o scienza dei fini (scienza del bene e del male), fermo restando che, per ogni uomo, la ricerca non avrebbe avuto termine, perché "sapiente è solo il Dio" (*Apologia di Socrate*). Il libro IV della *Repubblica* e i libri successivi ci presentano invece Socrate come un possibile filosofo-re, cioè come un uomo superiore agli altri, positivamente saggio e virtuoso ed in grado di comandare ai sudditi, nonché di educarli (per quel tanto che è possibile data la natura delle anime delle classi inferiori).

SCHEMA 20 – La dialettica come scienza dell'analisi e della sintesi delle idee

La dialettica era già stata definita nel *Fedro* come

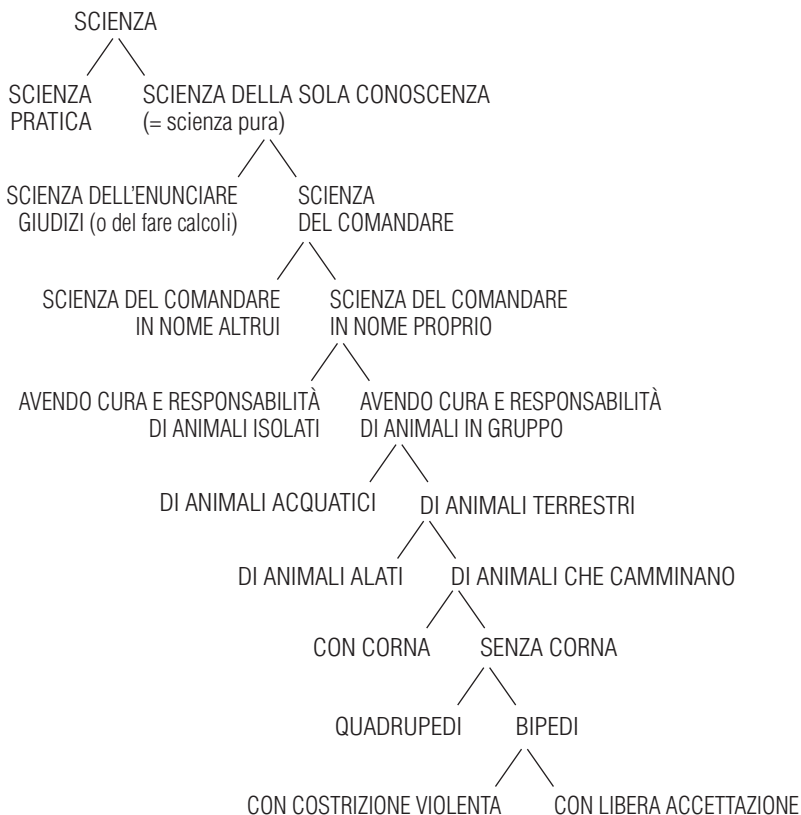
- 1) la scienza che, partendo dalle idee particolari, individua le idee generali sotto cui le prime vanno classificate – una scienza *sinetica* (che *unifica* le idee)
 - 2) la scienza che, viceversa, è capace anche di smembrare l'oggetto del pensiero secondo le sue nervature proprie, cioè secondo le idee specifiche particolari che lo compongono – essa è dunque anche *analitica* (è una scienza che *divide* le idee).
- Per intendere quanto detto, si osservi lo SCHEMA 1 tratto da un altro dialogo, il *Politico*.

Il problema del *Politico* è: qual è la *definizione* dell'"arte regia" o "arte politica"? Essa appartiene all'*idea generale* della scienza (abbiamo visto che in greco arte – *technè* – e scienza sono spesso considerati la stessa cosa). Chiarito questo, si suddivide tale idea in due *idee particolari* e si stabilisce a quale essa appartiene, e così via finché si è arrivati a un tale livello di *particolarità* da permettere di individuare esattamente ciò che essa è. Si è ragionato *sineticamente* quando ci si è chiesti a che *idea generale* o *genere* l'"arte regia" appartiene e si è trovato il genere "scienza". Si è ragionato *analiticamente* e si è operata una *diairesis* (o "divisione") quando si è passati dal *genere* più alto (la scienza) a generi più bassi, cioè alle idee *specifiche* o *particolari* delle diverse scienze, e si è trovato infine

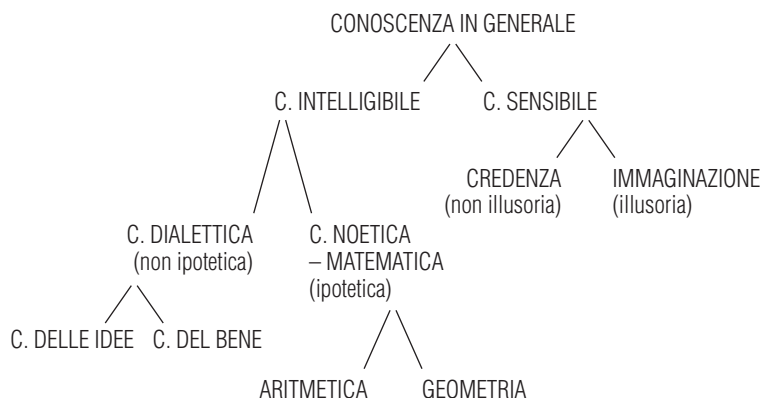
che l'arte regia è precisamente la “scienza pura del comandare in nome proprio avendo cura e responsabilità di uomini in gruppo con libera accettazione”. Se si parte dalle idee particolari o specifiche si tratterà di trovare *sinteticamente* le idee generali cui queste appartengono. Se si parte dalle idee generali si tratterà *analiticamente* di suddividerle nelle idee *specifiche* che le compongono. Si consideri anche lo Schema 2, che *abbiamo costruito* fondandoci sulla *Repubblica*. Qui la conoscenza in generale viene sottoposta a un processo di divisione che conduce alle scienze particolari.

Come si vede, ogni idea è definibile (identificabile) attraverso il genere immediatamente superiore (il genere prossimo) e la sua *differenza specifica*. Si può dire quindi che in Platone siano anticipate procedure logiche che verranno poi studiate da Aristotele (↓ Cap. 7, § 10)

Schema 1



Schema 2



SCHEDA 21 – La dialettica e la visione interiore del bene

Nella *Repubblica* viene precisato che l'idea del Bene, causa dell'essere delle idee, è superiore all'essenza stessa ("ousia"). Platone non dice che tale idea possa essere colta con una *definizione* (come faceva Socrate con le essenze) o con un ragionamento. Il fondamento della dialettica, il suo punto di partenza generalissimo, certo e non ipotetico, sembra così essere la *visione diretta del bene*, propria di chi si è liberato dalla "caverna" del mondo sensibile, di chi si è purificato dal desiderio e si volge alla contemplazione del divino che è in lui. Pochi sono capaci di questa visione, e infatti l'educazione più alta e terminale del filosofo-re non consiste nell'insegnargli qualcosa che egli ignora, ma nella sua *conversione* (*periagoghè*), nel rivolgere cioè la facoltà di conoscere, già presente naturalmente in lui, verso il suo oggetto, il Bene. Del resto, già nel *Menone* Platone aveva sostenuto che la virtù, intesa come sapienza, non è insegnabile, secondo la tesi sofistica, ma è piuttosto un dono degli dei. Che il cammino verso il mondo delle idee non sia esclusivamente razionale-discorsivo si è visto anche nel § 4 sull'Eros nel *Simposio* e nel *Fedro*.

Questi aspetti mistico-religiosi del pensiero di Platone saranno più tardi sviluppati da Plotino e dal neoplatonismo.

Cfr. ↑ Scheda 19, "Platone, il mito e l'inconscio".

§ 6.5. La degenerazione della città-modello: la storia come decadenza (libro VIII)

Perché la città-modello di Platone deve comunque degenerare?

Ogni cosa che è generata deve anche perire, e solo ciò che è ingenerato, come le anime e le idee, è eterno e non perisce: questo è l'ordine del cosmo per Platone. Anche la città-modello (il "macroantropo"), come ogni uomo singolo, degenera e perisce, e questo avviene quando i governanti non riescono più a individuare i nuovi "uomini d'oro" che devono loro succedere nel comando.

Viene meno così la "*monarchia*" (= "governo di uno solo") del *re-filosofo* (questo governo è detto anche "aristocrazia" nel senso del "governo dei migliori", cioè della classe dei filosofi, gli "uomini d'oro").

In una *progressiva decadenza*, ad essa succedono così altre forme di governo:

- la "*timocrazia*" o "governo del coraggio", in cui comandano i *guerrieri* dediti a continue guerre (tale governo ricorda chiaramente quello spartano);
- l'"*oligarchia*" ("governo dei pochi", e cioè dei *ricchi*) in cui comincia a dominare la "smisurata brama di ricchezza" intesa soprattutto come avidità di denaro e accumulazione di capitali (essa ricorda l'Atene dei tempi di Solone);
- la "*democrazia*" (o "governo dei molti") in cui domina la *massa*, guidata dall'invidia per le ricchezze dei pochi, dagli appetiti sensibili, dal desiderio licenzioso di fare quel che le pare, e in cui sono trattati come eguali gli uomini che sono per natura ineguali;
- e infine la "*tirannide*", in cui gli uomini, già prima schiavi dei loro desideri e passioni, sono ora schiavi di uno che è *schiavo della bramosia senza limite* e di tutte le passioni, tra cui la paura dei suoi sottoposti e dei suoi stessi amici. Esso pertanto domina attraverso il *terrore*.

§ 6.6. ★Approfondimento. La storia come decadenza e la storia come ciclo naturale

Il senso comune moderno considera la storia come progresso. Perché il pensiero antico no?

Qui dunque è sviluppata in modo conseguente l'idea che *lo stato è un individuo collettivo, un gigantesco essere vivente*.

Platone immagina la sua epoca come un'epoca di *decadenza* politica e

morale (non certo di *progresso*) di questo individuo collettivo. In quest'epoca l'eventuale instaurazione dello Stato-modello verrebbe a configurarsi insieme come la restaurazione di un passato antichissimo e mitico e come l'inizio di un nuovo ciclo. In effetti, i dialoghi più tardi *Timeo* e *Critia* raccontano il mito dell'età precedente al diluvio, secondo cui l'Atene di novemila anni prima era governata proprio nel modo descritto dalla *Repubblica*. Nello stesso mito viene detto anche che la costituzione – vigente ai tempi di Platone – della città egiziana di Sais, fondata sul potere della casta dei sacerdoti, era rimasta ancora conforme al modello dell'antica costituzione ateniese. Si noti dunque 1) che in questo caso Platone colloca lo Stato-modello, piuttosto che in un'epoca storica lontanissima, in un mondo per costumi, per lingua e per organizzazione sociale diversissimo da quello greco, 2) che l'Egitto ci illustra in modo storicamente concreto quel che aveva in mente Platone: un regime teocratico, retto da un sacerdote-re, sovrano assoluto coadiuvato da un'aristocrazia sacerdotale rigidamente separata dalla massa del popolo.

Il ritorno alle origini – all'infanzia e alla gioventù della società –, la restaurazione di ciò che esisteva in un remoto passato, è dunque per Platone un valore. Così è per lui un valore anche ciò che è tramandato dalla tradizione, come del resto era per lo più nelle grandi società agricole pre-moderne. Egli però di fatto *sceglie* tra le varie tradizioni possibili quella conforme alle sue idee e la dichiara la più antica di tutte (come nel caso Di Sais), e spesso semplicemente reinventa la tradizione.

Comunque questo modo di pensare è ben comprensibile nell'ambito della cultura antica. In essa lo Stato (o la società) spesso era visto come un corpo animato, e di conseguenza la *storia umana complessiva* era frequentemente concepita come ciclo naturale della nascita, dello sviluppo e della morte di questo essere vivente, destinato a rinascere e morire di nuovo in una serie indefinita di cicli. La storia umana non viene quindi distinta in linea di principio dai cicli naturali biologici, così come la società è considerata un aspetto particolare della *natura*. Per il pensiero cristiano, poi, c'è un solo ciclo, dalla creazione di Adamo alla fine del mondo e il genere umano è considerato come una collettività unica, o una famiglia, quella dei figli di Adamo. Solo negli ultimi due-tre secoli si è venuta largamente diffondendo l'idea secondo cui lo Stato, o la società, è una sorta di *macchina*, una costruzione artificiale, retta da norme stabilite per convenzione, e l'individuo, invece di essere un semplice organo di un corpo collettivo esistente *per natura*, o il membro di una grande famiglia, è un'entità autonoma, un "soggetto di diritto". Il progresso consisterebbe, in questa visione, nell'accumulazione sociale di risorse economiche e tecniche, ma anche culturali, a disposizione degli individui.

§ 6.7. La giustizia nell'ordine umano e nell'ordine divino. Il mito di Er (libri IX e X)

L'uomo giusto è felice? Il mito di Er: è filosofia o religione?

Nel Libro IX la giustizia è infine considerata nel suo aspetto individuale, e viene dimostrata la sua superiorità sull'ingiustizia in rapporto alla felicità dell'individuo. Gli individui sono classificati come "uomo regale", "timocratico", "oligarchico", "democratico" e "tirannico", sulla base della somiglianza della loro anima con la struttura di un certo Stato, o "macroantropo".

L'"uomo regale" (il filosofo) è il più giusto e insieme il più felice, mentre l'"uomo tirannico" è il più ingiusto e il più infelice: il primo infatti realizza in sé la città ideale, realizzando la giusta gerarchia fra le tre anime e puntando ai veri beni, mentre l'"uomo tirannico" è dominato, come il tiranno, dall'anima inferiore e perciò dalla brama smisurata e insaziabile per i beni corruttibili del mondo sensibile, e non può trovare mai vero appagamento.

Come si vede, giustizia e ingiustizia, da cui conseguono felicità e infelicità, dipendono in ultima analisi dall'accordo o dal disaccordo con l'ordine divino *trascendente, con la gerarchia *beni eterni soprasensibili / beni corruttibili di questo mondo*. La felicità sta nella conoscenza del mondo superiore, che rende insignificanti le sofferenze sensibili.

Il mito panfilio, narrato nel Libro X, espone questo ordine *trascendente. Il guerriero Er, della Panfilia (regione dell'Asia Minore), risorge dalla morte ed è inviato dalla divinità a narrare agli uomini il giudizio delle anime: a seconda della loro condotta nell'esistenza terrena, le anime dopo la morte sono punite dai giudici divini con le pene infernali, o per i loro meriti sono riammesse nel mondo delle idee, oppure sono sottoposte ancora al ciclo delle reincarnazioni per completare la loro purificazione. In questo caso la scelta dei corpi in cui incarnarsi, e dei conseguenti destini, è fatta da loro stesse sotto la propria responsabilità, anche se è la sorte, il fato, che decide l'ordine in cui le anime dei morti saranno chiamati dall'araldo a compiere la loro scelta, cosicché i primi avranno più opzioni degli ultimi. Ma anche gli ultimi, dice l'araldo, se sapranno scegliere con oculatezza, potranno trovare una soluzione conveniente, poiché le sorti possibili sono più numerose delle anime.

Er narra come la prima delle anime invitata dall'araldo a decidere, avesse scelto la vita di un tiranno, abbagliata dalle promesse di ricchezza e di potere. Subito si era accorta dell'errore commesso perché aveva visto che nel suo destino sono inclusi anche assassini e lutti senza fine. Piange disperatamente l'anima disgraziata, ma non può più far nulla per correggere l'errore. Eppure quell'anima, dice Er, proveniva dai luoghi di premiazione, segno che nella vita precedente non aveva commesso colpe gravi. Come spiegare allora il suo errore? Evidentemente essa non aveva raggiunto la reale consapevolezza delle sue azioni; aveva agito bene per abitudine o perché non aveva avuto occasioni di peccato.

Er dichiara poi di aver poi assistito alla scelta compiuta da tante anime, fra cui quelle dei grandi eroi del passato, e osserva come ognuno scegliesse in base alle esperienze vissute nella vita precedente, più affrettatamente le anime che meno avevano sofferto, più attentamente quelle che, come Aiace Telamonio, avevano conosciuto la sofferenza e l'ingiustizia. Ultimo a scegliere Ulisse. Fra i pochi modelli rimasti a disposizione egli, senza esitazione, sceglie la vita di un uomo oscuro e povero, ma onesto e giusto, e dichiara che la stessa scelta avrebbe fatto se fosse stato chiamato per primo. Nel mito di Er dunque Platone ci mostra l'importanza che riveste la consapevolezza raggiunta come garanzia di salvezza per l'anima.

Se crederanno a questo mito e avranno cura della loro anima, gli uomini saranno salvati, è la conclusione di Platone. Questo fa ricordare l'annuncio cristiano della salvezza. Non c'è da meravigliarsi dunque del fatto che Platone sia stato considerato nel Rinascimento un precursore del cristianesimo, un uomo ispirato da Dio.

**SCHEDE 22 – La filosofia dell'Eros e la filosofia della Ragione:
la differenza tra la Repubblica e i “dialoghi dell'amore”**

La dottrina platonica dell'amore (Cfr. ↑ § 4), espressa in una sublime forma letteraria, avrà un notevole seguito nella storia del pensiero, della letteratura e dell'arte occidentali; essa tra l'altro avrà un posto significativo nel Rinascimento, quando l'amore verrà interpretato come un legame cosmico che pervade tutte le cose. Possiamo dire dunque che nel *Simposio* e nel *Fedro* Platone ci propone una filosofia “calda”, il cui linguaggio ha un forte impatto emotivo, una filosofia che insiste sull'indissolubilità del rapporto tra eros e ragione, che vede nel compito umano della ricerca della verità un *processo all'infinito*.

Qui troviamo dunque nella sua forma più alta il “sapere di non sapere” di Socrate, che non porta alla rassegnazione, ma al dialogo e alla ricerca senza fine. In alcune altre opere, e in particolare nel *Gorgia* e nella *Repubblica* (l'opera più vasta e sistematica del primo periodo della dottrina delle idee) troviamo una netta separazione tra ragione ed emotività e un'esposizione relativamente sistematica della dottrina di Platone, che prende una forma sempre più *definita*. Per esempio, nel *Simposio* la via di mezzo tra il sapere e l'ignoranza è la filosofia animata dall'amore (“*Eros Filosofo*”), e l'uomo in quanto tale non è destinato ad attingere il vero sapere, riservato alla divinità, ma il senso della sua esistenza è una ricerca senza fine della verità; viceversa nella *Repubblica* la via di mezzo tra sapere e ignoranza è, semplicemente, l'“opinione”, e il vero sapere può effettivamente essere conseguito, ma non da tutti gli uomini, bensì dalla sola élite dei filosofi, che ha anche il supremo comando dello Stato. Sempre nella *Repubblica*, il tiranno, la peggior specie di individuo che esista, che sta al fondo della più abietta corruzione dei costumi – schiavo dei suoi desideri carnali –, è caratterizzato come pervaso da Eros, *l'Eros Tiranno*.

Il fatto che Eros in quest'opera sia visto come tiranno e non come filosofo sembra rispondere all'impegno educativo di Platone – che, insieme alle linee essenziali della costituzione di una città ideale, enuncia in essa le norme per l'educazione dei suoi cittadini. Questo impegno lo spinge ad un'accentuazione del richiamo all'autorità per le sue dottrine e ad un'accentuazione della severità contro il piacere sensibile, ed infine lo porta anche ad elaborare il suo pensiero in formule precise, più adatte all'insegnamento e all'organizzazione politica.

§ 7. Il parricidio di Parmenide: il Non essere come Diverso

Se Platone afferma che le idee (che per lui sono l'Essere eterno) sono molteplici, non incorrerà nel paradosso eleatico della molteplicità? (se ci sono più Esseri ciascuno non sarà gli altri). Se diciamo che un'idea partecipa ad un'altra idea (p. es. quando diciamo che un quadrato è un poligono), come fa a restare uguale a se stessa? Nelle idee può esserci mutamento?

È nei dialoghi della tarda maturità, in particolare nel *Parmenide* e nel *Sofista*, che Platone affronta coraggiosamente il difficile problema della natura delle idee, della loro molteplicità e dei rapporti che le legano fra di loro.

Proprio all'inizio del *Parmenide* un Socrate giovane e entusiasta assume la difesa della teoria delle idee nella sua versione più nota: le idee sono considerate entità singole e eterne, ciascuna delle quali rappresenta un'unità di fronte alla molteplicità delle cose empiriche che ne partecipano: p. es. le cose belle hanno qualcosa in comune perché partecipano all'idea unica di bellezza. Ma molte domande subito insorgono. In primo luogo *di che cosa si diano idee*. Socrate ammette l'idea del giusto, del bello, del bene, ma si chiede se bisogna ammettere anche l'idea di uomo, di acqua, di fuoco e così via. Con qualche imbarazzo, si domanda se si debbano ammettere anche le idee di cose infime o ripugnanti come quelle di pelo, di fango e di sporcizia. Egli non sa risolversi ad accettarle, ma la coerenza lo spinge a riconoscere che non si deve escludere nessun oggetto.

Si pongono a questo punto i problemi più gravi. Socrate li affronta in un dibattito serrato con Zenone e Parmenide, i due grandi maestri nei cui confronti egli esprime riverenza e rispetto. Con loro ha in comune la convinzione che il vero sapere non venga dal mondo dei sensi, ma da quello dell'intelletto, dalla mente. Tuttavia Parmenide sostiene che “solo l'Uno è”, mentre le idee per Socrate-Platone sono molteplici.

Ed ecco il problema: ***se le idee sono molte e diverse, questa molteplicità non implica l'ammissione del non-essere e non comporta la contraddizione?*** Se infatti, per esempio, esistono le idee di quiete e di movimento, la quiete *non è* il movimento e noi finiamo per questa via di attribuire alla quiete insieme l'essere e il non-essere. Socrate-Platone sa di non aver ancora risolto il problema posto da Parmenide. Il grande filosofo di Elea aveva vietato di predicare il non-essere proprio perché fonte di contraddizione ed errore. Cosa gli si può rispondere?

La conclusione coraggiosa sarà che occorre andare oltre Parmenide, “padre venerando e terribile”, e compiere un doloroso ma necessario “parricidio”.

dio". Bisogna abbandonare dunque la tesi eleatica secondo cui l'Essere è uno e ammettere la molteplicità dell'Essere.

Viene introdotta quindi anche la fondamentale distinzione fra il Non essere assoluto e il Non Essere relativo. Se effettivamente il Non Essere assoluto è impensabile, non lo è il Non Essere relativo, cioè, come precisa Platone, l'essere altro, l'essere "*Diverso*". Se per Non Essere si intende l'essere altro, l'essere "diverso da" (il cavallo non è il cane) predicare il Non Essere ha senso e non comporta contraddizione.

Per Parmenide non c'è alcuna differenza tra il Nulla, il Non Essere puro e semplice, e l'essere Diverso e ciò porta a considerare contraddittorio qualsiasi giudizio che implichi il non essere. Platone, lasciata l'affascinante ma oscura filosofia di Parmenide, in sostanza distingue, come farà tutta la logica successiva, due significati del verbo essere: il verbo essere come predicato verbale (il cavallo è, ovvero esiste), e il verbo essere come predicato nominale: il cavallo è un mammifero – e non un uccello. Il "non è" – nel senso di "è diverso da" – in questo caso è legittimo. Il divieto di predicare il Non Essere, infatti, rischia di rendere impossibile qualunque giudizio tranne il giudizio tautologico, quello che nel predicato ripete il soggetto (il cavallo è il cavallo).

Ma riconoscere che si può parlare del Non Essere come Diverso, non vuol dire ammettere il Non Essere come il Vuoto, come assenza di essere, come faceva invece Democrito.

§ 7.1. ★Approfondimento. La dialettica del Diverso

*Che rapporto c'è tra le eterne idee? C'è movimento nelle idee?
L'essere può mescolarsi al movimento e al divenire?*

Per arrivare al risultato che abbiamo detto, Platone compie un lungo cammino. Prima deve risolvere il problema del rapporto fra le idee (e tra i giudizi). Egli dice che su di esso ci possono essere tre ipotesi:

1. Nessuna idea partecipa di nessuna idea. Le idee sono chiuse in sé e in sé compiute. Fra di esse non esistono relazioni di sorta. E allora la conclusione è quella di Parmenide. Noi non potremo formulare nessun giudizio, tranne quello tautologico, senza negare il soggetto e cadere quindi in contraddizione. Se le due idee di cavallo e mammifero sono distinte e diverse, dire che il cavallo è un mammifero sarebbe come dire che il cavallo non è il cavallo.
2. Tutte le idee partecipano di tutte le idee. In questo caso potremmo unire qualsiasi idea a qualsiasi idea. Platone connette questa ipotesi con la dottrina di Eraclito, secondo il quale nel divenire ogni cosa diventa il suo

opposto: il moto quiete, la quiete moto. In questo caso tutti i giudizi sarebbero veri, non esisterebbero giudizi falsi.

3. Alcune idee partecipano di alcune altre, ma non di tutte. Alcune idee cioè ne ricomprendono altre ma non tutte: ad esempio l'idea di mammifero ricomprende quelle di cavallo, cane, ecc, ma non quelle di aquila o di Colombo.

Solo questa ipotesi, sostiene Platone, può essere accettata. Essa permette infatti di distinguere il vero dal falso. Se colgo il giusto rapporto fra le idee dico il vero, se connetto nel giudizio idee che non hanno nulla a che fare fra di loro dico il falso. È possibile così rispondere al *Sofista* (interlocutore di Socrate nel dialogo omonimo) e alla sua falsa scienza. Il Sofista non sa distinguere e connettere correttamente le idee e si accontenta delle apparenze.

Ma non sarà Socrate, bensì un misterioso “Straniero di Elea”, che identificherà i cinque “*generi sommi del discorso*” (i predicati *più generali* di tutte le possibili affermazioni e proposizioni). Si tratta dell'Essere, del Moto, della Quietè, dell'Identico e del Diverso. L'Essere, di tutti il più predicabile, non sarà più concepito come ciò che è assolutamente “in sé”, senza relazioni con altro, al di sopra di ogni generazione e corruzione, ma come “ciò che possiede la potenza di fare o subire qualcosa, anche solo per una volta”, cioè, come si vede, in modo tale da includere anche il mondo sensibile del divenire. Infine anche del Moto – inteso tanto come movimento quanto come mutamento, o divenire – si può dire che è.

La *dialettica*, identificata con la *filosofia* stessa, è l'arte di predicare nel modo giusto un certo genere di un certo altro, per cui si potrà dire dell'Essere che certe volte è Moto e certe volte è Quietè, ed è Identico a certi altri Esseri e Diverso da certi altri. Si potrà così anche dire che in certi casi un Essere *non è*: per esempio l'Essere in moto non è l'Essere in quiete, in quanto il Moto è diverso dalla Quietè. Il genere del Diverso ha permesso così di riabilitare il Non Essere, ma non si tratta del Non Essere assoluto, “in sé” (il puro Nulla, il Vuoto), bensì di un Non Essere relativo, un “Essere Diverso da Altro”. Questo Non Essere relativo riguarda anche il mondo intelligibile delle idee: esse infatti sono anima, vita e mente (cioè Spirito, per usare un termine posteriore), e non possono perciò essere prive di Moto, essere cioè semplice Identità e semplice Quietè.

§ 7.2. ⊕ Approfondimento. #Problemi aperti

#Possiamo ora chiederci se l'individuazione dei cinque generi sommi basti per chiarire come si possa arrivare a riconoscere se due idee concordino oppure no, per individuare le relazioni che le idee intessono fra di loro.

Le idee si ordinano secondo una gerarchia che consente di ricondurle le une sotto le altre (ad esempio, quella di cavallo sotto quella di mammifero, l'idea di mammifero sotto quella di vertebrato e così via). Conoscere significa per Platone classificare le cose secondo modelli ideali, secondo tipi concepiti come originari (come vedremo, è la stessa via che sarà percorsa da Aristotele, anche se in una versione e in un contesto molto diversi).

La dialettica, lo strumento logico usato da Platone per ordinare le idee, è l'arte di distinguerle e di connetterle correttamente, unificando il molteplice in idee sempre più vaste sino all'idea del Bene, vertice dell'Essere. Come ogni idea è l'unificazione di un molteplice sensibile, così il Bene è l'unità del mondo ideale, ciò che include e dà senso a tutte le altre idee.

Ma il programma di Platone di trovare tutte le connessioni esistenti fra le idee era un compito troppo vasto, così come il tentativo di dedurre la molteplicità delle idee dall'unità dell'Essere. Platone non poteva far altro se non dire che tutte le idee sono connesse nell'unità del Bene, il quale tutte le illumina e unisce in un solo organismo. Andare oltre la determinazione delle più generali categorie del pensiero (l'Essere, l'Identico, il Diverso, il Moto, la Quietè) sarebbe stato davvero difficile.

#Secondo Vegetti restava irrisolto anche un altro grande tentativo di Platone, quello di connettere in un unicum epistemologia e politica. Il concetto di Bene (*metafisico) di cui egli parla nella dialettica, finisce infatti per perdere le sue connotazioni etiche e la sua funzione etico-politica.

Di ciò Platone sembra rendersi sempre più conto: in alcune delle sue ultime opere finirà così per prevalere l'interesse politico (Il Politico, Le Leggi), in altre quello cosmologico (Il Timeo). L'unità di trattazione raggiunta nella Repubblica non sarà più possibile.

§ 8. Il Timeo: il mito del Demiurgo e la Cosmologia platonica

***Perché di nuovo un mito? E che cos'è mai l'Anima del mondo?
La cosmologia di Platone è anche astrologia?***

Proprio all'inizio del dialogo in cui è esposta la sua dottrina cosmologica, Platone ribadisce l'impossibilità di una scienza del mondo fisico. Il dialogo prende il nome da *Timeo*, dotto pitagorico di Locri (in Calabria), che espone l'argomento a Socrate, questa volta in veste di uditore. Non si può pretendere di arrivare a conclusioni perfettamente coerenti ed esatte su di un mondo che per natura imperfetto, dice Timeo, ma bisogna accontentarsi di condurre dei ragionamenti "non meno verosimili di quelli di qualunque altro". Ma l'atteggiamento di Platone è ormai assai diverso da quello che incontriamo nel *Fedone*: egli viene attenuando il divario fra i due mondi, fino a fare del mondo sensibile un manufatto divino, un tutto armonico degno della massima ammirazione.

Ancora una volta, per superare le difficoltà di comprensione, Platone ricorre a un mito: il mito famoso del **Demiurgo** (cioè dell'artigiano, dell'artefice).

Il Demiurgo è una divinità "artigiana" che si è assunta il compito di tradurre nella materia le forme perfette del mondo delle idee. Perché l'ha fatto? Per bontà e per amore del bene: "Diciamo dunque per quale ragione l'Ar-

tefica fece la generazione di questo universo. Egli era buono e in un buono nessuna invidia nasce mai per nessuna cosa. Immune da questa, volle che tutte le cose divenissero simili a lui per quanto potevano.”

Ma la materia, in parte refrattaria all'azione del dio e indipendente da esso, ha impedito che il mondo sensibile raggiungesse la stessa perfezione del modello.

Il *cosmo* è dunque *figlio della materia* (l'eterna madre) *e del mondo intelligibile* (il padre perfetto). Proprio a causa della madre esso ha in sé un elemento di imperfezione e di irrazionalità. La materia rappresenta un limite invalicabile per il Demiurgo e la causa per cui permane nel mondo sensibile l'imperfezione e l'errore.

La materia sensibile dunque anche negli ultimi dialoghi resta ben distinta dalla forma intelligibile. “Per i primi pensatori greci ... – osserva Severino – l'*arché* domina, produce e mantiene in se stessa tutte le cose”. In tal modo l'essere era concepito come unitario. In Platone, invece, c'è un dualismo, appunto, tra la materia, informe, priva di regole, e l'intelletto che gliele impone. Secondo Severino, egli intende “la materia-madre dell'universo come diversa e indipendente dal divino: come una specie di dio selvaggio (il caos, madre delle cose) che viene persuaso dal Demiurgo a trasformarsi in cosmo, ma che non deve al Demiurgo la propria esistenza.”

È chiaro che la concezione platonica, se da una parte è lontana da quella dei cosiddetti Presocratici, dall'altra è anche lontana da quella che sarà la filosofia cristiana. Il Demiurgo infatti, a differenza del Dio della nostra tradizione, non è onnipotente: egli non ha creato le cose dal nulla, ma le ha foggiate in un materiale preesistente, sul quale non ha un potere illimitato. Non esiste nel mondo greco il concetto di creazione come creazione dal nulla, concetto tipico del pensiero ebraico e cristiano.

#Possiamo dire comunque che nella concezione platonica risultava in qualche modo più semplice spiegare la *presenza del male nel mondo*, mentre per i filosofi cristiani, che attribuiranno a Dio anche la creazione della materia, il problema del perché nella natura si riscontrino imperfezioni e dolorose anomalie risulterà sempre difficile da risolvere.

Nel *Timeo*, che è una delle opere platoniche che saranno più lette e amate nel tempo, il filosofo descrive in forme fantastiche il processo attraverso cui il dio ha portato l'ordine là dove era disordine e caos.

MASCHILE-FEMMINILE. Ritorna anche in Platone la contrapposizione maschilista, tipica dei greci (ma non solo di essi) tra il maschile come fonte di ordine e di razionalità e il femminile come fonte di nuova vita e insieme di caos e di irrazionalità (cfr. **1** Introduzione alla Parte Prima). Si noti poi che, se Platone condanna i miti omerici, è molto vicino ai miti esiodei. Zeus che assegna i confini alle diverse parti del mondo e la Terra madre della Teogonia sembrano essere il retroterra culturale del *Timeo*. Qui ritroviamo una concezione della generazione destinata a conservarsi nel pensiero tradizionale fin quasi ai giorni nostri: è al seme del padre che si deve il disegno intelligibile, il modello, la forma del figlio, mentre alla madre si deve soltanto la materia informe, che deve essere plasmata e condotta all'ordine.

Per prima cosa il divino artefice, egli narra, ha generato *l'Anima del mondo*, che, avvolgendo l'universo in un unico abbraccio, ha trasformato la materia in un cosmo ordinato e armonioso, fornito di vita e di intelligenza, un grande animale divino, il più bello e perfetto di tutti.

Dall'Anima del mondo il Demiurgo ha tratto le anime degli dei e le anime di tutti i viventi, le quali, avendo sede originariamente negli astri accanto alle divinità, si incarnano poi negli uomini, negli animali, nelle piante.

Insieme al cosmo ha avuto origine il *tempo*, che può esistere solo se vi è un movimento regolare di qualcosa nello spazio. È il differenziarsi della materia nello spazio infatti che consente il movimento, il quale non sarebbe concepibile senza la diversità delle varie parti della materia dislocate in punti diversi. Platone definisce il tempo come "*immagine mobile dell'eternità*". La regolarità del moto degli astri, infatti, riconducendo costantemente ogni cosa al punto di partenza, assicura l'immutabilità del disegno complessivo. Il mondo ha un andamento *ciclico*, per cui tutto ricomincia sempre da capo. È questa regolarità che permette agli uomini di orientarsi e sopravvivere.

Platone elabora una dottrina degli astri destinata ad aver molto seguito. *Tutto ciò che si muove da sé*, egli dice, che si muove cioè senza essere mosso da altro, è *vivo*. Gli astri sono dunque esseri viventi. Essi, che si muovono perpetuamente di moto regolare, rivelano la sapienza e la bontà delle anime che li guidano e che consentono loro di ritrovare sempre la giusta traiettoria nel cielo.

L'*Epinomide* è un'opera la cui attribuzione a Platone è stata messa in dubbio, ma che mostra ad ogni modo come queste sue idee siano rimaste nella cultura successiva e si siano sviluppate. Secondo l'autore dell'*Epinomide* gli astri e tutti i loro movimenti sono dotati di intelligenza, e ciò è dimostrato proprio dall'uniformità della loro azione e dal fatto che "essi continuino ad eseguire piani da lungo tempo predisposti, e non vadano variando le loro rivoluzioni, alterando i loro piani in un modo o nell'altro, facendo prima ciò che va fatto dopo." Ma la maggioranza degli uomini "ha invece adottato la concezione esattamente opposta, ritenendo, a causa dell'uniformità delle loro azioni, che questi esseri non abbiano anima". La massa ignorante ha seguito le teorie degli sciocchi, che pensano che "la razza umana dimostri intelligenza e vita con la propria mutevolezza, mentre quella degli dei sarebbe priva di intelligenza perché rimane nelle stesse orbite". Ciò che agisce sempre nella stessa maniera uniforme dovrebbe venir considerato proprio per questo come dotato di intelligenza, e questo si applica in particolare alla natura degli astri, i quali offrono uno spettacolo grandioso, eseguendo "la più bella e sontuosa di tutte le danze."

Chiara la polemica contro i fisici presocratici, che avevano concepito gli astri come massi infuocati che ruotano nello spazio sorretti dalla forza del vortice.

Chiara altresì l'enorme distanza del pensiero astrale di Platone e dei suoi seguaci dal nostro modo di pensare (che *#ci sembra* assai più simile a quella dei filosofi presocratici). Noi che viviamo nell'età delle macchine – *#commenta* Sambursky al proposito – siamo abituati a ragionare sulla base di esperienze ben diverse da quelle di Platone. "La caratteristica essenziale di ogni macchina è quella di ripetere esattamente lo stesso movimento; cosicché noi usiamo l'espressione 'automatico' per indicare propriamente un movimento che è privo di raziocinio, un movimento 'inanimato'. Ma all'epoca in cui i mestieri manuali avevano un carattere artigianale, l'esatta riproduzione di un modello o di una forma era considerata come il segno dell'ispirazione divina dell'artista."

L'idea che gli astri siano esseri viventi e trovino la traiettoria grazie alla loro eccezionale intelligenza, durerà assai a lungo nel tempo: la condividerà per qualche tempo anche il grande Keplero, che nel Seicento inaugurerà la spiegazione meccanicistica dei moti celesti.

Quella di Platone è una vera e propria religione degli astri, o **teologia astrale**. *Agli astri è connesso il destino degli uomini*. Il dio, dice il filosofo, ha fatto tante anime quanti erano gli astri; sedute su questi esseri divini come su un veicolo straordinario, esse hanno modo di percorrere l'universo e di conoscerne le leggi. Così il carattere e il destino di ogni anima sono legati ad un particolare astro. Una legge fatale regola poi l'incarnazione delle anime nei corpi. Gli uomini che nasceranno dall'unione anima-corpo dovranno imparare a dominare le passioni, inevitabile conseguenza di tale unione: solo in questo modo essi potranno evitare, alla morte del corpo, di essere costrette a reincarnarsi in esseri sempre meno perfetti, persino in animali e piante. Soltanto gli uomini che avranno condotto una vita giusta e morigerata potranno tornare subito dopo la morte del corpo nella loro sede celeste e condurre una vita felice accanto alla divinità, gli altri vi faranno ritorno solo dopo la dolorosa esperienza della reincarnazione, quando, con molto travaglio, avranno alla fine appreso a vivere secondo giustizia.

Questa teologia astrale di Platone, che fu vista da lui come base dell'ordine sociale (cfr. ■ § 10), si intreccerà spesso con l'astrologia e sarà ripresa più volte nel pensiero antico, non solo da tradizioni di diretta ispirazione platonica, ma anche dallo stoicismo. Secondo Benjamin Farrington, essa, con la sua credenza nell'influenza delle stelle sugli uomini e nella bontà del cosmo, contribuirà a sostenere la gerarchia sociale tradizionale, proprio come voleva Platone.

§ 9. Il *Timeo*. La visione teleologica della natura e la polemica antimeccanicistica

Che differenza c'è tra l'atomismo del materialista Democrito e quello di Platone?

La visione che Platone ha dell'universo è una visione marcatamente ***teleologica**.

Nel cosmo esiste una Provvidenza ("Pronoia"), egli afferma, che assegna a tutte le sue componenti finalità precise e coordinate. L'intelligenza divina, che dà ordine al mondo e lo volge al Bene, domina e piega ai suoi scopi la "necessità cieca" delle cause fisiche. *Il *finalismo cosmologico di Platone si contrappone al *meccanicismo di Democrito*, che egli cerca di combattere in tutti i modi pur senza mai nominare il temibile avversario.

Per comprendere la posizione di Platone occorre ricordare che egli, pi-

tagorico di formazione, non intendeva affatto rinunciare a riconoscere al mondo un ordine matematico-geometrico, ma, consapevole che la matematica non ha a che fare con i fini, egli intendeva anche con tutte le sue forze evitare quella che poteva sembrare l'inevitabile conseguenza di tale concezione: l'immagine di un mondo dominato dalla necessità meccanica.

Il discorso di Platone si fa qui alquanto complesso. Egli accoglie l'idea che il mondo sia costituito di particelle aventi forme geometriche, quelle dei poliedri regolari. Le particelle dell'aria e dell'acqua sarebbero multipli della stessa figura geometrica solida (il tetraedro) di cui è composto il fuoco, che viene così a essere il loro elemento-base. Esse possono così trasformarsi l'una nell'altra, e nel fuoco stesso, per aggregazione e disgregazione, e passare anche provvisoriamente allo stato solido (l'elemento terra), unendosi in cubi, che sono sempre multipli del tetraedro. Le particelle, riempiono tutto lo spazio, che è tutto pieno (senza vuoto) e che Platone, a differenza di Democrito, concepisce come finito.

Platone si affretta a neutralizzare gli esiti negativi che potrebbero derivare da questa visione atomistica. Egli non riconosce infatti nell'ordine geometrico-matematico un carattere intrinseco della materia; sembra piuttosto vedere in esso già il risultato di un intervento del dio, un intervento ancora provvisorio e insufficiente, che rimanda ad un secondo intervento, ben più importante e definitivo, attraverso cui il dio conferisce al mondo ordine, armonia e bellezza.

In altre parole, Platone attribuisce al dio, per quanto è dato comprendere dalle sue parole piuttosto oscure, due interventi successivi, uno mediante il quale egli ordina le cose secondo misura e forma (forma geometrica), l'altro con il quale orienta le cose in vista dell'armonia e del Bene (l'idea suprema), piegando al suo volere la cieca necessità delle leggi meccaniche. Le diverse parti del cielo e del mondo, nonché e le diverse specie viventi, sono impiegate per costruire un tutto armonioso, in cui ogni componente svolge la sua funzione in favore dell'insieme.

Ecco cosa dice Platone nel *Timeo* (53b): “[...] Al momento della formazione dell'universo, il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra avevano tracce della loro natura, ma erano nelle condizioni in cui potevano essere considerando che dio era assente... Egli cominciò col distinguerle per mezzo delle forme e dei numeri (che poi dio abbia dato alle cose la più grande bellezza e perfezione possibile, mentre erano in tutt'altro stato, sia detto una volta per sempre).”

Le particelle di forma geometrica sarebbero quindi semplicemente i “mattoncini” che il Demiurgo si è foggiate nella materia informe allo scopo di costruire il suo mirabile edificio e infondergli vita e intelligenza. L'ordine matematico dell'universo fisico viene ad essere confermato, ma finisce per apparire come estrinseco alla materia e in fondo di scarsa rilevanza.

Riflessione sui concetti.

SPAZIO GEOMETRICO E MATERIA. Lo spazio geometrico, come puro concetto, è considerato nella *Repubblica* parte del mondo ideale, naturalmente in una posizione subordinata rispetto alle idee morali. Perciò Platone si guarda bene qui dall'identificare la materia con lo spazio geometrico, come farà Cartesio e la scienza moderna. La materia da lui è concepita come femminilmente informe.

Tutto ciò spiega l'ambigua influenza che sarà esercitata dal pensiero platonico sullo sviluppo delle scienze. Il fatto che egli abbia continuato a parlare di un ordinamento matematico dell'universo spiega perché a lui si siano richiamati, proprio al momento della nascita della scienza moderna, alcuni grandi scienziati come Galilei. Del resto, ai tempi della Controriforma, sarebbe stato rischioso richiamarsi direttamente a Democrito, che, come disse Dante, “fece il mondo a caso”, cioè senza mai

nominare la divinità. Di Democrito, inoltre, abbiamo solo citazioni e parafrasi, e non certo testi del peso del *Timeo*.

Quest'opera, nonostante la concezione geometrica degli elementi, esclude il caso ed è tutto un canto all'ordine e all'armonia divini del mondo. Per Platone ci sono due tipi di cause. Le prime sono quelle di ordine intellettuale, la cui azione implica la premeditazione degli effetti a venire: in esse chi muove è l'intelligenza divina stessa; l'altro genere sono le cause subordinate. Esse, dice Platone, possono anche essere impiegate come mezzi in vista del raggiungimento di un fine, ma non sono mai le vere cause. La vera causa è l'intelligenza divina, che dà ordine al mondo e lo volge al Bene, dominando la cieca necessità della materia. Le cause subordinate sono, verosimilmente, quegli urti tra le particelle che per Democrito erano invece a fondamento di ogni spiegazione.

In conclusione, la dottrina platonica del mondo naturale, il cui cuore è l'intervento provvidenziale e il finalismo, per secoli non favorì certo l'applicazione al mondo fisico delle misure esatte della matematica né sollecitò l'interesse per l'osservazione della natura. Platone in effetti fornisce con il *Timeo* uno dei testi esemplari del paradigma finalistico. Come vedremo meglio nella Conclusione, il riferimento al Demiurgo e al superiore mondo delle idee lo avrebbe reso accettabile e gradito al *finalismo creazionistico medievale, di tipo teologico trascendente, e scarsamente interessato allo studio empirico-matematico della natura.

§ 9.1. ★Approfondimento. Il finalismo: l'uomo e le specie viventi

Quali sono le differenze e le somiglianze tra il mito platonico e quello biblico? Che posto ha l'uomo nel cosmo secondo Platone?

Dopo aver trattato dell'origine del cosmo e averne descritta la struttura astronomica e i moti, nell'ultima parte del *Timeo* Platone parla dell'anima e del corpo dell'uomo e degli altri esseri viventi. Qui, come si è visto, è il Demiurgo che genera l'anima umana *immortale*, mentre nel Fedone e nel Fedro pareva che essa fosse addirittura *eterna*.

In questa parte si mostra nel modo più esplicito il finalismo antropocentrico del nostro filosofo: le anime, dopo aver soggiornato sulle diverse *stelle*, che segneranno il loro carattere, sono fatte incarnare in corpi umani, in modo che la perfezione dell'intelligenza si diffonda anche in basso: l'uomo dunque è il rappresentante della divinità sulla terra. In un racconto che agli ebrei e ai cristiani avrebbe ricordato quello biblico, Platone narra che “*gli dei prepararono un soccorso*” agli uomini generando le piante e gli animali (77,a); altrove egli dice della frutta e delle erbe che “*il dio le piantò perché ci fossero di nutrimento*” (80,e).

Come nel racconto biblico, *la donna è stata generata dopo e posta più in basso del maschio*: poiché non tutte le anime, una volta incarnate, si comportano secondo giustizia, vengono formate le donne per farvi incarnare le anime più vili e ingiuste. E anche le diverse specie animali sono generate per accogliere via via le anime ancora meno giuste e meno razionali. Che l'uomo sia al centro dell'attenzione della divinità, lo si vede anche dalla struttura del suo corpo, che secondo Platone è un *microcosmo* – ha cioè in piccolo la stessa

struttura dell'universo, con la testa, sede dell'anima razionale e immortale, che rappresenta il cielo divino, e proprio per questo sta in alto. Il torace accoglie l'anima dell'ira e del coraggio; nell'area posta sotto il diaframma sta l'anima della nutrizione, e il basso ventre ospita l'anima degli appetiti sessuali.

Platone espone diverse dottrine mediche e fisiologiche dei suoi tempi, ma ne fa spesso un uso simbolico, impiegandole per illustrare l'azione della Provvidenza divina. Non perde nemmeno l'occasione di stigmatizzare le teorie scientifiche dei suoi tempi che gli sembrano blasfeme, come la *dottrina del vuoto* di Democrito (da lui fermamente negata – senza mai nominarne l'autore) e la dottrina ippocratica dell'epilessia, o *morbo sacro* – il cui carattere sacro egli ribadisce (contro l'empirismo laico della medicina ippocratica – egualmente non nominata).

SCHEDA 23 – Il *Filebo*: il bene per l'uomo è conoscenza e piacere

Nel *Fedone* il corpo veniva rappresentato come prigioniero dell'anima e il mondo sensibile come un mondo ingannevole, in cui l'anima si trova quasi per caso. Il *Gorgia* lo chiama addirittura “tomba dell'anima”, e anche la *Repubblica* ne parla con sospetto. Nell'ultima fase del suo pensiero Platone ha ammesso che l'ordine cosmico, voluto espressamente dalla divinità, non è semplice riflesso casuale di essa, ma sua immagine nell'ambito del mutevole, e così anche la sua etica può senza paura assegnare uno spazio preciso al piacere. Il bene per l'uomo, secondo il *Filebo*, è mescolanza equilibrata (“giusta misura”) di Intelletto e di Piacere puro, anche se l'Intelletto deve prevalere sul Piacere puro, e il piacere vero è quello stabile, che non ci fa dipendere dal bisogno di qualcosa di esterno, di altro da noi: si tratta essenzialmente del piacere estetico-contemplativo e intellettuale.

Dopo aver rappresentato nei dialoghi dell'amore la tensione erotica verso la bellezza come un'esaltazione dell'anima, una divina mania, che trascende il piacere sensibile, dopo aver presentato nella *Repubblica* e in altri dialoghi la felicità come appagamento spirituale dell'anima del giusto, nella sua tarda maturità Platone sembra dunque disposto a riconoscere la funzione del piacere. E sembra anche riconciliato col senso comune della Grecia classica. L'etica del *Filebo* infatti sarà ripresa per molti versi da Aristotele, e anche l'etica del materialista Epicuro non si discosta troppo da essa.

SCHEDA 24 – La politica della maturità: il politico da “pastore” a “tessitore” della società e dello stato

Nel *Politico* si discute se l'“arte regia” o “arte politica” sia o no la “scienza dotata di comando per l'allevamento degli uomini in gruppo”, cioè l'“arte del

pastore d'uomini". La risposta è negativa: una tale arte è attribuibile solo agli dei. Questa sembra una parziale autocritica di alcune concezioni estreme del *Gorgia* e della *Repubblica*: qui infatti la metafora del *pastore* era sovente impiegata e al re-filosofo erano assegnate funzioni di comando, con la possibilità di usare la costrizione. E la politica era soprattutto allevamento/educazione. L'arte regia o politica è definita ora esattamente come l'arte umana "di aver cura e responsabilità di uomini in gruppo".

Il "re" (o il "politico", suo consigliere, e questa precisazione ci fa venire in mente i tentativi di riforma di Platone a Siracusa) possono essere descritti con la metafora non del pastore, ma del *tessitore*. Egli intesse nello Stato le virtù dei diversi tipi di uomo (il coraggio guerriero e la temperanza civile) secondo una *giusta – e divina – misura*, e intreccia insieme, promuovendo anche legami matrimoniali, i *gruppi sociali* depositari delle opposte virtù del valor militare e della temperanza. In sostanza qui la politica è proposta come *arte della mediazione*.

☛ **LAVORIAMO SULLE METAFORE.** *L'analisi delle metafore è importante per mettere a fuoco i concetti. Cristo usa per sé l'immagine del Buon Pastore e questo fatto ha neutralizzato la nostra immaginazione e ci ha fatto dimenticare che il pastore alleva le pecore per tosarle e per macellarle. La metafora è adottata anche dal clero cristiano per descrivere la sua missione millenaria, nel corso della quale l'arte del pastore ha anche implicato l'uso dell'educazione coercitiva e della costrizione poliziesca. La metafora può essere applicata ai governanti, considerati pastori, ma anche al popolo, preso come gregge: Friedrich Nietzsche, pensando proprio al popolo soggetto ad un governo clericale – o comunque ispirato dal clero – ha parlato di "morale del gregge".*

**SCHEDA 25 – Il "governo delle leggi" in Platone
e nella cultura sofistica (cfr. ↑ Cap. 5, § 5, punto 3 e Cap. 6, § 6.1)**

Platone nel *Politico* affronta un tema che diventerà in seguito un *topos* della filosofia politica: il "governo degli uomini" e il "governo delle leggi" (secondo una terminologia introdotta più tardi).

Con "governo degli uomini" si intende un tipo di ordinamento in cui governano gli uomini e non le leggi, cioè in cui i governanti hanno poteri illimitati al di sopra delle leggi scritte; quindi per classificare i vari tipi di "governi degli uomini" basterà considerare chi sono coloro che esercitano il potere (può trattarsi di un'assemblea popolare con poteri illimitati, come di un'élite aristocratica, o di una dinastia regale).

I “governi delle leggi” sono quelli in cui l’esercizio del potere è limitato dalle leggi, che non possono essere violate neppure dagli stessi governanti. Oltre due millenni dopo Platone, la tradizione costituzionale liberale ha assunto come sua bandiera l’idea di “governo delle leggi”, cioè di quel governo in cui il potere si esercita in un ambito reso limitato, prevedibile e preciso da leggi chiaramente enunciate e accessibili a tutti. L’idea antica di “governo delle leggi” precorrerebbe dunque quella moderna di “Stato di diritto”.

Tuttavia Platone, nel dialogo citato, non presenta come propria tale distinzione, e sembra invece che l’esaltazione dei vantaggi della legalità fosse un luogo comune nella cultura sofistica (si veda quanto detto sull’“Anonimo di Giamblico” nel par. 5 del cap.5. Inoltre egli considera superiore il governo degli uomini a quello delle leggi nel caso in cui esista qualcuno che partecipi alla *scienza divina del comando* (o “scienza regia”). Questo tipo di governo, che nella sostanza coincide con il governo del *re filosofo* prospettato nella Repubblica, è presentato come una sorta di dono divino: è il governo più desiderabile e più giusto, e al tempo stesso il più difficile da attuarsi e il meno probabile in pratica. Il comando del re o del “politico” divinamente ispirato è al di sopra delle leggi, perché queste sono “valide per tutti i casi e per tutto il tempo”, mentre gli uomini singoli sono costantemente diversi tra loro, e così pure le loro azioni (“nulla di ciò che è uomo è immobile”); solo la decisione diretta del governante illuminato può quindi essere giusta nel caso singolo.

Per inciso, la critica al governo delle leggi non implica l’aspirazione ad un governante divino: in età moderna c’è chi sostiene che la legge, se è formalmente eguale per tutti, risulterà in fondo iniqua, non tenendo conto delle differenze tra gli individui, i generi, i gruppi etnici e le classi sociali.

In conclusione, Platone ammette che, in mancanza di governanti divinamente ispirati, bisogna prendere in considerazione le costituzioni puramente umane.

Esse sono in tutto sei. Infatti i tre tipi di governo di cui parla già Erodoto (cfr. ↑ Cap. 5, § 2.1, ⊗ Approfondimento), cioè *il governo di uno, il governo dei pochi e il governo dei molti*, vanno suddivisi secondo due opposte possibilità: a) governo secondo la legge e attraverso il consenso, e b) governo non conforme alle leggi e imposto con la forza (cfr. ↓ Schema “Classificazione delle 6 forme di governo”, qui di seguito). Per Platone, tra le forme legali è preferibile la monarchia, intermedia l’aristocrazia e peggiore la democrazia, mentre tra quelle illegali è preferibile la democrazia, intermedia l’oligarchia (governo di pochi) e peggiore la tirannide. Questo perché “la costituzione della massa è in tutto debole e non può nulla di grande, né in bene, né in male”, perché in essa “i

poteri sono distribuiti fra i molti in piccole parti”, per cui è la peggiore delle costituzioni legali e la migliore delle costituzioni illegali.

Comunque queste sei costituzioni non sono autentiche costituzioni, ma solo imitazioni, contraffazioni, di quella perfetta. E perciò Platone dice: “poiché per noi è retta solo quella costituzione di cui abbiamo parlato, tu capisci che le altre devono salvarsi usando leggi scritte tratte da questa e facendo ciò che ora si loda pur non essendo la cosa più giusta [cioè] imporre che fuori delle leggi nessuno che è nello stato osi far nulla”. Questa idea del governo delle leggi, accettata da Platone solo nell’ambito delle costituzioni umane come male minore, non è da lui presentata come sua propria invenzione; egli infatti la introduce parlando di un coro di *sofisti* che si muove intorno agli affari dello stato e di un *sofista* più imbroglione di tutti che si spaccia per vero politico (29a-c).

Questa circostanza è stata fatta notare da Eric Voegelin in *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone* (il Mulino 1986) che ha contestato l’interpretazione moderna secondo cui nel *Politico* Platone sarebbe un vero sostenitore del governo delle leggi. Come la distinzione tra il governo di uno, dei pochi e dei molti risaliva già almeno ai tempi di Erodoto, così anche la distinzione tra i governi della legge e degli uomini, combinata con la prima, era verosimilmente patrimonio comune della cultura sofistica, e Platone la riferisce con lo scopo di mostrarne i limiti. I precursori del liberalismo e del costituzionalismo moderno (se ci sono stati) vanno semmai ricercati nella cultura sofistica periclea. Le precedenti tendenze di Platone sono confermate anche dal suo ultimo grande libro, *Le leggi*. Qui viene esposto un modello di Stato che qui non è la costituzione perfetta, ma è il migliore tra quelli praticamente realizzabili, e in esso i magistrati sono sottomessi molto rigidamente alle leggi. Tuttavia l’educazione all’osservanza delle leggi e del loro spirito è sottoposta al *Consiglio Notturmo*, un tribunale di inquisizione composto da sacerdoti e da uomini divinamente ispirati, con il compito di individuare ed eliminare gli ateï e gli empi. Questo particolare tipo di governo delle leggi è fondato dunque sul principio che le leggi vengono in ultima analisi da Dio, e che “Dio è la misura delle cose”, come egli stesso afferma in polemica con Protagora.

Da ciò si può forse trarre la conclusione che Platone intendesse combattere l’idea protagorea di un governo delle leggi basato sull’eguale valore delle opinioni degli individui, in cui le leggi fossero conformi all’opinione dei molti. In effetti nel *Politico* egli aveva già sostenuto che chi introduce leggi migliori in uno stato non ha bisogno di persuadere della loro bontà tutti i cittadini, se ha la conoscenza oggettiva che queste sono effettivamente le leggi migliori. Se Dio è la misura delle cose e se c’è qualcuno che è in grado di interpretarne la volontà, la miglior forma di governo sarà la teocrazia.

In base a quanti governano ►		Potere di molti	Potere di pochi	Potere di uno
In base a come si governa ►	Costituzioni legali	Democrazia	Aristocrazia	Monarchia
	Costituzioni illegali	Democrazia / demagogia	Oligarchia	Tirannide

§ 10. ★Approfondimento. Il regime teocratico delle Leggi

Nelle Leggi, l'ultimo libro scritto da Platone, egli ha mantenuto la sua posizione utopistica, il suo rifiuto della società esistente? Che destino spetterebbe agli intellettuali sofisticati nello Stato proposto da Platone?

Nelle *Leggi*, l'ultima opera di Platone, egli dopo aver delineato nella *Repubblica* la migliore costituzione in assoluto, si propone di studiare la seconda migliore costituzione, una costituzione tale che sia attuabile anche da governanti ordinari, in assenza di un politico divinamente ispirato.

Tuttavia anche nelle *Leggi* la giusta misura proviene dall'imitazione di un modello divino: "Dio è la misura di tutte le cose", dice Platone in polemica con Protagora, apertamente negando l'autonomia dell'ordine della polis e dell'uomo. Scritta da un legislatore divinamente ispirato, questa costituzione può però essere attuata da governanti elettivi, scelti sulla base di un sistema censitario, in cui i proprietari degli appezzamenti più grandi abbiano un peso politico maggiore. La proprietà però qui è inalienabile e ai cittadini è fatto divieto di esercitare il commercio, fonte di corruzione, che è ridotto al minimo e affidato a stranieri.

In effetti sulla costituzione veglia il *consiglio notturno*, non elettivo, cui per cooptazione sono chiamati sacerdoti e magistrati esperti nella *teologia astrale*, che puniscono anche con la morte i rei di *empietà* e di *ateismo*. L'educazione è affidata allo Stato, che controlla anche la produzione artistica, i canti corali, i banchetti pubblici e le danze comunitarie.

☛ ***Un breve commento. Platone in quest'opera fa professione di realismo e in effetti questa costituzione assomiglia in qualche misura a quelle di certe piccole città greche isolate dai grandi commerci e essenzialmente agricole (il dialogo si svolge a Creta, e il riferimento è proprio ai costumi semplici e all'antica dei cretesi). Si tratta di una costituzione politicamente moderata (con elementi di oligarchia e di democrazia). Ci sono però alcune idee tipicamente platoniche: il divieto di contatti con l'esterno, l'educazione comunitaria e il***

controllo ideologico del Consiglio Notturmo, posto al di sopra delle leggi ordinarie. Nonostante il titolo del dialogo, alla fine si viene a scoprire che di fatto in questo Stato il governo degli uomini (i membri del Consiglio Notturmo) sta al di sopra del governo delle leggi (esercitato dai magistrati elettivi). Si potrebbe affermare che la politica di Platone è passata da uno stile profetico, per cui Socrate, martire della giustizia, è proposto come il vero politico ispirato dall'alto, a uno stile clericale, in cui i governanti non osano invocare per sé il pieno carisma divino, ma sono pronti a reprimere ogni ribellione all'ordine soprannaturale della società.

§ 11. ✱Approfondimento. Le dottrine non scritte di Platone: le Idee-Numero

L'ultimo enigma di Platone: ciò che leggiamo di lui è la parte più importante della sua filosofia?

Le opere finora esposte erano scritte per il generico pubblico delle persone colte. Aristotele però ci riferisce di “dottrine non scritte” che Platone riservava all'insegnamento nell'Accademia, di cui Aristotele stesso era stato allievo. Anche la *VII Lettera* di Platone conferma in qualche modo l'esistenza di dottrine non scritte, ma rivelate dal maestro alla comunità dei discepoli, secondo un costume che ricorda la scuola pitagorica, con cui del resto Platone aveva contatti. Come una setta politico-religiosa la scuola platonica aveva dunque i suoi misteri, riservati agli iniziati? In questo senso dobbiamo intendere la condanna della scrittura contenuta nel *Fedro*?

Secondo l'esposizione di Aristotele, in tali dottrine l'idea di Bene e di Essere è la stessa cosa dell'idea di *Uno*. L'Uno è il Limite o la Misura in sé, il principio formale che rende definito e intelligibile ciò che è indefinito o informe, cioè l'*Apeiron*, il principio materiale che è inesauribile potenzialità e perpetua tendenza all'eccesso o al difetto. Si noti che l'Uno è da identificare col Bene, proprio in quanto genera, con la misura, l'Ordine, – e l'ordine è bene.

Esso genera le dieci Idee di Numero e le dieci Idee di Grandezza geometrica che, differentemente dai numeri e dalle figure della matematica ordinaria, sono diverse sia dal punto di vista quantitativo che da quello *qualitativo*. Infatti le idee-numero, rispetto ai numeri della matematica ordinaria non sono composte né divisibili: ciascuna di esse è unica nel mondo delle idee. Si può ipotizzare che esse, per Platone, siano i principi costitutivi della realtà e dell'ordine.

Si noti la somiglianza tra quanto abbiamo appena esposto sull'Uno e sull'Apeiron e l'antica teoria pitagorica del *limite* e dell'*illimitato*. Un'altra conferma dei rapporti tra Platone e la tradizione pitagorica.

Queste dottrine, come si può immaginare, non sono di facile interpretazione. Hanno comunque un interesse storico per lo meno per il fatto che l'idea di Essere-Bene-Uno sarà ripresa dai filosofi neoplatonici secoli più tardi.

☛ *Naturalmente l'accento di Aristotele alle dottrine non scritte ha suscitato negli interpreti una serie di congetture, tra cui quella che tali dottrine fossero la parte più importante dell'insegnamento platonico e che i suoi scritti, coerentemente con quanto già detto a proposito del Fedro e della VII Lettera (cfr. ↑ § 2.3.), fossero solo la parte del suo insegnamento che poteva essere resa nota anche ai profani. Donde il tentativo – veramente arduo – di ricostruire queste dottrine sulla base di indizi tratti da varie fonti e di reinterpretare poi da lì le stesse opere scritte. In tempi recenti è stato dedicato a quest'argomento una ponderosa ricerca da parte del filosofo Giovanni Reale.*

§ 12. Conclusione. Le componenti del pensiero platonico e la sua eredità

Platone, dopo il periodo giovanile influenzato soprattutto da Socrate (ma anche dai sofisti e dalla medicina ippocratica), nel periodo della maturità, in polemica con l'antitradizionalismo e il relativismo della cultura periclea e sofistica, elabora una nuova filosofia tesa a restaurare la verità oggettiva e l'autorità. Così facendo, egli si pone come punto d'incontro e di sintesi tra molte tradizioni filosofiche e religiose, e in particolare 1) della concezione eleatica della **trascendenza del mondo intelligibile dell'Essere* rispetto al mondo della sensazione, 2) della concezione pitagorica del *numero* come *principio dell'ordine cosmico*, 3) della concezione di Socrate (e non solo sua) del *discorso razionale* come *fonte della verità*, 4) della concezione orfico-pitagorica della *trasmigrazione delle anime* e della *giustizia divina cosmica*.

Tutte queste concezioni sono rielaborate in modo diverso a seconda della fase dell'evoluzione di Platone e perfino a seconda dell'opera, di modo che il suo pensiero non appare mai come sistematico e definitivo, ma piuttosto come dinamico e aperto. Tale dinamismo si collega col dialogo socratico, che è la forma letteraria prevalente dei suoi scritti, e con la tensione ideale dell'eros filosofico, che è espressa in modo magistrale proprio attraverso il dialogo (solo in alcune opere della maturità e della tarda maturità questa

tensione comincia a venir meno, e la dottrina di Platone viene fissata in forma trattatistica).

Al centro dell'attività filosofica complessiva di Platone quindi non c'è il sapere, il dogma fissato e posseduto da una casta sacerdotale (nonostante le tendenze in questo senso), ma c'è piuttosto l'amore per il sapere, la tensione erotica tra l'umano e il divino, tra il non sapere e il sapere, tra la bellezza sensibile e la bellezza intelligibile, tra l'ordine del discorso, creato di volta in volta dal nostro ragionamento, e l'inarrivabile modello (*paradigma*) divino di tutti i discorsi. Perciò Platone è il portatore di un messaggio filosofico – religioso ricco di contenuti assai diversi, che si presta, anche per la sua forma aperta, ad essere reinterpretato.

Data una tale ricchezza e forza di suggestione, non c'è da meravigliarsi che l'influenza del fondatore dell'Accademia si sia estesa a tutte le diverse epoche della filosofia occidentale e a molteplici aspetti della cultura non strettamente filosofica. Considereremo qui di seguito solo l'eredità filosofica in senso stretto.

Le principali dottrine platoniche la cui influenza si è estesa fino ad oggi attraverso le varie epoche della storia della filosofia sono, molto approssimativamente, le seguenti:

1. Il primato del discorso razionale e della discussione come metodo per il conseguimento della verità: la verità deve essere conseguita attraverso un esame critico delle diverse tesi in campo. Questo razionalismo è uno dei motivi dominanti del pensiero occidentale, in particolare di quello moderno. Bisogna però osservare che per Platone sono indispensabili anche altri mezzi per il conseguimento pieno della verità, come la purificazione dalle passioni e la “visione interiore” dell'idea del Bene (da ciò viene il potere di comando dei reggenti filosofi e dei sacerdoti del “Consiglio Notturmo” – cfr. ↑ § 6.4.3, Scheda 21 e § 10). La filosofia socratica originaria e la filosofia sofistica appaiono, da questo punto di vista, più vicine alla visione moderna, dato che in esse l'accento cade essenzialmente sul “discorso”.

2. L'*apriorismo gnoseologico: la vera conoscenza non deriva dai fatti, ma si costituisce “*a priori”, cioè “prima” e indipendentemente dall'esperienza sensibile, ed è però in grado di render conto anche di quest'ultima (la conoscenza matematico-geometrica è considerata il modello di qualunque conoscenza e il fondamento di qualunque teoria *fisica* rigorosa, come si vede al punto 3). La fonte delle conoscenze a priori era per Platone il mondo delle idee, di cui le anime avrebbero avuto una visione in una vita precedente; tuttavia le versioni moderne dell'apriorismo faranno appello a fonti diverse, come l'*evidenza* assoluta di certi postulati logici e matematici per il nostro *Io* (nella filosofia di Cartesio – secolo XVII – e di Kant – secolo XVIII).

3. L'idea di un ordine matematico-geometrico del cosmo: l'essenza del mondo fisico è esprimibile in termini matematico-geometrici, cioè in definitiva *quantitativi*. Questa concezione di Platone proviene soprattutto dalla tradizione pitagorica, ma essa è presente anche nell'atomismo *immanentistico e *materialista di Democrito (di lui più vecchio). In realtà nella storia della filosofia e della fisica è stata preponderante l'influenza di Platone, e non quella di Democrito, avversato dalla tradizione teologica per aver "fatto il mondo a caso" (Dante). Ai tempi dell'Inquisizione Galileo, quando dirà che "il gran libro del mondo è scritto in termini matematici", potrà citare Platone e non l'ateo Democrito.

4. La dottrina *ontologica della *trascendenza dell'Essere: il vero Essere, conoscibile solo con l'intelletto (come in Parmenide), è posto al di là e al di sopra del mondo fisico, conoscibile coi sensi. In Platone l'Essere Trascendente è il mondo delle idee, mentre le ontologie successive lo concepiranno anche in altri modi (come Intelletto divino impersonale, come Dio personale, eccetera).

Queste dottrine, per quanto non nuove, sono state approfondite e argomentate da Platone in modo particolarmente convincente. Ma ve ne sono altre che comunque hanno avuto una risonanza storica straordinaria.

5. Le idee di destino comune degli uomini, di provvidenza divina e di ordine finalistico del cosmo: gli uomini hanno una comune natura psichica (o spirituale) e ci sono nel cosmo una provvidenza e una giustizia di origine divina, che assegnano loro un posto e un compito nell'ordine complessivo del Tutto, e che ne giudicano l'operato. Questa concezione del mondo è stata illustrata da Platone soprattutto attraverso i miti di sua invenzione. Essa è in antitesi con l'idea classica del Fato, ed è poi diventata egemone nella cultura dell'impero romano e nel mondo medievale e rinascimentale, anche se naturalmente mescolata con altre filosofie e con varie concezioni religiose. In particolare la teologia cristiana vi ha sovrapposto l'idea di creazione dal nulla: Dio provvede al mondo che egli stesso ha creato. Il paradigma creazionistico cristiano medievale si presenterà dunque come una specie di variante del paradigma *finalistico di Platone: analogamente all'Idea del Bene, nel paradigma creazionistico Dio è concepito come bene sommo e fine ultimo, che irraggia sulle intelligenze angeliche e su tutte le creature la sua benefica influenza, e tutte le connette attraverso una gerarchia di mezzi e di fini.

6. L'idea di "interiorità" del vero: la verità è colta dall'anima quando si ritira in se stessa; è nell'ambito della coscienza che l'uomo ha un rapporto privilegiato con il mondo divino *trascendente (come nella "conversione" verso l'idea del bene, ► § 6.4.3 e scheda 21). C'è qui una sfumatura di differenza rispetto al punto 2, che riguarda il problema *gnoseologico; questa dottrina infatti è anche teologico-morale: il rapporto interiore col vero è anche un rapporto d'amore e di sottomissione; cercare la verità significa cercare di accostarsi a Dio, e la filosofia è anche meditazione e preghiera. Per questo ha avuto seguito nelle molte versioni del platonismo e dello spiritualismo cristiani, il cui capostipite fu Sant'Agostino (secolo V). Questa idea di Platone per certi versi porta in una direzione diversa – la riflessione sull'interiorità della persona – rispetto alla corrente principale dello spirito greco che privilegia il dialogo e la socialità.

7. L'idea secondo cui tutto il cosmo è animato (pampsichismo): l'Anima del Mondo è insieme la fonte del movimento degli astri e dei corpi inorganici e la fonte della vita organica (l'opera in cui questa concezione è più chiaramente espressa è il *Timeo*). Questa visione della realtà va in direzione opposta rispetto al dualismo platonico (di cui al punto 4): l'Anima del Mondo abbraccia come un tutto unitario il cosmo, e costituisce anche il collegamento tra esso e la divinità. Le anime degli uomini sono collegate all'Anima del mondo attraverso gli astri e le costellazioni. Per questo al pampsichismo del *Timeo*, così come all'Eros filosofico del *Simposio* o del *Fedro* si è ricollegato con entusiasmo il pensiero Rinascimentale, nella sua

rivalutazione del cosmo e dell'uomo, reagendo all'accentuato dualismo medievale. Secondo questa visione, ci sono anime eccezionali (filosofi, artisti, maghi, alchimisti) capaci di entrare in contatto con l'Anima del Mondo e di scoprirne le leggi nascoste.

SCHEDA 26 – Perché una proposta irrealizzabile ha avuto tanto successo, almeno letterario? (l'influenza di Platone e del suo modello politico)

Platone è stato di volta in volta idealizzato anacronisticamente come generoso sognatore di utopie, e addirittura primo ideatore del comunismo e primo fautore dell'eguaglianza delle donne (cfr. ↑ § 6.3), o altrettanto anacronisticamente stigmatizzato come precursore del razzismo e del totalitarismo (cfr. ↓ Scheda 28 “Platone totalitario e razzista?”).

L'influenza del modello politico di Platone è storicamente importantissima anche fuori dell'ambito ristretto della filosofia. Perché una dottrina così astratta, utopistica e irrealistica ha conquistato buona parte della cultura politica romana, medievale e rinascimentale? Perché i testi di Platone hanno soppiantato nelle biblioteche quelli dei sofisti fino al punto di cancellarli quasi dalla storia della cultura?

Probabilmente soprattutto perché la sua concezione dello Stato si trova al punto di intersezione tra la politica e la religione (*teologia politica*): per Platone *l'ordine dello Stato è parte dell'ordine divino finalistico del mondo, che deriva dall'Essere trascendente*. Questa idea già nel mondo antico progressivamente ha vinto e soppiantato sia le concezioni del vecchio mondo del mito omerico, sia l'idea sofistica dell'autonomia dell'ordine della città.

La nuova visione religiosa permette di andare oltre l'orizzonte del mito. Infatti Platone propugna:

1. una sola divinità, la cui azione provvidenziale e la cui giustizia dominano su tutto il cosmo;
2. l'eguaglianza di dignità – ma assolutamente non di funzioni e di potere – degli uomini sulla base di un'origine comune e di una comune costituzione psichica;
3. la necessità di governanti religiosamente ispirati, votati alla vita ascetica e comunitaria (condizione evidentemente non realistica, che nella storia si è realizzata solo in qualche repubblica monastica cristiana e nelle monarchie buddistiche tibetane);

e sostiene anche:

4. l'unità politica delle genti di cultura greca, il panellenismo, che dovrebbe soppiantare il primato delle norme e dei vincoli della stirpe (*ghenos*) o della città (*polis*): “la guerra tra i greci non è guerra esterna ma civile” (*La Repubblica*).

Platone è dunque uscito dall'orizzonte della polis. Si riesce meglio a capire il successo della sua politica se si accetta la tesi di Voegelin, che ne fa un precursore della ***teocrazia** ellenistica e tardo-romana. Certo un tale regime aveva dei precedenti importantissimi nei già sviluppati regni teocratici egiziano, assiro-babilonese, persiano ed ebraico. Si tengano presenti anche le grandi differenze tra lo Stato della *Repubblica* e le teocrazie storiche: in particolare, l'impero romano, ai tempi del tardo platonismo, si spinge ben al di là delle dimensioni cittadine dello Stato e della solidarietà panellenica sognata da Platone, pretendendosi impero *universale*; inoltre c'è un contrasto stridente tra la ricchezza e lo sfarzo dell'apparato religioso delle teocrazie e la semplicità e povertà dei re-filosofi di Platone.

Platone aveva ben presente (e lo considerava con simpatia) il dominio dell'aristocrazia guerriera spartana nel Peloponneso, in cui l'elemento sacerdotale però aveva un peso assai modesto. Ma conosceva anche la società egiziana e quella persiana, in cui invece esso aveva un ruolo molto importante. Nella *Repubblica*, egli partì grosso modo dal regime spartano – che era pur sempre una *polis* – e lo trasformò, facendone una società tendenzialmente pacifica e governata da filosofi. Nel *Timeo* invece egli si ispira allo Stato teocratico egiziano.

Tuttavia, al di là di tutte queste incongruenze, c'è un aspetto della filosofia politica platonica che gli ha assicurato un lungo successo nella storia: *la teoria delle tre classi*. Essa *risponde assai bene alle esigenze delle grandi società preindustriali agrarie* e individua correttamente le tre *funzioni* sociali di lungo periodo, già espresse da tempo nella tradizione mitica delle popolazioni indo-arie, persiane ed europee: funzione *regale-sacerdotale*, *guerriera* e *produttiva* – cioè agricola e artigiana (Benveniste). Le molteplici forme di società agrarie erano tutte accomunate, nonostante le diversissime varianti, dal dominio di un ceto di proprietari fondiari, che detenevano il comando politico e militare, e da cui si traevano i vertici della funzione religiosa: non è affatto strano che la dottrina platonica risultasse in tali società perfettamente adeguata come *quadro generale di interpretazione della realtà*. Tra l'altro la divisione della società medievale in *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, attestata in documenti altomedievali, è decisamente affine alla divisione platonica nelle tre classi (ma tutte e due ricalcano antichissime concezioni delle popolazioni indoeuropee).

SCHEDA 27 – La scrittura alfabetica alle origini del razionalismo moderno

Platone e Democrito ebbero concezioni del mondo profondamente contrastanti. Fautore del finalismo e della provvidenza il primo, della necessità deterministica (per quanto riguarda i singoli fenomeni) e del caso (per quanto ri-

guarda l'ordine cosmico) il secondo. Essi tuttavia condividevano la concezione atomistica della materia: per entrambi la materia è idealmente scomponibile in elementi originari indivisibili e indistruttibili, distinguibili gli uni dagli altri sulla base della forma geometrica e della posizione relativa nello spazio. È singolare che entrambi abbiano fatto uso, per rendere più viva e comprensibile quest'idea, alla comparazione con le lettere dell'alfabeto.

Democrito, infatti, in uno dei suoi frammenti più famosi dice che gli atomi sono distinguibili tra loro per la forma e per la disposizione proprio come le lettere dell'alfabeto: un atomo, come una lettera, può essere identificato dalla forma geometrica, tenendo però conto anche della posizione relativa in cui una lettera si trova in una sequenza di lettere (per fare un esempio con l'alfabeto latino, la Z è una N letta in verticale, e la p è una d rovesciata). Quanto a Platone, nel *Timeo* descrive gli atomi come particelle elementari di forma geometrica regolare – l'elemento terra è formato da atomi cubici, il fuoco è formato da tetraedri, mentre gli altri elementi sono figure solide più complesse, multipli del tetraedro, e risultanti dall'aggregazione di tetraedri di fuoco; nel *Cratilo*, in cui non sono in questione le componenti elementari della materia, ma quelle della lingua, Platone dice che, come le cose sono formate da particelle elementari, così le parole sono formate dalla combinazioni delle lettere dell'alfabeto.

Ma la metafora dell'alfabeto è stata usata anche da Cicerone, proprio polemizzando contro l'atomismo meccanicistico. Egli dichiarava che le possibilità che il mondo meraviglioso e ordinato che ci circonda sia nato per caso sono tanto poche quanto quelle che, mescolando a caso le lettere dell'alfabeto, venga fuori l'*Iliade*.

L'alfabeto è dunque spesso usato come simbolo di ordine razionale e di assoluta precisione analitica. Questa metafora si collega ad un'altra egualmente potente: l'idea che il mondo, o l'insieme delle leggi che lo regolano, sia come un grande libro. Su questa metafora ha scritto un magistrale libro Hans Blumenberg, *La leggibilità del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1984. Ricordiamo, su questa linea, ancora la famosa affermazione di Galileo, secondo cui *il grande libro del mondo è stato scritto da Dio con caratteri matematici e geometrici*: anche qui le lettere dell'alfabeto sono prese come simbolo di assoluta precisione analitica, di razionalità perfetta.

Derrick De Kerckhove, discepolo del famoso Marshall McLuhan, uno dei padri fondatori della teoria dei media, ci offre una spiegazione interessante di questa ammirazione dell'alfabeto da parte di tanti grandi filosofi e scienziati: secondo lui, esiste una "relazione causale tra l'apparire dell'alfabeto e lo sviluppo intellettuale eccezionalmente rapido, avvenuto in Grecia tra il VII e il III secolo a.C." (*La civilizzazione video-cristiana*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 14).

L'alfabeto greco non è un qualunque alfabeto ma un alfabeto che, come quello latino, contiene sia vocali che consonanti, mentre i precedenti alfabeti, l'ebraico e il fenicio, suoi progenitori, possiedono solo consonanti. La comprensione degli alfabeti consonantici richiede una precomprensione del contesto e una sua interpretazione grammaticale, poiché, mentre le consonanti, nelle lingue semitiche, danno il significato dei termini, le vocali (non scritte) ne esprimono appunto l'aspetto grammaticale (declinazione e coniugazione).

Chi legge una scrittura consonantica semitica (l'ebraico, il fenicio, l'arabo ecc.) per cogliere il senso di ciò che legge deve compiere una rapida azione di sintesi e cogliere tutta insieme una serie di caratteri la più lunga possibile. Per questo queste lingue sono scritte da destra a sinistra, in quanto l'occhio, guardando di traverso in quella direzione, ha maggiori capacità di sintesi. Nel senso inverso, invece, l'occhio utilizza le sue naturali capacità di analizzare le sequenze, scomponendole negli elementi basilari che le compongono. In tal modo l'esercizio alla lettura alfabetica ha contribuito da secoli a sviluppare, nell'uomo occidentale, la capacità analitica e la capacità di dominare un ordine sequenziale.

A ciò si aggiunga il fatto che la scrittura alfabetica completa dà all'individuo una maggiore indipendenza di fronte ai testi rispetto alla tradizione orale, perché con essa qualunque lettore è per lo meno in grado di *leggere*, anche se non di capire, qualsiasi testo, mentre con altre scritture la dipendenza nei confronti del maestro esiste già nella stessa lettura (si pensi, poi, oltre che agli alfabeti consonantici, alle complicatissime scritture sillabiche e infine alle scritture *ideografiche*, in cui il riferimento alla tradizione orale, al maestro, anche per la semplice lettura, è assolutamente indispensabile per ogni nuovo ideogramma delle migliaia di ideogrammi da apprendere).

Marshall McLuhan aveva già sostenuto che la scrittura in generale rompe l'unità della comunità dell'ascolto, rompe la dimensione emotiva dell'oralità, e privilegia la vista che, secondo lui, è un senso che permette, almeno nel contesto della scrittura, una *presa di distanza* da parte dell'*individuo* nei confronti della tradizione orale e della sua forza di suggestione. La scrittura alfabetica greca amplifica questo fenomeno. Grazie ad essa, la parola, la scrittura ed il pensiero si separano e possono viaggiare separati. L'alfabeto vocalico-consonantico rende autonoma la lettura e la scrittura dalla parola realmente pronunciata, e aiuta chi sa leggere e scrivere a fare a meno della tradizione orale, della presenza viva del maestro. L'*individualismo razionalistico* occidentale moderno, dunque, è stato per molti versi promosso dalla scrittura alfabetica. Nel *Fedro* (cfr. § , 2.3) e nella *VII Lettera*, Platone è fortemente preoccupato per il declino della tradizione orale, e vede nella diffusione dello scritto un pericolo per il vero sapere. Chi si affida principalmente allo scritto in assenza

della viva tradizione orale e della presenza dell'autore di un discorso, rischia di considerarsi sapiente senza neppure aver compreso fino in fondo ciò che ha letto. Per Platone, dunque, l'interpretazione autentica di una linea di pensiero è data direttamente dal suo autore e la tradizione maestro-discepoli è vista come una fiammella che deve accendersi nelle anime dei discepoli grazie alla fiamma che già arde in quella del maestro (*VII Lettera*). La scrittura, invenzione del dio egizio Teuth (è detto nel *Fedro*), rischia di insuperbire gli uomini senza veramente migliorarli, e meglio sarebbe che essi non ne facessero uso se vogliono arrivare alla vera sapienza.

Questa opinione di Platone fu almeno in parte contraddetta dal fatto che egli scrisse copiosamente (anche se fondò una scuola che doveva essere una comunità di vita e di pensiero). Ma essa non deve essere considerata uno scherzo o un atteggiamento ironico, e nemmeno un'assurdità.

La preoccupazione per l'oralità non contraddistingue solo Platone, ma lo stesso modo di pensare tradizionale nel suo complesso. Platone ci riferisce che alcuni discepoli solerti avevano imparato a memoria i discorsi di Parmenide e di Socrate, e inoltre bisogna tener conto che anche i Pitagorici dovevano conoscere a memoria le dottrine segrete di Pitagora, e che nel mondo filosofico indù si imparavano a memoria per intero le opere dei classici.

Da Platone è fortemente sentita l'idea del rapporto maestro-discepolo come *scambio orale diretto tra le generazioni*, in cui ai giovani viene tramandato un sapere autentico e quasi divino proprio perché *antichissimo* (ciò che è antico per lui è più vicino agli dei: lo si vede nel rispetto che egli mostra nel *Timeo* per la civiltà egizia e per il mito, sempre nel *Timeo*, di un'antichissima Atene conforme al modello della città perfetta).

Platone ha forse intuito che il nuovo medium avrebbe sconvolto la tradizione e avrebbe staccato da essa l'individuo, rendendolo orgoglioso e convinto di essere intellettualmente autosufficiente.

SCHEDA 28 (storica) – I due tipi principali di schiavitù nel mondo greco e le opinioni dei filosofi su questa istituzione

Abbiamo visto fin dai primi capitoli dedicati al pensiero greco che la semplice esistenza della comunità degli uomini liberi che potevano filosofare era legata al lavoro degli schiavi, e che anche la democrazia ateniese (Cap. 5) presupponeva l'esistenza della schiavitù.

Per capire le opinioni dei filosofi greci, i loro silenzi e la loro falsa coscienza su questo tema è necessario farsi un'idea della realtà storica della schiavitù.

Lo storico Yvon Garlan descrive in modo preciso i due principali tipi di schiavitù diffusi nel mondo greco in *La schiavitù nel mondo antico*, a c. di M. Finley, Laterza 1990 (si vedano in particolare le pp. 9-11 e 21-22).

Egli li chiama rispettivamente “servitù comunitaria” e “schiavitù mobile”.

Il primo tipo raggruppa un certo numero di popolazioni indigene, di origine greca o no, che erano state sottomesse dalle comunità greche limitrofe. Esse erano obbligate a coltivare appezzamenti di terreno di proprietà dei loro padroni, ai quali dovevano consegnare grandi quantità dei loro prodotti. Era loro impedito di rifugiarsi altrove e potevano certo essere trattate con durezza (è nota la durezza degli Spartani verso gli Iloti), ma, poiché i dominanti erano interessati alla loro sopravvivenza e alla continuità della produzione, godevano del diritto di disporre dei prodotti non dovuti ai padroni, di vivere con la loro famiglia nelle loro comunità di origine e di non essere venduti sul mercato.

“Gli esempi più conosciuti sono gli Iloti di Sparta, i Penesti della Tessaglia e i Mariandini di Eraclea Pontica (sulla costa settentrionale dell’odierna Turchia, non lontano dal Bosforo)”. Questi schiavi non erano stati comprati sul mercato ma discendevano da una popolazione schiavizzata alle origini, e per i loro padroni era sufficiente che continuassero a produrre e a riprodursi (possiamo immaginare che questo tipo di economia fosse essenzialmente statica e che le innovazioni tecniche in essa fossero piuttosto rare).

Osserva Garlan: “La guerra sembra aver dato ai greci sia la giustificazione che la spiegazione di questo tipo di schiavitù, che ricordava la sottomissione a volte imposta a questa o quella città vinta”.

Del tutto diversa era la “schiavitù mobile” di tipo ateniese (più o meno diffusa in tutto il mondo greco). Essa passava attraverso la compravendita degli schiavi sul mercato. Riguardava individui sradicati dalla loro comunità naturale, che venivano trattati come oggetti di proprietà. Erano privi “di qualsiasi diritto e perfino di qualsiasi protezione tranne quella che i padroni davano loro nel proprio interesse”. Molti testi antichi parlano di loro come “barbari comprati”. Anche oggi gli storici pensano che la grande maggioranza degli schiavi non fosse di origine greca, come risulta appunto dallo studio dei nomi degli schiavi.

“La schiavitù [del secondo tipo] si sviluppò particolarmente nel mondo greco a partire dal momento in cui, verso il VI secolo, aumentarono gli scambi commerciali su lunga distanza”.

Garlan osserva che l’aumento di questo tipo di schiavitù, che riguarda essenzialmente le città più aperte agli scambi commerciali e più ricche dal punto di vista monetario, non dipendeva semplicemente dalla sola crescita del commercio con l’estero. Si dava il caso che “l’importazione della mano d’opera straniera, soggetta al massimo grado di sfruttamento, era resa possibile e desiderabile dall’emancipazione politica e socioeconomica, in molte città greche come Atene, di certe categorie di cittadini di seconda classe che avevano prima vissuto in uno stato di maggiore o minore dipendenza”. Cioè che lo sviluppo

della democrazia *dei cittadini* e quello della schiavitù mobile *dei barbari* fossero collegati.

Garlan osserva infine che sembra confermata l'ipotesi di Marx, "che la schiavitù e il capitale del commercio in Grecia andassero di pari passo e che la riproduzione della prima necessitasse essenzialmente di un aumento del secondo".

In breve, **#se ne può trarre la conclusione** che *il primo tipo di schiavitù* – il quale ricorda un po' la schiavitù di villaggio dell'antico Oriente e in parte anche la servitù della gleba del nostro medioevo – sia *caratteristico delle poleis guerriere*, in particolare di Sparta e dei suoi alleati della lega del Peloponneso, cioè di un modello di società relativamente tradizionalistico, statico e aristocratico. Il *secondo tipo*, che ricorda abbastanza la schiavitù capitalistica della tratta dei neri nelle colonie europee e negli Stati Uniti del sud, è proprio invece *delle poleis commerciali, marinare e manifatturiere*, come Atene e i suoi alleati – in cui la borghesia commerciale, armatoriale e manifatturiera ha un peso politico-sociale notevole – e più tardi dello stato romano. Tuttavia, a differenza degli schiavi moderni, che svolgevano soprattutto mansioni elementari e faticose nelle piantagioni, ad Atene e in altre città analoghe, *gli schiavi "capitalistici" antichi erano impiegati anche nelle manifatture*.

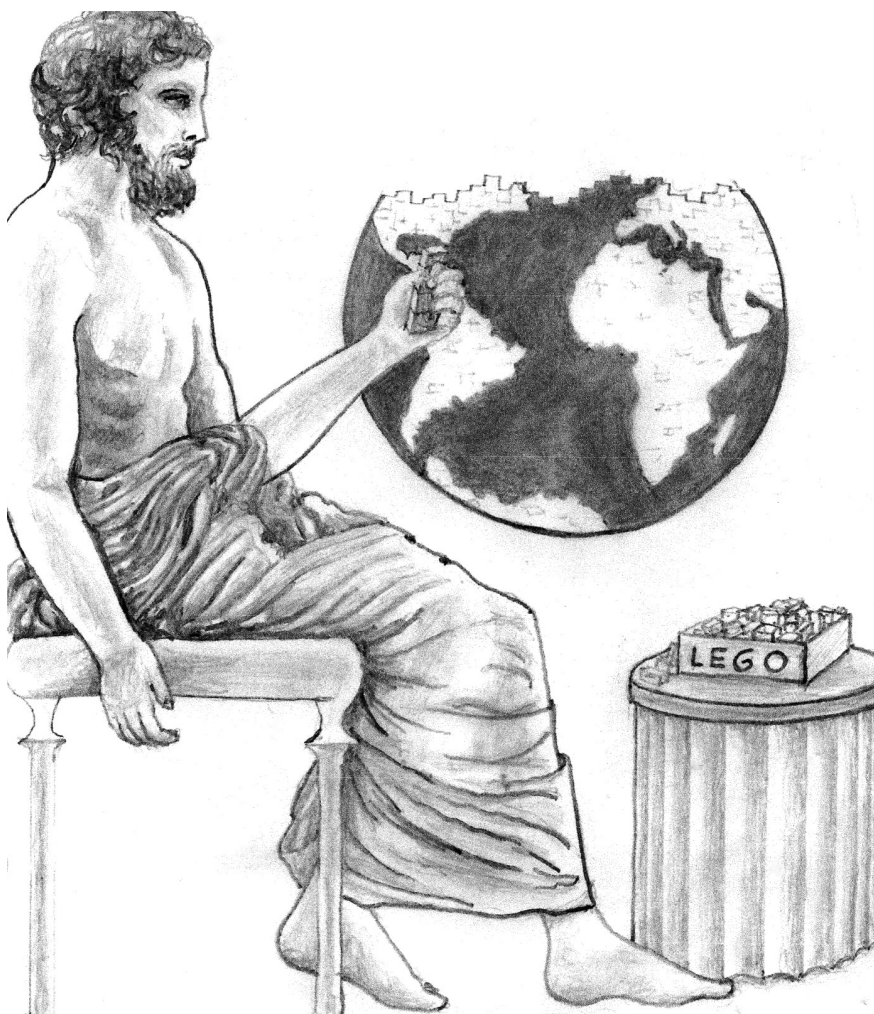
L'impiego di questa manodopera forzata e quindi poco motivata contribuisce forse a spiegare lo scarso sviluppo tecnico della produzione manifatturiera greca (e poi romana); in ogni caso la plebe degli ateniesi liberi si dedicava, come si è visto, alle attività politiche e militari (e teatrali) in misura ben superiore a quella del proletariato industriale moderno, ricevendo dallo stato ateniese un piccolo rimborso che proveniva sia dai tributi pagati dalle città alleate, sia dalle imposte pagate dai ceti abbienti – che sfruttavano gli schiavi. In qualche modo la libertà dal lavoro dei cittadini ateniesi era "pagata" col lavoro degli schiavi. Più in generale, come dice Garlan, l'emancipazione degli strati sociali più poveri dei greci è resa possibile dall'impiego di schiavi di origine barbarica. Nella cultura sofistica ci fu un dibattito sulle istituzioni sociali, e ci si chiese quali esistessero "per natura" e quali "per convenzione" (cioè per un artificio o un accordo stabilito tra gli uomini). Ma non si approfondì la questione se la schiavitù fosse dell'uno o dell'altro tipo. Più tardi i cinici, una corrente filosofica che si ispirava a Socrate, respinse in toto le istituzioni e gli obblighi sociali e ritenne tutti, per natura, liberi di vivere come volevano. Ma non si può per questo parlare di un movimento per l'abolizione della schiavitù.

L'antidemocratico Platone nel *Menone* riconosce ad uno schiavo la capacità di accedere alle idee matematico-geometriche, che per lui derivano da un mondo superiore: tutte le anime sono uguali almeno nella potenzialità di ritornarvi (*prima o poi* : siamo tutti nell'eterno ciclo della metempsicosi). Tuttavia

egli non definisce la schiavitù come fatto sociale. La condizione della classe inferiore di cui parla nella *Repubblica*, quella degli uomini comuni del tutto esclusi dal potere e destinati alla produzione, ricorda abbastanza quella della servitù comunitaria. Tali “cittadini”, anche se alcuni di loro esercitano il commercio e possiedono dei beni, sono in realtà nel loro complesso sudditi, privi di qualunque diritto e sottoposti alla protezione e al comando (per definizione benevolo) delle classi dominanti, guerrieri e filosofi. Questi ultimi sono esclusi individualmente dalla proprietà privata, ma esercitano collettivamente il potere su tutto. Il vertice supremo dello Stato è costituito dai filosofi, il cui potere assoluto è finalizzato al bene dei sudditi. È solo in questo che la repubblica di Platone #ci pare diversa dallo Stato spartano, modello per il partito aristocratico radicale, cui egli apparteneva. A Sparta infatti, in assenza di filosofi, dominavano i guerrieri, che avevano i beni in comune, ed insieme dominavano la comunità degli iloti. E anche nello Stato platonico i cittadini della classe inferiore non possono sposarsi con i governanti (salvo il caso in cui i filosofi scoprono tra i lavoratori qualcuno dotato di un'anima superiore).

Karl Popper (↑ Scheda 28 “Platone totalitario e razzista”) lo considerava addirittura totalitario e razzista. Viceversa Nicola Abbagnano, nella sua autorevole *Storia della filosofia*, non parlava nemmeno di schiavitù nel contesto della *Repubblica* del suo amato Platone. #A nostro parere, nello Stato ideale c'era in sostanza di una forma paternalistica e “illuminata” di schiavitù ilotica spartana. Singolarmente, inoltre, Platone, che era ostile proprio nei confronti del commercio, trascurò di condannare la schiavitù “mobile” commerciale.

Aristotele è invece assai esplicito e ammette che vi siano uomini *schiavi per natura*. Per lui lo erano certamente tutti i barbari, privi della “ragione deliberativa” e bisognosi perciò di un padrone (i monarchi dispotici orientali erano appunto i loro padroni), e poi anche quei greci che erano solo adatti al lavoro manuale e egualmente incapaci di deliberare. Ovviamente egli si rende conto che, di fatto, molti uomini degni di essere liberi sono caduti in schiavitù. Ma, egualmente, per lui, molti uomini adatti al lavoro manuale e alla schiavitù sono liberi cittadini e condizionano negativamente le poleis in cui si trovano. Solo nello stoicismo troviamo l'idea che la schiavitù esista solo per convenzione e non per natura. Alcuni stoici del resto sono di origine orientale, e uno stoico di età romana, Epitteto, fu addirittura schiavo. Questo però non significa affatto che i filosofi di questa scuola costituissero un movimento vero e proprio per l'abolizione della schiavitù. Lo stesso vale per i primi filosofi cristiani, in cui il riconoscimento degli schiavi come propri fratelli resta confinato nel comportamento benevolo del singolo cristiano o delle prime comunità dei credenti. Ma quando la comunità diventerà Stato l'istituzione della schiavitù sarà conservata.



Questa interpretazione del *Timeo* è di Piera Perotti.

Sommario

Introduzione	3
<i>Agli insegnanti: Qualche idea ovvia, ma non abbastanza condivisa, p. 3 – Benvenuti nel Testo Lungo (TL)!, p. 4 – Allo studente: Invito alla filosofia, p. 4</i>	

AGITARSI PRIMA DELL'USO! Istruzioni per l'accesso	7
<i>Primo problema: I termini sconosciuti o usati in modo inconsueto, p. 7 – Secondo problema: Le difficoltà di collegamento all'interno del testo, p. 8</i>	

Parte 2. L'ordine della città e l'ordine dell'anima. Lo sviluppo e la crisi della cultura greca della polis ad Atene

INTRODUZIONE	13
<i>§ 1. Il discorso pubblico come medium della comunicazione nella democrazia ateniese, p. 13 – § 2. Dalla fisica alla filosofia morale e politica: lo studio dell'ordine sociale creato dall'uomo, p. 15 – § 3. La crisi politica e morale di Atene: i dubbi sul valore del mondo dell'uomo, p. 19</i>	

Capitolo 5. I sofisti e Socrate nell'Atene del V secolo: l'ordine della città	23
<i>§ 0. Lettura introduttiva, p. 23 – § 1. Quadro storico della società ateniese dalle vittorie sui persiani alla sconfitta con Sparta, p. 25 – § 2. La cultura dell'Atene del V secolo: la retorica, le scienze, la storiografia, la tragedia e la commedia, p. 32 – SCHEDA 1. la discussione sulla costituzione nel III libro delle Storie di Erodoto: il governo di uno, dei pochi e dei molti, p. 35 – SCHEDA 2. La condizione della donna e le commedie di Aristofane, p. 46 – § 3. Caratteristiche generali del movimento sofistico, p. 48 – SCHEDA 3. La riabilitazione contemporanea dei sofisti, p. 50 – § 3.2. Dottrine ricorrenti nel movimento sofistico, p. 52 – SCHEDA 4. Il potere della parola: il sofista è un sovvertitore dell'ordine tradizionale o il medico delle città?, p. 53 – SCHEDA 5. La finzione letteraria come autoinganno consapevole in Gorgia, p. 61 – SCHEDA 6. I dibattiti dei sofisti analizzati attraverso i frammenti, p. 63 – § 5. Socrate, la ricerca ininterrotta della verità attraverso il dialogo come viva parola parlata, p. 67 –</i>	

SCHEDA 7. *La questione socratica*, p. 70 – SCHEDA 8. *I “dialoghi socratici” e il problema della virtù*, p. 76 – § 6. *Il Socrate di Aristotele: l’universale e il concetto*, p. 78 – § 7. *Le scuole socratiche minori: il socratismo come esperienza vissuta per i cinici ed i cirenaici e l’eleatismo dei megarici*, p. 79 – § 8. *Conclusione. La crisi politico-culturale di Atene dopo la morte di Socrate*, p. 81 – SCHEDA 9. *Il “contratto” tra le leggi e Socrate*, p. 82 – SCHEDA 10. *Dialogo socratico e brachilogia*, p. 83 – SCHEDA 11. *Una ripresa attuale di Socrate: l’etica del dialogo e della ragione*, p. 84 – SCHEDA 12. *Filosofia, sessualità e omosessualità*, p. 86 – SCHEDA 13. *La metamorfosi di Socrate nel Platone della maturità*, p. 87

Capitolo 6. Platone: l’ordine della polis e l’ordine dell’anima 91

§ 0. *Lettura introduttiva: la conoscenza delle idee non deriva dai sensi* (Fedone, 74-75), p. 91 – § 1. *La vita, l’ambiente sociale e l’azione politica ed educativa di Platone*, p. 93 – § 2. *Le opere*, p. 95 – SCHEDA 14. *Perché si è salvato proprio il “corpus platonicum” e non gli scritti dei sofisti?*, p. 97 – SCHEDA 15. *Oralità e scrittura nel messaggio di Platone*, p. 98 – § 3. *La dottrina delle idee*, p. 99 – SCHEDA 16. *Platone e la scoperta dell’incommensurabilità*, p. 104 – SCHEDA 17. *Il Fedone: il dialogo in cui Platone spinge al massimo l’estraneità anima-corpo e la svalutazione del corpo*, p. 108 – § 4. *I dialoghi dell’amore: il Simposio*, p. 110 – § 5. ⊗ *Approfondimento. Il Gorgia: l’attacco contro la retorica ingannatrice e contro il nichilismo sofistico*, p. 116 – § 6. *Il capolavoro di Platone, la Repubblica: il problema della giustizia nell’individuo, nello Stato e nel cosmo*, p. 118 – SCHEDA 18. *Platone comunista, Platone “totalitario e razzista”, Platone legalitario, Platone femminista: alcune letture della filosofia politica platonica*, p. 123 – SCHEDA 19. *Platone, il mito e l’inconscio. L’interpretazione di Eric Voegelin*, p. 128 – SCHEDA 20. *La dialettica come scienza dell’analisi e della sintesi delle idee*, p. 132 – SCHEDA 21. *La dialettica e la visione interiore del bene*, p. 134 – SCHEDA 22. *La filosofia dell’Eros e la filosofia della Ragione: la differenza tra la Repubblica e i “dialoghi dell’amore”*, p. 138 – § 7. *Il parricidio di Parmenide: il Non essere come Diverso*, p. 139 – § 8. *Il Timeo. Il mito del Demiurgo e la Cosmologia platonica*, p. 142 – § 9. *Il Timeo. La visione teleologica della natura e la polemica antimeccanicistica*, p. 145 – SCHEDA 23. *Il Filebo: il bene per l’uomo è conoscenza e piacere*, p. 148 – SCHEDA 24. *La politica della maturità: il politico da “pastore” a “tessitore” della società e dello stato*, p. 148 – SCHEDA 25. *Il “governo delle leggi” in Platone e nella cultura sofistica*, p. 149 – § 10. ⊗ *Approfondimento. Il regime teocratico delle Leggi*, p. 152 – § 11. ⊗ *Approfondimento. Le dottrine non scritte di Platone: le Idee-Numero*, p. 153 – § 12. *Conclusione. Le componenti del pensiero platonico e la sua eredità*, p. 154 – SCHEDA 26. *Perché una proposta irrealizzabile ha avuto tanto successo, almeno letterario? (l’influenza di Platone e del suo modello politico)*, p. 157 – SCHEDA 27. *La scrittura alfabetica alle origini del razionalismo moderno*, p. 158 – SCHEDA 28 (storica). *I due tipi principali di schiavitù nel mondo greco e le opinioni dei filosofi su questa istituzione*, p. 161