

MARIAROSA MACCHI — FEDERICO REPETTO

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

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

Fascicolo 3
ARISTOTELE E L'ELLENISMO.
LA FILOSOFIA DELLE ALTRE CIVILTÀ

Introduzione

© 2021 Mariarosà Macchi e Federico Repetto

In copertina: 🍏

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* accorpando 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.

Mariarosà Macchi ha scritto: Cap. 7, §§ 2-4, 6, 7, 8, 9, 10 e schede 1, 2, 4; Cap. 8.1, §§ 1, 2, 3, 4, 5, 6; Cap. 8.2, § 2, 3.

Cap. 9, § 3.; Schede 1, 2, 3, 6.

Federico Repetto ha scritto: Sintesi introduttive, Conclusioni, commenti per gli studenti; Cap. 7, §§ 1, 5, 11, 12, 13, 14, 15; Schede 3, 7, 8, 9; Cap. 8.2, §§ 1, 4, 5, 6, 7; Cap. 9, § 1, 2, 4, 5, 6; Schede 4, 5, 7, 8. Ha curato la redazione e revisione finale dell'intero fascicolo.

Giuseppe Bailone ha scritto: Cap. 7, schede 5, 6, 10.

La scheda 9 del cap.7 è tratta da una comunicazione di Emmanuele De Paoli.

Giuseppe Maino ha scritto: Il mondo islamico

Alessandra Consolaro ha scritto: Il pensiero indiano antico

Claudio Cantale ha scritto: Il pensiero cinese antico.

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 cinquanta-sessant'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 stato 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 fotografie, 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 (pretendendo 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.

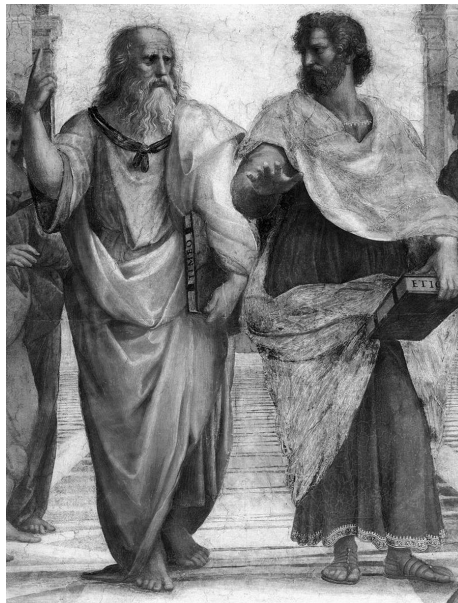
Le Parti in cui si articola “Le vie della filosofia” (sia T.B. che T.L.) sono
 I – IL MITO E LA FILOSOFIA DELLA NATURA, citata come MITO;
 II – L'ORDINE DELLA CITTÀ E L'ORDINE DELL'ANIMA, cit. come POLIS (è il vol. che avete in mano);
 III – ARISTOTELE, cit. come ARISTOTELE;
 IV – LA FILOSOFIA DELL'ETÀ 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 3

**ARISTOTELE E IL SUO GRANDE QUADRO
DELL'ORDINE FINALISTICO DELLA NATURA**



Raffaello Sanzio, *La scuola di Atene*.

Aristotele, di Stagira, soggiornò ad *Atene* tra il 367 e il 323, e vi fondò la sua scuola filosofica, il Liceo. La polis aveva cessato di essere non solo la città egemone della Grecia, ma anche uno Stato veramente sovrano, per diventare *un satellite della monarchia macedone*. Si era venuto così formando un solco tra pubblico e privato, tra politica e filosofia, tra pratica e teoria. Tuttavia questo solco non è ancora così profondo come sarà solo qualche decennio dopo per un filosofo come Epicuro (il cui motto è: “vivi appartato”), e poi, complessivamente per la cultura e per la società ellenistiche - per non parlare del *nostro* mondo. Aristotele infatti considera ancora *l’etica* come una parte, un caso particolare, della *politica*: la politica ha come obiettivo la felicità complessiva degli uomini associati, l’etica quella dei singoli. Politica e morale sono due facce della stessa medaglia.

Il filosofo-scienziato, che si dà al puro sapere, è per lui il solo tipo d’uomo capace di realizzare la più alta forma di virtù e di felicità: la “vita teoretica”, che lo rende “simile alla divinità”. Ma questo sarà possibile solo in uno Stato stabile e sicuro, e quindi solo se i suoi concittadini si dedicheranno nel modo migliore alla “vita politica”, una forma di esistenza libera e razionale, ma inferiore alla “vita teoretica” (e certamente l’attività politica in questo periodo era assai frustrante...). Tutti quanti poi non potranno praticare nessuno di questi due stili di vita, degni di un vero uomo, se non ci sarà qualcuno che abbia prodotto i beni di consumo necessari per tutti; si tratta appunto di esseri semi-umani, cioè degli schiavi e dei *banausoi* (i lavoratori manuali, incapaci di attività spirituali superiori). Ad assicurare queste fortunate condizioni non interviene, in Aristotele, né alcun re-filosofo inviato dal cielo, né alcuna provvidenza divina. *La nostra felicità dipende dunque dalla virtù pratica della saggezza e dalla buona sorte.* Il mondo umano è il mondo dell’incerto e del possibile.

Tutti gli uomini, dice Aristotele, tendono al sapere. È la *meraviglia*, la *curiosità* che spinge a filosofare, a indagare la Natura e le sue molteplici opere

(sul meravigliarsi – *thaumazein* – si veda ↓ la Scheda 10 *Filosofia e meraviglia*). Ma per farlo con sicurezza i filosofi, che scelgono la vita teorica, devono poter vivere dentro uno Stato stabile, che funzioni ordinatamente. Il filosofo, come uomo, è destinato a farne parte, ma la sua “beatitudine” consiste proprio nell’elevarsi con la mente a ciò che è certo, eterno e necessario. Non si tratta però del mondo iperuranio e delle idee trascendenti di Platone, e la beatitudine cui si può aspirare è di questo mondo, poiché Aristotele ha abbandonato la dottrina della metempsicosi.

Certo, egli ha studiato la divinità, l’*Essere Necessario* indipendente dal tempo e dallo spazio, sviluppando in modo originale temi eleatici e platonici. Si è occupato poi *dei cieli e degli astri*, che, immutabili, si muovono eternamente e necessariamente del moto circolare perfetto, in cui inizio e fine coincidono. Ma ha indagato anche e soprattutto sulla *necessità* per cui ogni essere naturale è se stesso e non altro, ha una certa forma o struttura che lo definisce e non un’altra: Aristotele trova proprio nel *mondo terrestre* del movimento e del mutamento essenze necessarie ed eterne che lo rendono degno di contemplazione.

Le scienze teoretiche di cui si è occupato sono numerose e costituiscono un’ambiziosa enciclopedia del sapere del suo tempo. La scienza del *mondo vivente* detiene in essa una sorta di primato: più di un terzo del *corpus aristotelicum* è rappresentato da studi di carattere biologico. La cura meticolosa con cui Aristotele condusse le sue osservazioni sui processi vitali, spesso con il ricorso a dissezioni e a disegni di organi, la vastità stessa dell’indagine, che gli consentì una grandiosa classificazione degli animali, destinata a essere soppiantata solo da quella di Linneo nel XVIII secolo, fanno di lui un naturalista di prima grandezza.

Non si dimentichi però che tutto questo non ha uno scopo pratico, come invece avveniva nella medicina ippocratica o nella taumaturgia empedoclea. Si tratta per Aristotele di contemplare *l’ordine necessario ed eterno della vita, che ciclicamente si ripete*. Studiando metodicamente gli *individui viventi*, lo scienziato coglie la natura eterna e necessaria delle *specie* cui appartengono, che esistono solo nel ripetersi del ciclo di vita e di morte degli individui stessi. Egli dunque si eleva intellettualmente alla necessità e all’eternità del mondo, al di sopra della vita quotidiana e del nostro destino mortale, proprio perché coglie l’ordine ciclico della natura e le eterne cause del divenire.

Questo atteggiamento di *contemplazione disinteressata della natura, indifferente alle ricadute tecnologiche*, è quanto mai difficile da comprendere per l’uomo moderno. Non si tratta certo di una stranezza del solo Aristotele: infatti egli poté fondare e dirigere con successo una scuola, il Liceo, che fu insieme un centro di ricerca teorica e di raccolta di dati e reperti, in cui si

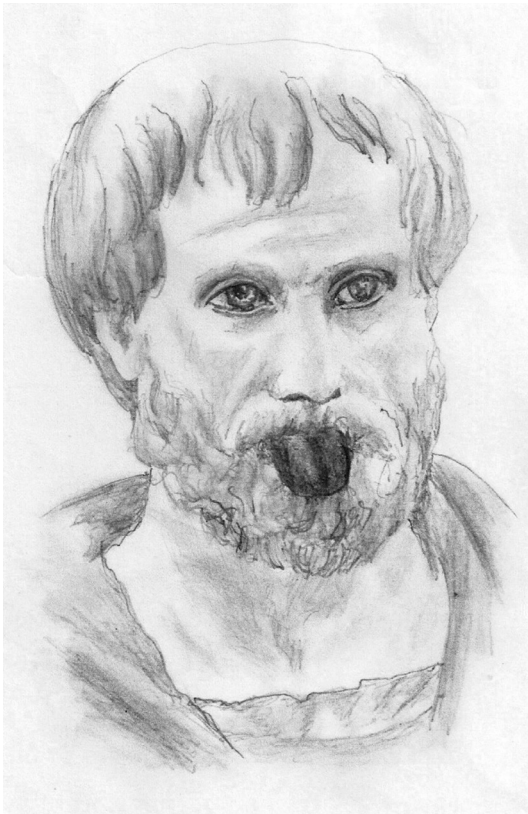
organizzava “modernamente” l’osservazione della natura, ma non ci si preoccupava dell’applicabilità tecnica delle scoperte scientifiche; la Biblioteca di Alessandria e l’annesso centro di ricerca scientifica, il Museo, ripeteranno questo modello su scala ancor più ampia.

Ma nel Liceo si studiavano anche le “scienze pratiche” (etica, politica, retorica): si tratta delle scienze che concernono l’uomo (l’“animale politico”, secondo l’espressione di Aristotele). Come si è visto, il campo della convivenza umana è il campo dell’*incerto* e del *possibile*, non del *necessario e dell’eterno*. Qui il conseguimento effettivo del fine e del bene non è garantito, ma dipende dall’esperienza, dalla saggezza e dalla capacità di compromesso di chi agisce.

Quanto alle arti indispensabili per la produzione dei beni utili alla vita, il vero uomo, libero e razionale, nella visione di Aristotele se ne occupa solo dall’alto e da lontano. Come padre di famiglia e come padrone (sia di terre che di schiavi), egli dà solo le disposizioni generali perché la produzione possa svolgersi in casa e nei campi (in ciò consiste per i greci l’*economia*, o “scienza della direzione della casa”, da *oikos*, casa, e *nomos*, legge). Non solo non esercita alcuna funzione manuale, ma neppure si preoccupa di introdurre *tecniche nuove* che aumentino la potenza del lavoro, diminuendo il tempo di lavoro necessario a produrre ciascun bene (tale innovazione sarà il cuore dell’economia in senso moderno, fondata sull’impresa). **#Come ha osservato Benjamin Farrington**, la relativa facilità con cui i greci potevano procurarsi il lavoro servile con la guerra o con il commercio ha tolto loro lo stimolo al miglioramento delle tecniche produttive.

CAPITOLO 7.

Aristotele e le sue ricerche enciclopediche: l'“essere in quanto essere”, la natura e l'“animale politico



*Nel Trecento Dante chiama Aristotele “il maestro di color che sanno”, poiché ai suoi tempi era considerato nelle università medievali la massima autorità in fatto di fisica, metafisica, teologia e altro ancora. Nel 1511 Raffaello lo rappresenta con sintesi geniale nella Scuola di Atene con il dito puntato verso la Terra, accanto a Platone, suo maestro, che indica invece il Cielo. In effetti alcuni pensatori rinascimentali apprezzavano l'interesse dell'antico filosofo per la nostra vecchia Terra, le sue ampie indagini empiriche sul mondo della Natura e (perfino) la sua concezione della **mortalità** dell'anima umana.*

Invece poco più di un secolo dopo, sulla base dell'autorità della sua concezione astronomica, dei teologi cattolici di formazione aristotelica respinsero la nascente rivoluzione scientifica e mandarono sotto processo Galileo.

§0. Lettura introduttiva: l'osservazione della Natura dona incalcolabili soddisfazioni a chi sappia osservarla con occhio di filosofo (*De partibus animalium*, I, 644-645)

Tra le sostanze di cui la natura si compone, le une, ingenerate e incorruttibili [i corpi celesti], esistono da tutta l'eternità, mentre le altre sono soggette a nascere e perire. Per quanto meravigliose e divine siano le cose incorruttibili, le nostre osservazioni su quel che le riguarda sono molto incomplete. Su di esse, i nostri sensi ci rivelano troppo poche cose che possano farcele conoscere e soddisfare il nostro ardente desiderio di comprenderle. Al contrario, per le sostanze mortali, piante ed animali, noi abbiamo molti più mezzi d'informazione, dato che ci viviamo in mezzo

[...] D'altra parte, queste due ricerche, benché diverse, hanno tutte e due la loro attrattiva. Per le cose eterne [...] il poco che ne apprendiamo ci procura, grazie all'altezza di questa conoscenza, molto più piacere di tutto ciò che ci circonda [...] Quanto alle sostanze corruttibili, conoscerle meglio le cose e conoscerne un più gran numero ci fa conseguire il massimo della scienza [**episteme*], e poiché esse sono più conformi alla nostra natura e ci sono più familiari, il loro studio controbilancia la filosofia delle cose divine. Ma avendo già trattato questo importante soggetto [...], qui mi rimane da parlare della natura vivente, senza trascurare alcun dettaglio, basso o alto che sia. In effetti la natura, anche in quei dettagli che non sono gradevoli per i nostri sensi, ha così ben organizzato gli esseri che ha foggato, che, nella loro conoscenza teorica, ci procura piaceri straordinari, per quel tanto che si sappia risalire alle vere cause e si sia veri filosofi [...]

Sarebbe veramente puerile indietreggiare di fronte allo studio delle cose più umili. Infatti in tutte le opere della natura c'è sempre posto per la meraviglia [*thaumastòn*] e si può applicare a tutte senza eccezione la frase che si attribuisce a Eraclito, parlando a degli stranieri che erano venuti a vederlo ed intrattenersi con lui. Poiché, entrando, lo trovarono a scaldarsi al focolare della cucina, il filosofo disse loro: "Entrate pure senza paura, gli dei sono anche qui, come da qualunque parte". Allo stesso modo, nello studio degli animali, quali che siano, noi non dobbiamo mai volgere lo sguardo altrove disgustati, perché in tutti indistintamente vi è qualcosa della potenza e della bellezza della natura. Non c'è mai nulla di casuale in ciò che essa ci presenta. Le sue opere hanno sempre in vista un certo fine [...] Ora il fine per cui una cosa esiste o si produce è esattamente ciò che costituisce per quella cosa la sua bellezza e la sua perfezione. E se qualcuno fosse portato a disprezzare lo studio degli altri animali come qualcosa di inferiore a lui, sappia che ciò sarebbe la stessa cosa che disprezzare se stesso; infatti è con grande disgusto che si vede di che cosa sia costituito il genere umano: sangue, ossa, vene e parti di questo genere.

§ 1. Vita e opere

Educatore di Alessandro Magno e fondatore di una nuova scuola, il Liceo, Aristotele cercò di evitare le pericolose avventure che avevano vissuto Socrate e Platone e di condurre una vita relativamente tranquilla di intellettuale e di ricercatore. Ma, contrariamente a quanto si potrebbe immaginare, le sue ricerche non le faceva solo sui libri.

Aristotele nacque nel 384 a Stagira, città dell'Egeo settentrionale, da un medico, Nicomaco, che era stato medico di corte del re Aminta di Macedonia. Nel 367 si recò ad Atene per studiare all'Accademia, in cui rimase per vent'anni, fino alla morte di Platone (347), assumendo vari incarichi di insegnamento e di ricerca nella scuola. Durante il periodo successivo compì alcuni viaggi sulle coste della Ionia, durante i quali effettuò importanti ricerche sul campo. Insieme a Teofrasto, che sarebbe diventato suo collaboratore e successore al Liceo, egli raccolse, selezionò, studiò e catalogò innumerevoli animali e piante. Nei suoi studi di biologia condusse osservazioni sui processi vitali spesso con il ricorso a dissezioni e disegni di organi, e si valse anche del contributo delle esperienze di agricoltori, pescatori, macellai, allevatori ecc. Le sue opere di biologia, con la grandiosa classificazione degli animali destinata a non essere soppiantata se non da quella di Linneo nel XVIII secolo, fanno di lui un naturalista di prima grandezza.

Per qualche anno fu a Pella, capitale della Macedonia, come precettore del giovane Alessandro. Nel 338, nella battaglia di Cheronea, il re Filippo sconfisse la coalizione delle città greche e Aristotele riuscì a ottenere un trattamento mite per Atene. Qui egli ritornò pochi anni dopo e fondò il Liceo, in cui si dedicò da allora in poi all'insegnamento e alla ricerca teorica. Alessandro, ben presto impegnato nelle sue grandi guerre di conquista nel Vicino e nel Medio Oriente, non mancò di inviargli animali e piante esotiche per le sue ricerche biologiche e botaniche.

Dopo la morte di Alessandro (323), fu costretto a fuggire da Atene, che si era ribellata ai macedoni, e morì subito dopo (322).

Le sue prime opere, scritte quando ancora insegnava nell'Accademia, ci sono note solo attraverso frammenti. Esse erano perlopiù di tipo *essoterico* (letteralmente: "esterno"), erano cioè rivolte al pubblico esterno alla scuola, e per questo presentavano un alto livello di elaborazione stilistica ed erano scritte in forma di orazione o di dialogo. In esse troviamo un Aristotele che difende la dottrina platonica dell'immortalità dell'anima e che esorta alla pura *teoria*, alla contemplazione *teoretica* della realtà essenziale, ma che critica già la dottrina delle idee.

Invece furono dette *esoteriche* (“interne”) o anche *acroamatiche* (“da ascoltare”) le opere scritte ad uso della scuola, e che costituiscono il grandioso *Corpus aristotelicum*, una sorta di enciclopedia del sapere che fu apprezzata e commentata per due millenni. Essa ci è stato tramandato dall'antichità nella redazione del filologo Andronico di Rodi del I sec. a.C. (la traduzione italiana delle edizioni Laterza conta 11 volumi). In genere, si tratta di raccolte di testi di lezioni o di appunti, presi in occasione di corsi tenuti in tempi diversi sullo stesso argomento e poi riuniti insieme. Esse, tranne una parte degli scritti sulla dialettica, i *Topici*, sono attribuite al periodo successivo all'uscita dall'Accademia, e soprattutto al periodo del Liceo.

Apri la grande raccolta la serie degli scritti di **LOGICA** – detta *Organon*, “strumento”, in quanto la logica non dà luogo direttamente a nessuna conoscenza, ma è strumento di tutte le altre scienze. Essa si articola nei libri seguenti: *Categorie*, *Sull'interpretazione* (*Perì ermenèias*), *Analitici primi*, *Analitici secondi*, *Topici* ed *Elenchi sofistici*.

Seguono gli scritti di **FISICA**, divisi come segue: libri della *Fisica* propriamente detta, i libri *Sul cielo* (*Perì ouranòs*), *I meteorologici*, *Sull'anima* (*Perì psychès*), i cosiddetti *Parva naturalia* (scritti brevi di biologia), e le indagini *Sugli animali*, *Sulle parti degli animali*, *Sul moto degli animali* ecc. Come si vede, le scienze che noi chiamiamo Fisica, Astronomia, Biologia, Psicologia e in altri modi ancora sono contenute in questa amplissima parte del *Corpus*. In essa hanno uno spazio grandissimo le indagini sugli esseri viventi, il cuore della ricerca empirica di Aristotele.

Vengono poi i 14 libri della **FILOSOFIA PRIMA**, detti anche **METAFISICI** perché posti *metà ta physikà*, “dopo gli scritti di fisica”.

Con questi libri si chiude la sezione delle Scienze Teoretiche –cioè “teoriche”, che riguardano solo la pura conoscenza.

La sezione successiva è quella delle Scienze Pratiche, e cioè l'**ETICA** e la **POLITICA**: comprende i libri dell'*Etica nicomachea*, dell'*Etica eudemia*, della *Grande etica* e della *Politica*. L'ultima sezione è dedicata alle scienze poietiche, e comprende i libri della *Poetica* e della *Retorica* (per la distinzione tra scienze teoretiche, scienze pratiche e scienze poietiche cfr. infra, § 11).

L'ordine del *Corpus aristotelicum* dà l'idea di una struttura di pensiero sistematica e onnicomprensiva, di un ordine fisso e definitivo. In realtà, se in ciascuna opera è trattato un problema unitario, le soluzioni che Aristotele ne ha dato nel tempo, in diverse serie di lezioni e di appunti, sono state piuttosto diverse. Il suo pensiero, partito da posizioni platoniche, ha continuato sempre ad evolversi, come è stato dimostrato dai grandi interpreti del '900, quali Werner Jäger e Ingemar Dühring. La ricerca moderna ha rifiutato e demolito la tradizionale immagine stereotipata di un Aristotele maestro inarrovabile, dal pensiero monolitico e perfettamente compiuto. Tuttavia la nostra esposizione per semplicità dovrà prescindere dal problema della sua evoluzione. Non ci è sembrato opportuno neppure seguire l'ordine dell'indice del *Corpus aristotelicum* (fissato probabilmente da Andronico

di Rodi). Partiremo invece dalla scienza degli esseri viventi, che costituisce il tema che più ha impegnato Aristotele.

§ 2. La forma come struttura dell'essere vivente

Aristotele riprende un termine, quello di forma, che Platone usava per indicare le idee iperuranie. Come si trasforma in lui il senso di questo termine?

La ragione per cui le cose naturali suscitano in Aristotele tanta ammirazione (come abbiamo visto nella lettura introduttiva) è perché “non il caso ma la *finalità* regna nelle opere della Natura, e in alto grado”. E ancora: “non il caso e la necessità regnano nell'universo, ma la *finalità* e la *bellezza*”. Ma la bellezza del cielo stellato è difficilmente osservabile, mentre c'è un altro affascinante campo di osservazione che è alla nostra portata: il mondo della vita. È lì che Aristotele vede in azione la finalità.

Egli infatti mette in luce il carattere altamente organizzato degli esseri viventi: solo uno straordinario *coordinamento delle parti* può consentire alla pianta e all'animale lo svolgimento delle sue funzioni. L'essere vivente è un *tutto* in cui le parti sono in funzione dell'insieme. Senza il riferimento a questa organizzazione non è possibile comprendere nulla di esso. Affinché la carne, il sangue, le ossa, le vene e simili parti diano luogo ad un animale, bisogna che siano distribuite secondo un piano intelligente. Non si può in alcun modo pensare che tale coordinamento sia il frutto del caso.

 *Viene prima l'uovo o la gallina?*

Fin dal principio Aristotele esprime il suo

ORGANICISMO

“Organicismo”, per quanto derivato dal greco, è un termine *moderno* che indica il fatto che gli organismi viventi, o anche gli organismi sociali, sono degli insiemi in cui ogni parte è collegata per formare un tutto solidale e organizzato. Le parti di questo tutto non possono essere sostituite a piacere come in una macchina (si ricordi che il trapianto d'organi, considerato del tutto impossibile fino a pochi decenni fa, anche oggi è problematico).

Il tutto quindi è qualcosa di più della semplice somma delle parti: è una forza viva che le tiene insieme, che le anima, e che le coordina, assegnando a ciascuno il suo particolare *fine*, per il *fine generale* dell'esistenza comune.

La filosofia di Aristotele, sia per gli esseri viventi, sia per gli organismi sociali, è un caso evidente di “organicismo”. Egli dice infatti nella *Politica*:

“Per natura lo Stato precede la famiglia e ciascuno di noi, *perché il tutto deve necessariamente precedere la parte*: infatti, soppresso il tutto [cioè il corpo umano vivente] non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale” (*Politica*, 1253a, 19-20). Per lui è evidente, p. es., che una mano morta, staccata dal suo corpo vivente, è una mano solo di nome, ma non nella sostanza, perché non compie più la funzione di mano. Così la famiglia e gli individui non esistono più come tali fuori dal corpo dello Stato: fuori di esso non avrebbero più quei rapporti sociali che danno senso alla loro esistenza. Quindi il corpo umano viene logicamente e sostanzialmente prima dei suoi organi, la proverbiale gallina viene prima dell'uovo, e lo Stato viene prima della famiglia e dell'individuo umano (che è per sua natura sociale).

radicale disaccordo con filosofi presocratici come **Anassagora** e **Democrito** e con il loro tentativo di escludere dalla spiegazione dei fenomeni naturali il concetto di *fine*. Anzi Aristotele presumibilmente sceglie come oggetto di studio il mondo degli esseri viventi perché in essi l'organizzazione in vista di fini sembra più difficile da negare. Aristotele vede una profonda somiglianza fra le cose della Natura e i prodotti della tecnica. *Le cose della Natura obbediscono ad un progetto così come gli oggetti che escono dalle mani di un artigiano.*

Per conoscere l'essere vivente non è quindi sufficiente sapere di che cosa è fatto, ma, come per gli oggetti dell'arte, bisogna parlare del piano unitario a cui rispondono.

Quando si discute attorno ad un oggetto dell'arte, dice Aristotele, non si richiama l'attenzione sulla **materia** che lo costituisce, bensì alla **forma** totale. Si parla ad esempio di una casa e non del materiale che la compone - i mattoni, calce, legno. Allo stesso modo, quando si tratta di un essere della Natura, si parla dell'*unità sintetica* di esso, e non delle parti in quanto tali, perché esse non si danno mai separate dalla cosa a cui appartengono. Così ad esempio si può parlare di una mano soltanto in quanto fa parte di un tutto in cui compie una determinata funzione.

L'essere vivente non è la semplice somma di parti così come la casa non è la semplice risultante di un ammasso di mattoni, calce, legno. La casa è tale perché i mattoni, la calce, il legno sono disposti nel modo che consente al tutto di svolgere la funzione a cui è destinato.

La materia di cui le cose sono fatte non basta dunque a spiegare la loro natura. Bisogna far appello a quella che Aristotele chiama **forma** (*eidos*), e che è evidentemente la *struttura* profonda della cosa.

La forma non è per Aristotele semplicemente la configurazione esteriore, è l'intima organizzazione delle parti in vista del compito unitario che svolgono. Non è dalla configurazione (contorno) e dal colore, afferma Aristotele, che noi riconosciamo una cosa, ma dalla *funzione* svolta. Così un cadavere ha la stessa configurazione e lo stesso colore di un uomo, ma non è un uomo, una mano dipinta o scolpita ha la stessa configurazione di una mano, ma non è una mano. Infatti non è in grado di svolgere le funzioni proprie di una mano.

Per conoscere la natura di una cosa occorre dunque conoscere la forma assai più che non la materia, ed è assai più che una differenza nella materia ciò che fa di una cosa quello che è.

Certamente tutte le cose sono fatte di materia. Aristotele in effetti accetta la dottrina empedoclea delle quattro radici o elementi, ma nega che la materia rappresenti la loro vera sostanza, l'essere vero e proprio. I quattro **elementi** variamente mescolati non bastano assolutamente a rendere conto

della natura delle cose. Per dar luogo ad una cosa, qualunque essa sia, gli elementi, le parti, devono essere disposte *secondo un piano e in vista di uno scopo*. Egli chiama **sostanza** l'unità indissolubile di materia e forma che si realizza in ogni singola cosa. Ogni cosa, dice Aristotele nella *Metafisica*, è **sinolo** (*syn holon* = "tutto insieme"), cioè unione indissociabile di materia e forma. *La forma è ciò che determina la materia, e ne fa qualcosa di definito e distinto*, un animale di una certa specie, una pianta o un'altra cosa tangibile; *la materia è ciò che può assumere quella determinata forma*, sangue, ossa, carne per un animale, i mattoni per la casa.

È evidente da ciò che in Aristotele i termini materia e forma sono termini *relativi*. Se infatti i mattoni sono materia rispetto alla casa, i mattoni a loro volta sono già unione di materia e di forma: l'argilla infatti, che ne costituisce la materia, deve già aver assunto la forma tipica del mattone perché il mattone possa svolgere la funzione che gli è propria. L'argilla a sua volta ha una forma che la differenzia, ad esempio dalla sabbia e le consente di svolgere certi compiti (e non altri).

Lo stesso discorso vale per l'essere vivente. *Le varie parti di cui è costituito l'organismo rappresentano la materia, la loro organizzazione unitaria la forma. Ma ciascuna di queste parti (organi) ha già una struttura (forma) che le consente di svolgere una determinata funzione all'interno del tutto.* Così pure il cibo che ci nutre è per noi materia, ma esso è costituito da piante e animali arrivati a un certo stadio dello sviluppo della loro forma.

È chiaro perciò che la parola materia non ha in Aristotele lo stesso significato che ha per i moderni, che la considerano la componente di base dell'universo. Invece in Aristotele, come abbiamo detto, *non esiste materia senza forma (né forma senza materia).*

Egli in effetti si chiede se esista la materia priva di forma, la cosiddetta "*materia prima*". Secondo lui essa può solo essere pensata (in astratto) come la stoffa, il materiale grezzo, di cui tutte le cose sono fatte, ma mai isolata, separata dalle varie forme che assume. Essa esiste come pura possibilità, è ciò che si determina nelle varie forme, ma che non possiamo mai vedere in quanto tale.

Dato che tutti gli esemplari di una stessa *specie* hanno la stessa forma, la forma è ciò che c'è di *universale e necessario* negli individui. Le differenze fra gli individui sono invece dovute alla diversa materia in cui sono realizzate. Ma queste differenze per Aristotele sono prive di interesse scientifico: si tratta di differenze casuali, contingenti. Quel che gli interessa sono

FORMA E MATERIA
Forma è la struttura interna che **da** ordine alle cose e che ne regola il divenire secondo necessità. *Materia* è invece il sostrato corporeo passivo che può essere ordinato e organizzato. L'una non può darsi senza l'altra. La forma esiste solo come forza formatrice della materia. La materia priva di forma (la cosiddetta "materia prima") può essere solo pensata, ma mai isolata realmente dalla forma.

la specie e la forma, ciò che di universale e necessario la Natura ha posto nei singoli individui. Ed è conoscendo queste forme che l'intelletto che le scopre si pone dal punto di vista dell'eternità.

§ 3. La causa come concetto centrale della scienza

§ 3.1. La dottrina delle quattro cause: primato della causa formale-finale

Quello di causa è un concetto centrale nella scienza. Come lo presenta Aristotele? Ci sono delle differenze rispetto al concetto di causa impiegato oggi nel discorso scientifico? E quali?

La conoscenza scientifica, dice Aristotele, è conoscenza delle cause, visto che “... noi crediamo di non conoscere nulla se prima non abbiamo posto il perché di ciascuna cosa...”

Ad Aristotele si deve la prima analisi del concetto di *causa*. Tuttavia il termine aristotelico non ha nulla a che fare con il nesso di causa-effetto della scienza moderna: in essa causa ed effetto sono concepiti come due *fenomeni separati* dei quali si può dire che quando si produce il primo si produrrà anche il secondo (questa concezione è in parte presente già in Democrito; cfr. ↑ Cap. 4, in particolare la Conclusione). Qui invece le cose vanno diversamente: causa ed effetto sono intrinsecamente connessi.

Infatti *per Aristotele la vera causa è la forma*. È la forma (il fine, la funzione) che spiega perché una cosa ha quelle determinate caratteristiche e non altre. Ma, come sappiamo, la forma non è separata dalla materia, ma è una forza che la struttura dall'interno.

Aristotele esamina il problema nel secondo libro della *Fisica*, dove dichiara di voler indagare sulle cause per vedere “quali e quante esse siano”.

Egli elenca **quattro** possibili **tipi di cause**: “... in primo luogo si dice causa ciò da cui proviene l'oggetto e che è ad esso immanente, come il bronzo alla statua e l'argento alla coppa...” (o, per insistere sul nostro precedente esempio, come i mattoni alla casa). Questo genere di causa è la **causa materiale**.

In secondo luogo il concetto di causa si applica “alla forma o modello”. La forma è la *struttura, il piano, il progetto* che la cosa realizza, si tratti di un essere della Natura o di un prodotto dell'artigianato. È questa la **causa formale**. Perché i mattoni, la calce, il legno diano luogo ad una casa è necessario che siano disposti in un certo modo. Un mucchio informe di mattoni

infatti non è una casa, così come un mucchietto di ossa, carne e sangue non è un animale.

In terzo luogo, dice Aristotele, causa è *ciò che innesca il processo di formazione di una cosa*: una casa richiede un costruttore, un nuovo essere vivente, un padre (per Aristotele è il padre che, con il suo seme, dà forma al nuovo essere vivente; la madre offre solo un materiale informe). E questa è la **causa efficiente o causa motrice**.

Infine il termine causa è applicabile al “fine o scopo”. La casa è fatta dall'artigiano in un certo modo per offrire riparo all'uomo; l'animale è egualmente fatto dalla Natura in un certo modo per svolgere le funzioni proprie all'essere vivente, ovvero nutrirsi, riprodursi ecc. È questa la **causa finale**.

In questo elenco non sono menzionate le cause propriamente meccaniche, esemplificabili con l'urto di una palla contro un'altra, urto che provoca il movimento della seconda palla: le *cause meccaniche* in senso moderno **non possono essere semplicemente identificate con la causa efficiente o causa motrice**, che Aristotele invece esemplifica sempre con il *costruttore* e con il *padre*, cioè con una forza viva e attiva, che spinge verso una determinata meta, e non con una forza inerziale e meccanica, priva di scopo.

Aristotele mostra poi come in Natura *forma, causa efficiente e causa finale si identifichino*. La forma, come abbiamo visto, è il piano strutturale della cosa, la sua organizzazione interna: si pensi all'insieme delle funzioni fisiologiche di un essere vivente. La causa finale è lo stesso piano visto come ciò a cui è diretto l'intero processo di formazione o di costruzione della cosa: si pensi allo stadio adulto di un essere vivente come fine e termine del suo sviluppo a partire dall'embrione. Infine la causa formale-finale è anche la causa efficiente perché è per raggiungere l'organizzazione finale che si mette in moto l'intero processo: si pensi che negli animali il padre è già un essere che ha realizzato la sua forma e il suo fine e che proprio per questo è capace di generare, di produrre un altro essere della stessa forma.

§ 3.2. La visione *finalistica di Aristotele: tutta la Natura è organizzata secondo fini

La Natura è organizzata secondo fini. Ma l'uomo ha un fine che va al di là della Natura?

Sulla base di quanto si è appena detto, si può dunque concludere che per Aristotele *la Natura agisce come un artigiano che dà forma alla materia*, solo che, mentre l'artigiano ha fuori di sé la materia, *la Natura contiene*

dentro di sé la materia stessa. Quello della Natura è quindi un processo di auto-organizzazione.

Come è ormai chiaro, Aristotele pensa che l'ordine cosmico derivi dai *fini* interni della Natura, che guidano l'organizzazione interna di tutti i viventi e, come vedremo, anche dei corpi inerti: questa concezione può dunque essere chiamata **finalismo* (sul finalismo in fisica cfr. § 8).

Il fine di cui parla Aristotele è però solo un fine interno alle cose stesse. Siamo molto lontani dalla concezione provvidenzialistica, che sarà propria della filosofia cristiana. *L'uomo rappresenta il culmine della gerarchia degli esseri, ed è il solo che possa comprendere l'organizzazione della natura - come la divinità* (cfr. Scheda "Scala naturae").

Dice infatti Aristotele che "le piante esistono in vista degli animali e gli altri animali in vista dell'uomo". Ciascun ordine di esseri cioè è stato progettato dalla Natura in funzione di quello superiore. Per esempio gli animali domestici servono all'uso e al nutrimento dell'uomo, mentre i selvatici, se non tutti, almeno la maggior parte, servono a fornirgli cibo e ad altre cose utili, come materiali per vestirsi e altri strumenti. Se dunque la natura non fa nulla di inutile né di imperfetto, è necessario che abbia formato tutte le cose del nostro ambiente in vista del genere umano (*Politica* I, 8, 1256b 18-23).

Ma al centro dell'immagine della realtà che ci presenta la filosofia di Aristotele c'è l'ordine del cosmo e non l'uomo. Non viene mai detto che il cosmo sia stato creato per dare una dimora all'uomo, e il concetto di creazione vi è totalmente assente, come in tutta la filosofia classica greca. Il mondo, e ogni cosa che in esso si trova, ha in se stesso il proprio significato e il proprio valore e non rimanda a nulla che sia al di fuori di esso. Nella Natura Aristotele vede un'intelligenza che spinge ogni cosa verso il suo fine e che assicura nel contempo che si realizzi l'ordine complessivo. Ma essa è anche l'ambiente dell'uomo, il mondo in cui essa è immerso e in cui realizza i suoi fini, senza che la sua anima sia destinata ad un mondo superiore (cfr. § 6)

§ 3.3. ⊛ Approfondimento: la polemica contro i meccanicisti e il loro concetto di causa

La Natura opera come un bravo artigiano, secondo Aristotele. Ma che differenze ci sono con il dio artigiano di Platone? E con il nous di Anassagora, che mette in moto il mondo?

Aristotele entra in polemica contro i fisici meccanicisti, i "fisiologi", che accusa di aver preso in considerazione solo la *causa materiale*.

Nelle *Parti degli animali* Aristotele prende in esame, con intenti vivace-

mente polemici, i tentativi ingenui di Empedocle e di Democrito di spiegare la formazione degli organi degli animali con gli eventi meccanici loro occorsi nel *processo di formazione* dei feti.

Per Aristotele "il discorso dei fisiologi non è corretto" e per capire come l'animale si è venuto a formare bisogna partire dalla sua forma finale e vedere che funzione hanno le singole parti nel disegno complessivo della Natura, come farebbe un artigiano che per costruire un letto si farebbe un progetto che strutturi insieme le singole parti.

Il fisico, dice Aristotele, deve parlare di entrambe le cause, "ma maggiormente della causa finale, giacché questa è causa della materia e non la materia è causa del fine". È perché deve tagliare, che la scure è di ferro, dice Aristotele nella *Fisica*. Così il materiale in un essere vivente deve essere idoneo allo scopo. È il fine che predetermina la natura dei materiali (dei mezzi). Nelle *Parti degli animali* il nostro filosofo dichiara: "... ed è anche evidente che tutti coloro che non parlano di questo [del fine] non dicono praticamente niente sulla natura: la *natura [secondo la forma]* infatti è principale più che la materia." E ancora: "La *natura secondo la forma* è ... prevalente rispetto alla natura materiale."

Dunque per Aristotele viene prima (logicamente) il progetto, il piano razionale, la forma, se vogliamo comprendere l'opera della Natura. Egli non si accontenta della funzione ridotta iniziale che **Anassagora** assegna al Nous, la forza cosmica che dà l'avvio al movimento e al vortice che separa i semi delle cose, ma assegna alla Natura il compito di progettare gli esseri viventi come organismi integrati.

È molto significativo il rovesciamento che, sempre nelle *Parti degli animali*, Aristotele opera della dottrina di Anassagora, il quale sosteneva che l'uomo è diventato il più intelligente degli animali per il fatto di possedere le mani: "Anassagora afferma che l'uomo è il più intelligente degli animali a causa del fatto che ha le mani; è invece ragionevole dire che ha ricevuto le mani perché è il più intelligente". Le mani infatti sono uno strumento e la Natura, come farebbe una essere intelligente, dà gli strumenti a chi può servirsene.¹ La Natura, nel campo delle possibilità, realizza sempre quella migliore. A colui che è in grado di impadronirsi del maggior numero di tecniche, la Natura ha dato con la mano lo strumento in grado di utilizzare il più gran numero di strumenti.

A differenza di Platone, che si appellava ad un dio demiurgo (=artigiano), solo molto raramente Aristotele attribuisce l'ordine **finalistico* all'azione di un dio, ma egli non ha nessun dubbio che la Natura proceda come un arti-

¹ *Parti degli animali*, IV, 10, 687a.

giano e che quello che fa, lo fa per uno scopo. *Egli attribuisce chiaramente alla Natura un'intenzionalità.* Ogni cosa è fatta nel modo che è meglio per essa, in vista del bene particolare e generale. Tutto avviene in vista del meglio.

Non sono dunque la necessità e il caso che governano il mondo, come crede Democrito, ma la finalità e il bene. Il bene è la causa ultima di tutte le cose.

Se si può parlare di *necessità*, è quella dei mezzi rispetto ai fini. “Necessità

significa che, se dovrà realizzarsi un certo fine, è necessario che si verifichino certe condizioni...” Nulla nell'universo per lui è dovuto al caso tranne le deviazioni occasionali dalla norma o i caratteri particolari accidentali (ad esempio l'aver occhi chiari o scuri).

Era stato invece Democrito ad affermare, ma in tutt'altro senso, che il mondo è il frutto della “*necessità*” e del “*caso*”: gli atomi, muovendosi secondo le inderogabili leggi del moto (necessità), si incontrano e si uniscono a caso, formando tutte le cose (dove caso non significa assenza di cause ma assenza di un fine, di un progetto deliberato).

FINALISMO-TELEOLOGIA vs TELEONOMIA

Questi due termini moderni (uno derivato dal latino *finis*, che significa fine, l'altro dal greco *télos*, che ha lo stesso significato) indicano la concezione secondo cui la natura nel suo insieme (o anche solo la natura vivente) è organizzata in vista di fini.

Per non ingenerare confusione, ora gli studiosi di biologia preferiscono usare il termine *teleonomico*, al posto di teleologico per indicare “l'apparente finalizzazione degli organismi viventi (i processi di formazione legati ad un programma genetico, il DNA), e riservare il termine teleologia per indicare la dottrina della finalità propria di Aristotele” (Mayr).

SCHEDA 1 – Fissità della specie contro evoluzione

1. Per Aristotele il fine dell'organizzazione fisiologica dell'individuo è la conservazione sua e della specie.

Sappiamo che Empedocle, nel tentativo di spiegare la formazione degli esseri viventi, era pervenuto ad un'intuizione straordinaria, destinata, in tempi molto vicini a noi, ad avere sviluppi grandiosi: si tratta, di una prima, sia pur rozza e bizzarra, idea di selezione naturale. Nella fase in cui l'Amore sta prevalendo sulla Contesa, all'inizio singoli organi di esseri viventi sono generati direttamente dall'unione degli elementi, e si uniscono grazie alla forza dell'Amore. Solo gli animali formati dalla combinazione di membra appropriate potranno sopravvivere e generare - questa volta per via sessuale - altri esseri come loro (cfr. ↑ Cap. 4, § 2.3).

È lo stesso Aristotele che ci riporta la dottrina di Empedocle ed è significativo che egli la prenda in esame nel secondo libro della *Fisica* e precisamente nel capitolo dedicato all'analisi del concetto di **caso** (si tratta del capitolo che segue immediatamente quello dedicato all'analisi del concetto di **causa**).

Aristotele prende in considerazione le dottrine di Empedocle relative all'origine degli esseri viventi e si interroga sul ruolo del caso.

Egli si chiede se non possa darsi che le cose seguano una causalità meccanica

e che per puro caso pervengano a certi fini, come la pioggia, che certamente non cade per far marcire il grano sull'aia, ma a causa del freddo che fa condensare il vapore. Che faccia marcire il grano è solo una coincidenza (sfortunata), non certo un fine che si possa attribuire alla pioggia. Non potrebbe darsi, si chiede Aristotele, che qualcosa di simile avvenga anche, ad esempio per i denti e che gli incisivi nascano aguzzi per cause meccaniche, e che per pura coincidenza (questa volta fortunata) servano a lacerare, mentre i molari nascano per cause meccaniche grossi e per pura coincidenza servano per masticare il cibo?

Ma, osserva Aristotele, le coincidenze favorevoli sono rare, mentre noi vediamo che in Natura gli adattamenti degli organismi all'ambiente si danno sempre o perlopiù. *Una spiegazione fondata sul caso contrasta con la regolarità della Natura.* È impossibile che in essa operi il *puro caso*; solo una finalità (intenzionalità) presente nella Natura può spiegare questa regolarità.

In realtà la risposta di Aristotele, *#come osserva Sambursky*, non appare del tutto congruente. Sulla scia del ragionamento di Empedocle infatti non si doveva pensare che gli adattamenti si verifichino sempre o perlopiù, ma, appunto perché casuali, che si verifichino in una piccolissima minoranza di casi. Se prevalgono gli individui ben adattati, questo è dovuto al fatto che gli individui non adatti sono morti.

Aristotele *#presumibilmente* pensava che, se le cose si formassero ad opera del caso, noi dovremmo assistere anche adesso alla nascita di un grandissimo numero di mostri e solo di un piccolo numero di esseri armonici, capaci di sopravvivere. Poiché invece la stragrande maggioranza dei nuovi nati è ben adattata, mentre i parti anomali sono poco frequenti, egli concludeva che la dottrina di Empedocle era insostenibile.

Il nostro filosofo poteva obiettare ad Empedocle che “da ciascun seme non si forma una creatura a caso ma quella particolare creatura da questo particolare seme”. *La perpetuazione della specie gli appariva*, in altre parole, *come la più chiara testimonianza della conformità ad un fine. La riproduzione degli individui della stessa specie, la ripetizione dello stesso modello, per Aristotele era la riprova dell'azione intelligente della Natura.* Si pensi che nel mondo antico non esisteva la riproduzione meccanica: solo un artigiano ben abile era in grado di fare una serie di oggetti complessi tutti eguali, senza deviazione dalla norma.

È la stessa ragione per cui la regolarità degli astri fece pensare a delle intelligenze angeliche che li guidavano piuttosto che a processi meccanici. Solo nell'età moderna ci siamo abituati a considerare la Natura e gli stessi esseri viventi come meccanismi. Per noi, dopo lo sviluppo della teoria meccanica nel Sei-Settecento e ancor più dopo lo sviluppo d'ogni tipo di macchine e di apparecchi per la riproduzione meccanica o elettronica, è normale pensare in ter-

mini di meccanismo riproduttivo, o di DNA. Ma altrettanto non si può dire per la biologia antica e in genere per le concezioni biologiche premoderne. La Natura opera quindi per Aristotele come un mirabile artigiano. Egli rileva certo l'esistenza di errori in Natura ma questo non cambia, anzi, in qualche modo conferma la sua convinzione: anche l'artigiano più abile può sbagliare. Del resto si riscontrano errori anche nei prodotti dell'arte (il grammatico scrive in modo scorretto, il medico sbaglia la dose del farmaco): è ovvio quindi che ciò può accadere anche nei prodotti naturali. L'errore può essere dovuto a un'alterazione del seme. Se vi sono dunque cose artificiali in cui il fine è raggiunto, ciò avviene in virtù della causa finale, mentre anche nelle parti sbagliate si è mirato ad un fine ma non si è riusciti a conseguirlo. La medesima cosa avverrà nei prodotti naturali, e i *mostri* risultano sbagli di quella determinata causa finale.

Se nel seme non fosse già contenuto in potenza la pianta o l'animale che ne deriva, mai si potrebbe spiegare la conservazione delle specie. Non sono certo le cause esterne (l'umidità, ad esempio, e l'insolazione) a far sì che da un seme derivi quella determinata pianta. La mancanza di umidità o di calore (cause esterne) potrà spiegare perché il processo di formazione si è arrestato o ha deviato il suo scopo ma non perché ha seguito quella determinata direzione. Infatti da un seme di senape si forma sempre una pianta di senape, da una ghianda una quercia e non altro.

La conservazione della specie rappresenta, come abbiamo già osservato, l'argomento ultimo con cui Aristotele risponde ad Empedocle.

2. Confronto tra il nostro modo di pensare e quello di Aristotele.

A questo punto è possibile fare alcune *#considerazioni circa le somiglianze e le differenze* fra il modo di pensare di Aristotele e il nostro.

#Anche per noi, evidentemente, il percorso di formazione di un essere vivente segue un ordine predeterminato. Noi ora parliamo di "programma genetico": è il programma genetico (DNA) che fa sì che il nuovo essere vivente sia simile ai genitori. E senza dubbio fu merito di Aristotele, *#osserva Mayr*, l'aver indicato in un "programma" ciò che caratterizza l'essere vivente. Mayr nota che la parola aristotelica *eidōs* (**forma**) potrebbe benissimo essere tradotta con **programma genetico** visto che la funzione è esattamente la stessa.

La *differenza* sta evidentemente nel modo di concepire l'azione del programma genetico. Il DNA, che è rappresentato da una sequenza di radicali, opera come una sorta di stampante, per cui noi possiamo parlare di "meccanismo riproduttivo", e diamo una spiegazione nei termini di quella causalità sequenziale (il fenomeno B viene sempre dopo il fenomeno A) di cui abbiamo parlato nel § 2. Non abbiamo in alcun modo bisogno di ammettere una finalità intenzionale nella Natura. Inoltre il programma genetico per noi è solo relativamente stabile e non esclude affatto l'evoluzione.

Concludiamo osservando che sarebbe *antistorico* rimproverare ad Aristotele il suo **antropomorfismo** nella spiegazione della Natura vivente, la sua confusione tra la funzione fisiologica e la finalità intenzionale. *Nonostante questo antropomorfismo* (o forse grazie ad esso), *la sua concezione della Natura vivente apparve per oltre un millennio soddisfacente ed adeguata*. È anche vero però che le sue dottrine sboccavano in una *concezione statica dell'universo* (*fissità delle specie*), nella concezione di un universo nel quale tutto si ripete sempre uguale perché il succedersi delle generazioni non incide minimamente sul disegno complessivo. Da cani nascono sempre cani, da aquile sempre aquile e così via. Vengono messe da parte l'intuizione presente tra i fisici presocratici di un universo nel quale infiniti mondi si susseguono senza sosta e in cui, con i cambiamenti degli ambienti, mutano anche le forme degli esseri viventi.

§ 4. La nuova spiegazione del divenire

Per Parmenide il divenire è semplicemente Non Essere. Platone aveva incontrato grandi difficoltà di fronte alla necessità di darne una spiegazione logica. Qual è la nuova soluzione di Aristotele?

Aristotele non teme, come Parmenide, che il mutamento e il movimento possano *annullare* l'essere. Essi piuttosto lo trasformano: anche se ci sono mutamento e movimento, qualcosa nell'essere continua a restare uguale a se stesso, mentre qualcos'altro cambia.

Una pianta, un animale, un uomo, crescono e cambiano proprio restando la stessa cosa.

Ciò che rimane identico nel cambiamento è la **sostanza** (*sub-stantia*), *ciò che sta sotto, a fondamento, ciò che fa da soggetto dell'attività di mutamento*. La sostanza è ciò che resta identico e stabile nell'essere (su ciò torneremo nei §§ 5 e 10)

Il mutamento non è quindi il passaggio dall'essere assoluto al non essere assoluto, da uno stato alla sua totale negazione. Invece, il bambino diventa adulto perché nel suo stato di bambino c'è già la possibilità di diventarlo; non diventa quel che non è, ma quel che può (e deve) diventare. Diventa ciò che già era *potenzialmente*.

Abbiamo visto infatti come per Aristotele il processo di sviluppo di un essere vivente rappresenti la realizzazione di un programma interno all'essere stesso, il dispiegamento di potenzialità insite nel seme (embrione).

È questa la famosa dottrina aristotelica del divenire, che Aristotele estende a tutti gli esseri, anche quelli inanimati: il **divenire** è la progressiva realiz-

zazione della forma, è “passaggio dalla **potenza** all'**atto**”. L'individuo adulto è in atto quello che il seme era in potenza, e lo è *divenuto* attraverso il processo della crescita.

Il mutamento non è puro rimescolamento di particelle, come volevano i meccanicisti. Ciò comporterebbe, osserva Aristotele, che da ogni cosa ne possa derivare qualunque altra a caso, il che in Natura non si dà affatto; il divenire è piuttosto passaggio da un ben determinato punto di partenza ad un ben determinato punto di arrivo. Il seme di senape può diventare pianta di senape e non di quercia o betulla. Il seme diventa quello che era già potenzialmente.

L'atto dunque per Aristotele è la cosa nel momento della sua piena realizzazione, e corrisponde alla forma: l'individuo adulto è il seme in atto, e realizza infine quella forma che era in potenza nel seme; la potenza corrisponde alla materia, la quale ha in sé certe potenzialità (e non altre).

Parleremo di materia e forma o di potenza e atto a seconda che prendiamo in considerazione una cosa dal punto di vista statico, quale appare in un dato momento, o dal punto di vista dinamico, in rapporto a un processo di formazione. Per esempio: gli elementi che compongono il mio corpo ne costituiscono la *materia*, mentre le funzioni che esso svolge ne sono la *forma*; ma gli elementi che compongono il cibo che io mangio sono il mio corpo in potenza, e diventeranno il mio corpo in atto quando saranno da esso assimilati e ne permetteranno il funzionamento.

Concepire il divenire come passaggio dalla potenza all'atto permette ad Aristotele di superare la difficoltà di fronte a cui si era venuto a trovare Platone nella prima fase del suo pensiero, e prima di lui Parmenide. Parmenide e Platone avevano visto il divenire come qualcosa di incomprensibile perché fonte di contraddizione: esso comporterebbe il passaggio dal Non Essere all'Essere o viceversa. Nel divenire infatti emergerebbe dal nulla qualcosa che prima non era, o si dissolverebbe nel nulla qualcosa che prima era. E questo è contrario al principio fondamentale “*dal nulla ⇒ nulla*”.

Aristotele non nega il principio *ex nihilo nihil*, ma per lui il divenire non implica affatto la comparsa di qualcosa che prima non era. Nel divenire egli registra il *permanere* di un *sostrato*

(*hypokeimenon*) che resta lo stesso. L'identità della cosa non va perduta nel suo divenire, nei suoi stadi successivi. La ghianda non è la non-quercia, né la quercia la non-ghianda, ma ghianda e quercia sono la medesima cosa rispettivamente in potenza e in atto. A diventa B (non-A) perché era già potenzial-

mente B. Non muta la *sostanza* (il *sostrato*), ma solo qualche sua qualità, così come avviene per Socrate, che non cessa di essere Socrate quando da nero (di capelli) diventa bianco. L'essere del sostrato non si genera né si dissolve, ma passa dalla privazione di una certa forma all'acquisizione di essa. Quel che viene a nascere propriamente non è la sostanza, che permane, ma la forma *attuale* che essa assume.

Aristotele dunque introduce una netta distinzione tra il sostrato (la sostanza) e le **proprietà** che ad esso ineriscono. Il primo non muta, le seconde sì, senza che ciò comporti contraddizione. Sarebbe contraddittorio che un cane diventasse un gatto, ma non che le foglie diventino da verdi gialle o che Socrate da nero (di capelli) diventi bianco.

L'errore di Parmenide era quello di considerare le *proprietà*, ad esempio la bianchezza, alla stregua di una sostanza, e di ritenere quindi contraddittorio il passaggio dal bianco al nero e viceversa.

Aristotele pensa così di essere uscito dall'impasse in cui si erano venuti a trovare Parmenide e Platone.

Naturalmente non tutti i problemi relativi al divenire erano risolti, ma questa soluzione del divenire portava comunque a conseguenze importanti: permetteva infatti di eliminare la scissione fra il mondo sensibile e il mondo delle idee; le idee - che Platone chiama anche forme - potevano per così dire essere riassorbite nelle cose, di cui venivano a rappresentare il motore interno, il programma di sviluppo.

Dunque per Aristotele il divenire non è qualcosa di estrinseco all'essere che diviene, qualcosa che si imponga dal di fuori, ma è inscindibile dalla cosa stessa, è autorealizzazione. Questo non contrasta con l'affermazione aristotelica secondo cui *il passaggio dalla potenza all'atto richiede l'intervento di qualcosa che è già in atto* (il passaggio dalla materia offerta dalla madre al nuovo essere vivente richiede l'intervento del padre che, con il suo seme, innesca il processo di sviluppo). Questa dottrina di Aristotele esprime solo l'idea della continuità fra le cose, le quali non sono isolate come gli atomi di Democrito, ma legate fra loro in rapporti, appunto, di continuità: il figlio continua il padre e trova a sua volta continuità nel proprio figlio. *Gli individui singoli crescono, si trasformano, si riproducono e si succedono gli uni agli altri secondo la forma universale che contraddistingue la loro specie.*

Il divenire è dunque sviluppo, crescita, realizzazione della forma (che è il fine dello sviluppo stesso). Alla realizzazione piena segue poi l'involutione e la morte. Una volta che ha raggiunto la sua forma adulta, l'essere vivente comincia a decadere. Ma avrà nel frattempo generato un essere simile a sé, il quale a sua volta compirà lo stesso ciclo.

Ecco dunque il significato che il mutamento assume in Aristotele: *il cam-*

POTENZA E ATTO

Per *potenza* si intende la capacità di assumere una determinazione o di esercitare un'attività; l'*atto* è l'esercizio effettivo di questa attività. Così l'occhio ha la potenza di vedere, il vedere è l'atto di questa potenzialità.

Il divenire rappresenta il passaggio dalla potenza all'atto, la realizzazione delle potenzialità insite fin dal principio nella cosa che diviene.

biamento è processo di nascita, crescita, procreazione di un proprio simile, morte. E questo processo è sempre lo stesso per ciascuna delle specie animali e vegetali esistenti nel mondo. Le specie non cambiano nel tempo, sono fisse ed eterne: da cavalli sono sempre nati e sempre nasceranno cavalli, da cani cani. Il disegno dell'universo resta lo stesso anche se gli individui si rinnovano in continuazione. Costanza e perpetuità dell'ordine naturale sono compatibili con il movimento e con la transitorietà degli individui e dei fenomeni ad essi legati.

Anche per Aristotele, evidentemente, il divenire è comprensibile se avviene all'interno di un ordine immutabile, se nel mutamento cioè permangono delle invarianti. Per Aristotele *le invarianti sono le forme, e cioè le specie* - e non le relazioni di causa-effetto come per Democrito e per la scienza moderna. Ne consegue che, mentre l'ordine di cui parlavano i presocratici non escludeva un cambiamento globale, il succedersi di mondi diversi, in Aristotele l'idea dell'ordine sbocca inevitabilmente in una concezione statica dell'universo. Sparsi nelle opere dei presocratici c'erano i germi fecondi per un pensiero evoluzionistico: Aristotele ne bloccò lo sviluppo.

SCHEMA 2 (di confronto) – Aristotele, Platone e l'evoluzionismo

Quanto detto nel § 2 consente di comprendere meglio le somiglianze e le differenze fra le dottrine di Platone e di Aristotele. La differenza maggiore consiste nel fatto che le forme, come abbiamo visto, operano per Aristotele all'interno degli individui, di cui regolano il processo di formazione. Le idee platoniche invece apparivano in qualche modo esterne alle cose, di cui rappresentavano il modello ineguagliato. Platone aveva cercato di gettare un ponte fra il mondo delle idee e quello delle cose affermando che le idee sono la causa delle cose. Ma Aristotele, polemizzando con il maestro, osserva che non si vede come questo sia possibile dal momento che le idee sono al di là delle cose. Come principio interno alla cosa, la forma invece può effettivamente svolgere la funzione di causa (causa finale).

Platone, per spiegare il rapporto esistente fra mondo sensibile e iperuranio, aveva dovuto ricorrere alla figura del Demiurgo. È il Demiurgo che ha plasmato la materia perché si ordinasse, per quanto possibile, sul mondo delle idee. Quella di Platone è una finalità esterna, *trascendente, apertamente teologica: l'ordine è imposto alla Natura dal di fuori. La concezione aristotelica ha invece carattere intrinseco, *immanente: non è necessario postulare una forza divina che abbia posto ordine dall'esterno nel caos della materia, l'ordine opera fin dal principio all'interno del mondo naturale, è una forza formatrice immanente ad esso. Eppure bisogna riconoscere che fra Platone e Aristotele esistono anche somiglianze essenziali. Entrambi si muovono all'interno di una concezione *finali-*

stica dell'universo. Entrambi inoltre sono legati a quel modo di pensare che recentemente è stato chiamato *essenzialismo*. Questa concezione prevede un numero finito di forme o specie (essenze appunto) ciascuna delle quali differisce dall'altra in modo discontinuo, così come un triangolo differisce da un quadrato. Dall'una all'altra non c'è un passaggio, ma un salto.

Questa concezione ora è stata abbandonata a favore del *pensiero popola-*
zionale. Inaugurato da **Darwin**, il pensiero popola-

zionale si fonda sull'affermazione del carattere unico di ogni individuo del mondo organico (le specie sono semplici raggruppamenti di individui più o meno simili). Mentre l'essenzialismo riteneva che le diversità che esistono fra gli individui appartenenti ad una stessa specie non avessero nessuna importanza e dovessero essere trascurate dal biologo, il quale deve occuparsi solo dell'essenza comune, il pensiero popola-

zionale porta l'attenzione proprio sulle differenze individuali. Sono queste differenze che, offrendo appiglio alla selezione naturale, fanno evolvere la specie. Sarà il pensiero popola-

zionale che permetterà l'avvento della concezione evoluzionistica. L'essenzialismo invece corrisponde ad una concezione statica: le specie non possono mutare. Del resto, per Aristotele, se non esistessero delle specie immutabili la conoscenza non sarebbe possibile.

§ 5. La metafisica, o scienza dell'essere in quanto essere

La metafisica di Aristotele non è la parte più lunga dell'enciclopedia aristotelica, centrata sulla biologia, ma è stata molto ripresa e discussa dalla filosofia successiva, per la sua pretesa di fondare tutto il sapere teoretico. Da dove nasce questa pretesa? Quali sono i concetti centrali della metafisica aristotelica?

La spiegazione del divenire nel mondo fisico, e in particolare nel mondo vivente, è possibile per Aristotele perché dietro ogni serie di trasformazioni si può cogliere un *sostrato* permanente, una *sostanza* che non muta, che determina l'avvicinarsi ciclico di esse, in un processo di nascita, crescita, procreazione e morte. Il concetto di sostanza è dunque fondamentale per la scienza della realtà fisica, visibile, mutevole. Ma esso in quanto tale è analizzato da un'altra scienza, che dal punto di vista logico si trova a monte della Fisica e di tutte le scienze: la *Filosofia Prima* o **Metafisica* o **Ontologia*. Essa è la *scienza dell'essere in quanto essere*, *dell'essere in generale*. Astrae cioè dal tipo particolare di essere di cui si sta parlando. Questa scienza quindi si pone al di sopra di tutte le altre, che si occupano di tipi particolari di realtà (elementi componenti il cosmo, esseri viventi, astri, divinità ecc.).

Tuttavia Aristotele si accosta all'Essere con uno spirito molto diverso da Parmenide, "padre venerando e terribile". Già Platone nella seconda fase del suo pensiero aveva preferito concepire l'essere in modo "debole", come ciò che "può compiere o subire almeno una volta una qualche azione o passione", anziché contrapporlo eleaticamente al Non Essere e farne in modo "forte" qualcosa di unitario, inscindibile, assoluto, immutabile. Quanto ad Aristotele, per lui, *"l'essere si può dire [predicare] in molti modi"*. Dunque esso è *in potenza* oppure *in atto* (p. es. l'uomo addormentato è solo in potenza un essere razionale - solo in potenza realizza la sua essenza, la razionalità, mentre un filosofo che sta filosofando lo è in atto). Esso è *necessario* oppure *contingente* (è necessario che Socrate, come uomo, *sia* mortale, perché questo è conforme alla sua natura, o essenza; è contingente per esempio che *sia* bianco di capelli); infine può essere predicato secondo una delle diverse categorie del discorso.

Le **categorie** sono appunto i modi secondo i quali si può parlare di qualcosa, secondo cui si possono esprimere le sue caratteristiche essenziali. Essi sono: l'**ousia**, traducibile con **essenza** o **sostanza**, che è la categoria fondamentale, e inoltre: *qualità, quantità, relazione, luogo, tempo, situazione, attività, passività, abito* (su di esse cfr anche ↓ § 10, *La Logica*). L'*ousia* (da *on-ontos*, che equivale al latino *ens-entis*) è la categoria fondamentale perché esprime l'*essenza* (in latino *essentia*). Essa corrisponde alla *definizione*, a ciò che appunto definisce, determina, distingue un essere da tutti gli altri, a ciò che fa sì che sia necessariamente ciò che è e non altro.

Ma che cos'è più esattamente questa *ousia* o *sostanza*? In che cosa consiste tale "essere per eccellenza", o "essere necessario", da distinguere accuratamente dall'"essere accidentale" e casuale, dall'*accidente*? I libri della *metafisica* sono in buona parte dedicati proprio al chiarimento di che cosa è la sostanza. Come la nozione di essere, anche quella di sostanza ha in Aristotele diverse accezioni e sensi.

In primo luogo la *sostanza* è, come abbiamo già detto, l'**individuo**, l'essere reale, determinato, particolare, che, in quanto appartenente a una data specie, è **sinolo** di materia e forma (cfr. ↑ § 2). Esso è anche chiamato *sostanza prima*, in quanto effettivamente esistente (Aristotele lo chiama il "questo qui") rispetto alle *specie* e ai *generi* che, come forme astratte, sono solo *sostanze seconde*, in quanto esistono e si perpetuano solo per tramite degli individui.

Le specie sono semplicemente degli insiemi di individui che hanno in comune la stessa forma, e i generi sono insiemi di specie che hanno in comune alcune caratteristiche formali più generali (la specie umana appartiene al genere dei mammiferi, per esempio). Ma mentre gli individui sensibili

esistono realmente uno per uno (per il tempo in cui è loro concesso di esistere), i generi e le specie sono contenitori eterni che non contengono sempre gli stessi individui (questi infatti sono contingenti, possono nascere e morire), ma che sono contraddistinti da una forma universale. Ciò che fa sì che le specie e i generi siano in qualche modo anch'essi sostanze, è il fatto che la loro forma ha un effetto reale: essa in continuazione agisce sulla materia e genera nuovi individui.

Aristotele dedica un'ampia e problematica trattazione alle diverse accezioni del concetto di "sostanza", il concetto centrale della sua dottrina dell'essere.

Egli infatti intende per sostanza *in un certo senso* anche la **materia**, che è sostanza in quanto *sostrato* indistruttibile di tutte le trasformazioni (cambiamenti di forma), in quanto componente necessario di ogni cosa. È in qualche modo da considerarsi sostanza anche la **forma** stessa, come causa formale-finale delle trasformazioni: è la sua propria forma che fa essere necessariamente ogni cosa ciò che è.

La metafisica aristotelica comprende infine la trattazione dell'*essere immobile*, invisibile, non soggetto alla corruzione e al mutamento, cioè dell'essere *divino*. Come vedremo, la **divinità** sarà definita proprio come **pura forma** e come **sostanza** (cfr. ↓ § 9, *La teologia*).

§ 6. La psicologia o la dottrina dell'anima

L'anima per Aristotele non è immortale, ma è in stretta relazione con il corpo. Qual è la sua funzione?

A differenza di Platone, Aristotele non concepisce l'anima come qualcosa di autonomo e separabile dal corpo, ma come la *forma del corpo* che, come tale, è inseparabile da esso. Per lui *l'anima è il principio animatore*

SOSTANZA E ACCIDENTE

La "sostanza" significa per Aristotele l'essere necessario, che è necessariamente quel che è, contrapposto all'"accidente", che è l'essere casuale, che può anche essere diversamente o non essere. Gli *individui sensibili*, unioni indissolubili (o "sinoli") di forma e di materia, sono l'esempio più evidente di sostanza, perché la loro forma farà sì che essi siano stabilmente in un certo modo. Un vero uomo sarà sempre per natura razionale, e solo accidentalmente (per esempio nel sonno o quando sia ubriaco) potrà essere irrazionale, così come un vero cane sarà per naturale sensibile agli odori, se non sarà accidentalmente raffreddato ecc.

Ma Dio, che è l'essere necessario, l'intelletto che conosce tutte le verità universali ecc. (cfr. § 9) viene considerato sostanza da Aristotele, pur essendo pura forma senza materia.

Gli individui sono sostanza in senso forte, "sostanza prima", mentre i generi e le specie sono "sostanze seconde", sostanze in senso debole. Gli individui infatti esistono realmente, tangibilmente, i generi e le specie invece sono solo le forme che in essi si incarnano e che danno loro la struttura che li fa simili e che li fa riprodurre. Insomma gli individui (almeno gli individui viventi) sono reali ma mortali, mentre le specie sono eterne ma esistono solo attraverso la serie degli individui. C'è però un paradosso, che abbiamo segnalato anche altrove: *l'individuo è la cosa più reale ma è al tempo stesso inconoscibile con l'intelletto*. La conoscenza rigorosa è quindi solo di sostanze seconde, intangibili, irraggiungibili coi sensi. *L'intelletto divino*, quindi, *non ha nulla di provvidenziale, visto che non conosce gli individui*, esseri insignificanti, che nascono e muoiono continuamente, *ma solo gli universali eterni*.

dei corpi organici, ciò che spiega l'armonico funzionamento degli organi degli esseri viventi.

Lo stesso Platone era venuto abbandonando la concezione pitagorica dell'anima-demone a favore di una concezione più integrata di anima e corpo: nel *Timeo* aveva delineato un quadro accurato delle funzioni psichiche e del loro rapporto con le funzioni fisiche, fondandosi sulle conoscenze mediche dei suoi tempi. Ad Aristotele non resta che compiere l'ultimo passo in questa direzione.

La costituzione di una scienza integrata del vivente, biologica e psichica insieme, rappresenta, **#dice Vegetti**, uno degli esiti maggiori dell'impresa enciclopedica di Aristotele, e una svolta decisiva nella storia del pensiero filosofico-scientifico greco.

L'anima viene vista come l'insieme delle funzioni vitali proprie di un corpo organico. È nota la definizione che Aristotele ne dà: "l'anima è l'atto di un corpo fornito di organi". O anche: "l'anima è l'atto di un corpo che ha la vita in potenza". Essa è dunque la forma dei corpi organici, è la vita stessa, ovvero l'esercizio delle funzioni che caratterizzano le specie viventi. Non a caso Aristotele attribuisce l'anima anche alle piante.

Da tutto ciò **#dobbiamo ricavare** conseguenze importanti. Se l'anima non è una sostanza autonoma e distinta dal corpo, non ha senso parlare di sopravvivenza dell'anima. *La prospettiva ultraterrena, propria di Platone e del giovane Aristotele, non è presa in considerazione nelle dottrine esoteriche del corpus aristotelicum.* Il rapporto che c'è fra anima e corpo è lo stesso che c'è fra forma e materia, organo e funzione: non è possibile scindere l'anima dal corpo così come non è possibile scindere il vedere dall'occhio. Il vedere non sopravvive certo alla disgregazione dell'organo.

L'anima non può quindi essere scorporata né può passare da un corpo all'altro (metempsicosi): parlare di una trasmigrazione dell'anima umana in corpi animali è come supporre, dice Aristotele, "che l'attività del carpentiere possa incorporarsi in flauti anziché in scalpelli". Con il dissolversi del corpo pertanto non può non cessare l'estrinsecazione delle funzioni vitali.

Tuttavia Aristotele sembra fare un'eccezione a favore dell'elemento più alto dell'anima umana, l'**intelletto**, il *nous*, il quale, "come entra dal di fuori", così esiste anche dopo la morte del corpo. Ma i pochi accenni di Aristotele al proposito risultano assai enigmatici. Da alcuni passaggi di Aristotele **#pare** che *quando il filosofo si eleva alla conoscenza di ciò che è necessario ed universale, un Intelletto eterno superindividuale agisce in lui*. Sembra comunque certo che questo *nous* non sia individuale dal momento che l'individuo è un complesso di anima e corpo. **#Questi passaggi**, ripresi dai commentatori di Aristotele di primi secoli dell'era cristiana, hanno aperto un **proble-**

ma di interpretazione che per un millennio ha diviso i seguaci di Aristotele, in particolari quelli monoteisti (ci torneremo nella **↓** Parte 5 e soprattutto nei Capp. 15, 16 e 17 della Parte 6)

Se l'anima, come abbiamo detto, è ciò che orienta i processi vitali verso il loro scopo, lo studio dell'anima diventa lo studio delle funzioni degli organi. Ma, concependo l'anima come inseparabile dal corpo, per Aristotele diventa importante studiare non solo i fini a cui i processi vitali sono diretti, ma anche le condizioni fisiologiche in cui si attuano.

Nel *De anima* (*Perì psychès*) egli afferma che la maggior parte dei fatti psichici, persino i sentimenti, sono accompagnati da affezioni corporee e che nella loro definizione non bisogna omettere né la forma o fine (il fine a cui mirano) né la materia (le condizioni fisiologiche). È questo il punto più moderno della dottrina biologica di Aristotele. "Pare che anche le affezioni dell'anima siano tutte congiunte con il corpo: il coraggio, la dolcezza, il timore, la misericordia, l'audacia e anche la gioia, l'amore, l'odio, perché quando si manifestano il corpo subisce una modificazione" -dice Aristotele nel *De Anima*. Così la collera, per esempio, è senza dubbio "il desiderio della vendetta o qualcosa di simile", ma è anche "il ribollire del sangue e del calore che sta attorno al cuore." Il fisico deve considerare l'uno e l'altro aspetto della cosa.

Sempre nel *De Anima* Aristotele prende in considerazione le varie facoltà dell'anima (e quindi degli esseri viventi): il potere di nutrirsi, di sentire appetiti e desideri, di avere sensazioni, di muoversi, di pensare.

A differenza di Platone, Aristotele non parla di tre anime distinte e potenzialmente conflittuali. Per lui piuttosto (come **#osserva Vegetti**) l'anima degli animali superiori è articolata nella somma delle funzioni essenziali alla vita, che formano un'unità complessa, ma armonicamente cooperante.

Lo strato inferiore è quello dell'*anima nutritiva* (o vegetativa), preposta alle funzioni del nutrimento, dell'accrescimento, della generazione: questo strato appartiene a tutti i viventi, comprese le piante.

Il secondo strato è quello dell'*anima percettiva* (o sensibile) da cui dipende la rappresentazione degli oggetti nello spazio (percezione) e il movimento volontario. Questo livello caratterizza il mondo animale, compreso l'uomo, naturalmente.

Il terzo strato è quello *razionale*, che è proprio soltanto dell'uomo. Ad esso appartengono la riflessione etica, la funzione politica e la *conoscenza teorica*, che ci permette di cogliere ciò che è necessario e universale nelle cose sensibili.

§ 7. La conoscenza dell'intelletto e la funzione dell'esperienza: confronto con Platone

*Con i sensi conosciamo le cose una ad una.
Come fa l'uomo a conoscere ciò che di universale c'è nelle cose singole?*

La funzione più alta dell'anima umana per Aristotele è l'attività dell'intelletto. È l'intelletto che si solleva ai concetti, a ciò che è universale e necessario, eterno, e quindi alla conoscenza vera.

Come sappiamo, la forma non rappresenta per Aristotele un modello ineguagliabile e *trascendente rispetto alla cosa, ma il suo principio intrinseco, la struttura che la caratterizza e le consente di svolgere le sue funzioni, e quindi egli assume un atteggiamento diverso da quello di Platone per quel che riguarda il processo che conduce alla conoscenza.

Per Platone, le idee, i concetti non sono derivati dalle cose sensibili attraverso un processo di astrazione, ma sono innati nella nostra mente. L'esperienza sensibile può al massimo aiutarci a ricordare le idee così come un ritratto, una copia, anche se imperfetta, può farci tornare alla mente l'originale.

Aristotele non guarda più con sospetto la sensibilità. L'esperienza sensibile rappresenta per lui il punto di partenza del processo conoscitivo che conduce alla formazione dei concetti. Dirà l'aristotelico Tommaso D'Aquino: "*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*." E cioè "nell'intelletto non c'è nulla che prima non sia stato nella sensazione". Se non avessimo mai visto degli alberi, non avremmo potuto formarci il concetto dell'albero. Prima dell'esperienza sensibile l'intelletto è *tabula rasa*, è simile cioè ad una tavoletta di cera da scrittura su cui non è stato ancora scritto niente.

Naturalmente anche per Aristotele il *concetto* non si riduce affatto né all'immagine sensibile immediata, né all'immagine che rimane nella mente anche dopo che la cosa ha cessato di essere percepita direttamente dai nostri sensi. Il concetto presuppone per lui tutta un'attività dell'intelletto, il quale, attraverso un processo di **astrazione**, coglie quello che c'è di comune negli individui della medesima *specie*, cioè la *forma* che è identica in tutti gli esemplari di un certo tipo, ad esempio in tutti gli alberi, per quanto diversi possano essere tra di loro (sull'esperienza e l'astrazione si veda anche Approfondimento "Deduzione e induzione in Aristotele", alla fine del § 10)

Gli alberi che noi vediamo e immaginiamo sono sempre alberi particolari, con il tronco snello oppure tozzo, le foglie larghe o magari lanceolate. Nel concetto invece l'intelletto elimina i particolari per cogliere ciò che è comune a tutti gli alberi, cioè la loro *essenza*, la loro *natura*, ciò che li costituisce in quanto tali. L'intelletto, in altre parole, partendo dagli esemplari

sensibili, è in grado di separare ciò che è *essenziale* da ciò che è meramente *accidentale*, contingente, casuale, di individuare la *forma universale* dentro la *materia particolare* fornitagli dalla sensazione.

La distinzione fra ciò che è essenziale e ciò che è accidentale è di fondamentale importanza per Aristotele. L'accidentale, il particolare, per Aristotele non è oggetto di conoscenza.

Egli, a differenza di Platone, ritiene che solo l'individuo rappresenti la vera sostanza, ovvero ciò che esiste di per sé, mentre le forme sono *sostanze seconde*, le quali non esistono se non attraverso le *sostanze prime*. Eppure anche per lui i singoli non sono propriamente oggetto di conoscenza. *Conoscenza non c'è se non del generale, o universale*, secondo Aristotele. *Il particolare è sottratto alla conoscenza rigorosa, all'*episteme*.

Aristotele non riprende certo la concezione platonica secondo cui la materia trattiene quaggiù l'anima attraverso il desiderio sensibile e la induce in errore. Tuttavia, **#possiamo concludere che** anche per lui, come per Platone, nella natura c'è qualcosa di oscuro, inspiegabile, resistente alla forma.

§ 8. Cosmologia e fisica: una fisica "biologica"

Com'è possibile una fisica costruita sul modello delle scienze della vita?

La spiegazione *finalistica, essenziale nell'indagine aristotelica sugli esseri viventi e intelligenti, ha per Aristotele un valore universale. Egli ritiene che tale spiegazione valga anche all'interno del mondo inorganico. Anche il moto degli astri e il moto di una pietra che cade sono dovuti a cause finali: così come la ghianda cresce per diventare quercia la pietra cade per occupare il posto a lei assegnato nell'ordine cosmico e realizzare così la sua natura e la sua finalità.

Il termine **fisica** ha in Aristotele un significato molto più vasto di quello che ha per noi. Essa è la *scienza che studia le sostanze sensibili in movimento*. Sotto la comune denominazione di "moto" essa studia tutti i *cambiamenti*, ivi compresi la generazione e l'alterazione (argomenti che per noi fanno parte della biologia e della chimica) e non solo il *moto locale* o *cambiamento di luogo*, che più da vicino corrisponde all'oggetto attuale della fisica. Il fatto che Aristotele dia anche del moto locale una spiegazione finalistica è collegato con la sua più ampia concezione della fisica, che include fenomeni che a noi appaiono ad essa estranei.

Per comprendere la dottrina aristotelica del moto locale è necessario premettere una breve descrizione dell'universo aristotelico.

Aristotele concepisce l'universo come *geocentrico, finito, sferico, tutto pieno* (poiché il vuoto non esiste), nettamente diviso in due parti: il *mondo terrestre* (o sublunare) e il *mondo celeste*. Il mondo terrestre è quello compreso fra il centro della Terra (che coincide con il centro dell'universo) e la sfera celeste a cui è attaccata la Luna, ed è costituito dai *quattro elementi* empedoclei -terra, acqua, aria e fuoco- disposti a formare quattro sfere concentriche; il mondo celeste è costituito da una serie di *sfere materiali trasparenti*, che, toccandosi reciprocamente, come una serie di gusci, si muovono slittando l'uno sull'altro. Su di esse sono incastonati come gemme la luna, il sole ed i pianeti. L'ultima sfera è quella delle "stelle fisse" (che si muovono tutte insieme), la quale delimita e racchiude l'intero universo. Il mondo celeste è costituito da un solo elemento, l'*etere*, ed è immutabile e incorruttibile. Le cose terrene invece, proprio perché formate da una mescolanza dei quattro elementi, sono soggette al fenomeno della generazione e della corruzione.

Nei due mondi sono diversi non solo gli elementi, ma anche le leggi che regolano il moto.

I corpi celesti si muovono spontaneamente di *moto circolare*, l'unico che si confaccia alla loro perfezione. In questo movimento infatti principio e fine si identificano. Il moto può perciò durare in *eterno* senza alterare il disegno complessivo dell'universo.

Per quanto riguarda i moti terrestri, tutta la dottrina di Aristotele è fondata sulla netta distinzione fra *moti naturali* e *moti violenti*, ovvero fra moti spontanei, privi di costrizione, come quello della pietra che cade o del vapore che sale, e quelli dovuti ad una causa esterna come il movimento di una pietra lanciata da una fionda o del carretto trainato da un cavallo.

I *moti naturali* sono diretti verso un *fine*: se la pietra cade e la fiamma sale verso l'alto, questo accade perché essi devono raggiungere il loro *luogo naturale*, che per la prima è rappresentato dalla più centrale delle sfere concentriche, la terra, per la seconda dalla più periferica. Una volta raggiunta la sua *meta*, il corpo si ferma. L'ordine è ristabilito.

Già i fisici meccanicisti avevano osservato che terra, acqua, aria, fuoco sono disposti in zone sovrapposte. Per spiegare questo fatto essi erano ricorsi a cause meccaniche: il vortice che ha portato al centro il materiale più grossolano, alla periferia quello più fine. Aristotele invece interpreta questa disposizione come originaria, ovvero come l'espressione di un *ordine* presente nella natura da sempre. Questo ordine, secondo Aristotele, si ricompone in continuazione: se infatti una cosa viene a trovarsi, a causa di una costrizione esterna, fuori del suo luogo naturale, appena libera, ritorna immediatamente nel luogo che le compete e lì si acquieta.

Poiché ciascuno dei quattro elementi tende a tornare al suo luogo naturale, la terra e l'acqua, che sono i due elementi pesanti, scendono; l'aria e il fuoco, che sono i due elementi leggeri, salgono.

Dai moti naturali Aristotele distingue come abbiamo detto, i *moti violenti*, ovvero quelli che allontanano un corpo dal luogo naturale. Proprio perché contro natura, questi moti secondo il filosofo durano solo fino a quando dura la costrizione.

Ma sarà proprio a proposito della dottrina dei moti violenti che Aristotele incontrerà le maggiori difficoltà. Infatti, se nel caso del carretto tirato dal cavallo l'esperienza sembra proprio confermare la dottrina aristotelica, nel caso invece della pietra lanciata verso l'alto si poneva un grosso problema: come mai la pietra, una volta staccatasi dalla mano o dalla fionda che l'ha lanciata, non cade immediatamente a terra ma prosegue ancora per un tratto il suo tragitto? Aristotele si affaticherà assai a lungo per trovare una spiegazione plausibile del fenomeno, ma la soluzione da lui proposta, anche se sarà seguita per lungo tempo, risulta del tutto inadeguata. Egli afferma che il sasso, una volta staccatosi dalla mano, nella sua corsa tende a produrre dietro di sé un vuoto; dato che in natura vige l'*horror vacui* (l'orrore del vuoto), l'aria circostante si precipita in esso. È quest'aria che spinge il proiettile fungendo, diremmo noi, da propellente. **#Facciamo notare che** si tratta di una spiegazione poco convincente: #il fatto che Aristotele non abbia mai voluto rinunciarvi significa che la posta in gioco era molto alta. Aristotele aveva forse intuito che l'unica alternativa era ammettere quello che noi ora chiamiamo principio di inerzia: un corpo tende a conservare lo stato in cui si trova. Con questo però egli avrebbe dovuto abbandonare la spiegazione finalistica per abbracciare una spiegazione di tipo meccanicistico.

Alla dottrina finalistica e alla sua visione del mondo ordinato, diviso in luoghi naturali, si connettono tutte le altre affermazioni di Aristotele: *la divisione dei corpi in pesanti e leggeri, la negazione del vuoto, la negazione dell'infinità dell'universo, la negazione del movimento della terra e l'affermazione della centralità della terra nell'universo (geocentrismo)*.

Quanto al primo punto, se pesantezza e leggerezza non fossero concepiti come opposti, non sarebbe possibile sostenere l'esistenza di corpi che *naturalmente* tendono verso il basso e di corpi che *naturalmente* tendono verso l'alto e salterebbe la dottrina dei luoghi naturali. Aristotele respinge l'idea, già affacciata da Democrito, che la pesantezza e la leggerezza dipendano dalla maggiore o minore quantità relativa di vuoto compresa nei corpi. Aristotele sostiene al contrario che i componenti di un corpo pesante sono pesanti e i componenti di un corpo leggero sono leggeri.

Quanto alla negazione del vuoto (e dell'infinito), essa risulta necessaria per sostenere la teoria dei moti naturali. Nel vuoto (e nell'infinito) infatti non è possibile distinguere né alto né basso, né una zona intermedia (per Aristotele l'alto corrisponde alla periferia dell'universo visto come finito e sferico, il basso al centro dell'universo rappresentato dal centro della terra). Nel vuoto infinito non vi

sarebbero direzioni privilegiate e non avrebbe senso parlare di moti diretti verso una meta. Aristotele, nel IV libro della *Fisica* afferma che nel vuoto tutti i corpi sarebbero in quiete.

Per quanto riguarda la negazione dell'infinità dell'universo, Aristotele pensava evidentemente che lo spazio dovesse terminare insieme alla materia. Per Aristotele *non c'è un luogo (spazio) al di fuori delle cose che lo occupano*. Non si può dire che oltre il mondo celeste ci sia il vuoto, ma solo che là finisce lo spazio, perché *lo spazio occupabile coincide con la materia, e il vuoto non può occupare spazio alcuno*. Ogni ente ha un luogo, e questo luogo, in quanto limite del corpo, non è una realtà in sé e non è per niente separabile dalla cosa che delimita. Non esiste dunque lo spazio come referente fisso universale ovvero come ciò che contiene tutte le cose. Nulla è più contrario alla dottrina aristotelica della concezione democritea di un universo infinito e in continuo mutamento. *L'infinito, inteso come indefinito, vuoto, non essere, irrazionale faceva orrore ad Aristotele come alla maggior parte dei filosofi greci*.

A questo punto si pone però il problema dell'infinito nella matematica. Non comporta la matematica l'ammissione dell'infinito? La serie dei numeri, ad esempio, non rappresenta un caso di infinito? Aristotele ricorre al concetto di *infinito potenziale*. Egli risponde che la serie dei numeri è *potenzialmente* estensibile all'infinito ma ad ogni passo ci si trova davanti ad una serie attualmente finita. *L'infinito in atto non esiste*. Altrettanto probabilmente doveva pensare Aristotele dello spazio geometrico. Quanto all'affermazione dell'immobilità della terra e della sua centralità nell'universo, Aristotele dice che la sua forma sferica non privilegia alcun punto né alcuna direzione. Egli si serve comunque anche di un'argomentazione fisica. Il centro della terra, che Aristotele fa coincidere con il centro dell'universo, è il luogo verso il quale si dirigono tutte le cose pesanti. Tutto il materiale fornito di peso non può non essersi ormai riunito intorno ad esso. E da questa posizione quale forza potrebbe spostarlo? Sarà questo l'argomento contro cui dovrà combattere Galileo per poter affermare che la terra si muove.

Contro la concezione di Democrito e di diversi presocratici secondo cui il nostro mondo è circondato dal caos e può sempre tornare a risolversi in esso, Aristotele elabora la rassicurante concezione di un cosmo unico, finito, eterno, sempre eguale a se stesso quanto al disegno generale che lo informa.

§ 9. La teologia

La teologia di Aristotele, destinata ad avere un gran seguito nelle teologie delle religioni monoteiste, è strettamente collegata con la sua fisica. Come è possibile questo collegamento? Che Dio è quello di Aristotele?

Aristotele assegnò la dottrina che riguarda l'essere divino *immobile-immutabile* all'ambito della *metafisica*, ma di fatto nel suo pensiero essa si connette anche più strettamente con la dottrina *fisica* del moto e in particolare con quella dei moti celesti. Le considerazioni, peraltro non molto lunghe, che Aristotele svolge sul problema teologico, si trovano infatti non solo nei libri della *Metafisica* ma anche in quelli della *Fisica*.

La divinità (la sostanza immobile) è chiamata in causa per risolvere il delicato problema dell'origine del moto. **Democrito**, l'avversario di Platone ed Aristotele, presentava il moto come una serie infinita di spinte meccaniche tra atomi, come una serie infinita di sequenze causa-effetto. Il tal modo però si postula un "processo all'infinito", che per Aristotele non è una vera spiegazione. La vera spiegazione per Aristotele è quella che è in grado di risa-

lire ad una *causa prima* ben definita. Nello schema democriteo c'è una serie infinita di rimandi, per cui ogni *mobile*, per essere mosso, presuppone un altro mobile come *motore*, senza limite. Per Aristotele deve essere invece possibile individuare, all'origine del processo, un *motore immobile*, che muova senza bisogno di essere mosso.

L'azione di tale motore non può essere quella di una causa meccanica che spinge, ma sarà invece quella di una *causa finale* che attrae. Come l'amato attrae l'amante, così la divinità in quanto *fine ultimo* attrae a sé le sfere celesti, che per questo si muovono del moto circolare, perfetto ed eterno.

La più bassa delle sfere, quella lunare, sfregandosi contro la sfera del fuoco, trasmetterà il moto al mondo terrestre. Qui esso non sarà più circolare, e quindi perfetto ed eterno, ma rettilineo o irregolare, e "violento", a causa dell'imperfezione del mobile.

La divinità è dunque *causa prima* del moto in quanto è *fine ultimo*: il fine è qualcosa che restando immobile attrae. È *causa prima*, e mai effetto, *fine ultimo*, che non è in nessun modo mezzo), *atto puro* senza potenza, *forma pura* priva di materia, *intelletto che conosce tutte le verità universali, pensiero che pensa se stesso*.

Nell'essere divino, come si vede, non c'è quella mescolanza di fine e di mezzo, di materia e forma e di potenza e atto che caratterizza le altre sostanze, ma esso è eterno e necessario, senza alcuna mescolanza coll'accidentale e col contingente. Dio conosce tutte le verità universali e necessarie, ma, nella sua perfezione, è del tutto al di sopra della realtà individuale. Non ha alcun bisogno di occuparsi degli uomini ed è perfettamente *autosufficiente*. Esso infine è *pensiero di pensiero* – e cioè pensiero che pensa se stesso, che contempla in se stesso eternamente le supreme verità universali e necessarie.

#Proviamo a comparare la teologia aristotelica con quella delle religioni monoteiste.

Dio è perfetto nel senso che è eterno, autosufficiente, privo di movimento e stabile, e nel senso che conosce tutte le verità universali, necessarie ed eterne. Ma non è infinito, come diranno in seguito moltissimi teologi cristiani: per il pensiero platonico e aristotelico l'infinità è imperfezione e lo stesso mondo può dirsi relativamente perfetto in quanto finito. Inoltre non è propriamente onnipotente perché non contiene potenza, ma è già in atto e sempre immobile, e del resto non c'è nulla da cambiare nelle leggi naturali eterne. Non è provvidente non solo perché è amato e non ama nulla di inferiore, ma anche perché conosce solo gli universali eterni (l'unica cosa degna di essere conosciuta) e quindi non gli individui (in questo senso non è propriamente onnisciente). E naturalmente Aristotele non dice nemmeno che egli sia creatore del mondo, da lui considerato anch'esso eterno.

§ 9.1. ⊕ Approfondimento. Le difficoltà della teologia e della teoria dell'intelletto divino di Aristotele e i problemi che saranno ereditati dai teologi delle religioni monoteiste

Dio per Aristotele è l'intelligenza suprema dell'universo, che attrae a sé i cieli. Fino a che punto questa concezione combacia con quella del Dio creatore?

1. Ricapitolando, ogni mobile presuppone un motore, e, per evitare il processo all'infinito, si deve supporre che esista un motore immobile (Dio) come principio della costanza dei moti. Ogni essere che passa dalla potenza all'atto presuppone un essere già in atto (ogni figlio presuppone un padre), fino all'essere che è puro atto privo di potenza (Dio). Così anche ogni atto del nostro intelletto, come passaggio dalla conoscenza potenziale di un universale alla sua conoscenza in atto, presuppone un intelletto già in atto. Il nostro intelletto è solo potenziale, o passivo, e per passare all'atto ha bisogno di un intelletto già in atto, che faccia scattare in lui la conoscenza dell'universale.

In effetti, parlando della psiche umana, Aristotele afferma in modo generico che *l'intelletto ci viene "dal di fuori" ed è qualcosa di divino*. Ma egli sostiene anche, nel libro XII della *Metafisica*, che nelle diverse sfere celesti hanno sede altrettanti motori immobili divini, che sono anche intelletti in atto.

Di essi il più elevato è il primo motore che ha sede nel cielo delle stelle fisse (Dio).

2. Questa dottrina metafisico-teologica rende ardua l'interpretazione della psicologia di Aristotele, in considerazione anche del problema già ricordato: se l'individuo in genere è sinolo di materia e forma, l'individuo umano dovrebbe essere sinolo di corpo e anima, e l'affermazione di Aristotele stesso, secondo cui l'intelletto proviene dal di fuori, risulterebbe incoerente.

Alessandro di Afrodisia, già all'inizio del III secolo d. C., nel suo commento ad Aristotele ha prospettato una reinterpretazione e una risistemazione di questo punto. Egli attribuiva all'uomo, oltre all'"intelletto passivo", un "intelletto acquisito", o "abituale", cioè il possesso di una serie di conoscenze universali, acquisito grazie all'azione sulla nostra esperienza sensibile dell'"intelletto agente" divino che agisce su di essa dal di fuori e dall'alto. In questo modo l'unità anima-corpo dell'individuo umano non veniva messa in discussione: non si attribuiva all'uomo un intelletto "separato" proveniente misteriosamente "dal di fuori". Insomma, per Alessandro d'Afrodisia è l'intelletto attivo divino che agisce direttamente sull'anima e la fa passare all'atto (all'intellectazione), e l'anima stessa non è separabile dal corpo.

Questa soluzione sarebbe in seguito piaciuta ad alcuni filosofi aristotelici arabi ed ebrei e da loro sarebbe passata all'aristotelismo cristiano medievale e rinascimentale, e sulla base di questa teoria alcuni di loro finirono per negare l'immortalità dell'anima. Invece Tommaso d'Aquino, l'esponente di punta dell'aristotelismo medievale cristiano, cercherà di salvare sia l'unità dell'uomo come sostanza individuale, sia l'immortalità dell'intelletto umano separato dal corpo, anche a costo di forzare la teoria del maestro.

3. #Osserviamo infine che in Aristotele la molteplicità delle intelligenze

motrici divine che muovono le sfere coesiste con l'esigenza di un Dio supremo, vertice unico dell'universo in cui hanno fine i processi all'infinito. Egli così conserva alcuni aspetti del politeismo tradizionale e della teologia astrale platonica, pur aprendosi a quell'idea di unità del divino e di unità del cosmo che, da Senofane in poi, si era già manifestata nel mondo greco e che, come vedremo, si sarebbe ancora di più accentuata nella filosofia stoica. Non sorprenderà quindi il fatto che i teologi medievali mussulmani, ebrei e cristiani riusciranno ad appropriarsi dell'aristotelismo: si tratterà per loro solo di reinterpretare le *eterne* intelligenze divine dei cieli come intelligenze angeliche *create* (cfr. il *Paradiso* di Dante).

Queste caratteristiche di spiritualità, di onniscienza, di assoluta differenza di Dio rispetto al mondo della materia ci possono portare ad assimilare affrettatamente la teologia di Aristotele alla dottrina platonica delle idee e alla teologia cristiana successiva (in particolare all'aristotelismo cristiano medioevale di **Alberto Magno**, di **Tommaso d'Aquino**, di **Dante**).

#Le differenze con il cristianesimo sono state più volte sottolineate dagli interpreti contemporanei. In primo luogo non è del tutto evidente che la concezione aristotelica sia monoteistica, in quanto in ogni sfera celeste alberga un intelletto motore. Si può solo affermare che la divinità suprema è il motore del cielo superiore, quello delle stelle fisse. In secondo luogo la perfezione divina coincide non con l'*infinità* e l'*onnipotenza*, ma con il carattere perfettamente finito, nel senso di definito, determinato, formato: si tratta di un intelletto onnisciente che pensa con assoluta chiarezza e distinzione le verità universali.

Inoltre la divinità non è propriamente *personale* e tantomeno *provvidente*. In effetti Aristotele esclude che essa, nella sua beata autosufficienza, si occupi di qualcosa di diverso dalla contemplazione di se stessa. Non c'è poi traccia di *creazione*, perché la materia rimane il sostrato necessario dell'universo, in qualche misura resistente alla forma. Aristotele non parla nemmeno dell'azione formatrice di un demiurgo, e tutta la sua filosofia sembra escludere queste forme mitiche e miracolistiche di intervento sulla natura.

SCHEDA 3 – Aristotele nel corso della sua vita si è evoluto dal platonismo al naturalismo?

Il pensiero di Aristotele, anche dopo che egli ebbe rotto con Platone, continuerà a mantenere alcune somiglianze con quello del maestro. Sul tale rapporto di continuità/rottura ci sono state diverse **#controversie di interpretazione**. **Werner Jaeger** per primo ha sistematicamente lavorato, nel periodo tra le due guerre mondiali, sull'ipotesi di uno sviluppo nel tempo del pensiero di

Aristotele, che sarebbe venuto progressivamente allontanandosi da Platone. Per Jaeger alcuni strati del *corpus aristotelicum* sono ancora molto vicini al platonismo giovanile di Aristotele (si tenga presente che Aristotele nei frammenti delle opere essoteriche aveva difeso l'immortalità dell'anima e altre concezioni platoniche); altri strati poi se ne distaccano, e si manifesta sempre più una tendenza *immanentistica*, mentre i soggetti tipici delle ricerche diventeranno, nella fase più tarda, l'ordine del mondo visibile e le specie della natura vivente. L'oggetto principale della metafisica sarebbe stato dapprima la teologia, e in seguito è invece la dottrina dell'“essere in quanto essere” e della sostanza (si ricordi la concezione realistica dell'individuo-sostanza, sinolo di materia e forma). Sintetizzando al massimo, si potrebbe dire che Jaeger ritrovi in Aristotele la tendenza di fondo del pensiero occidentale nei millenni successivi: dalla teologia alla metafisica, alla scienza empirica. La tesi è affascinante, ma anche piuttosto unilaterale.

Altri interpreti, e da ultimo **Ingemar Dühring**, hanno sostenuto invece che ci sono anche opere o “strati” di testo piuttosto antichi in cui Aristotele è in forte contrapposizione col maestro - forse per potersi differenziare da esso - e che invece nel periodo tardo la polemica si attenua, e c'è anche il ritorno di certi temi platonici. Questo non toglie però l'estendersi dell'impegno di Aristotele nei confronti della ricerca empirica, in particolare biologica.

§ 10. La logica

La logica è lo “strumento” (organon) del discorso rigoroso di tutte le scienze e il fondamento di qualunque dimostrazione, per Aristotele. Come si articola il discorso rigoroso? Come si giunge alla dimostrazione? Quali sono i principi fondamentali della logica?

Conoscere per Aristotele significa conoscere ciò che è universale, e anche classificare, definire, cioè *ordinare i concetti secondo il loro grado di universalità* (includere una specie dentro un determinato genere ecc.). Non è un caso che egli nella logica esamini esclusivamente giudizi di inclusione, quelle proposizioni cioè che riportano una specie sotto un determinato genere (il cane è un mammifero). Non vengono neppure presi in considerazione giudizi esprimenti relazioni di causa-effetto (il calore dilata i corpi), un tipo di giudizi che costituisce tanta parte della scienza moderna.

#Possiamo dire che la logica di Aristotele, con le sue esigenze di classificazione e di ordinamento gerarchico genere-specie, o universale-particolare, è fortemente legata alla sua problematica

biologica, e sarebbe antistorico e semplicistico identificarla semplicemente (come ha fatto gran parte della tradizione) con la logica in assoluto, ovvero con l'insieme delle tavole eterne su cui sarebbero segnate le leggi del pensiero umano. **#Osserva Carlo Augusto Viano**, autorevole traduttore ed interprete di Aristotele: “Lo studio della logica delle scienze contemporanee [specificamente diversa da quella aristotelica] ha chiarito il carattere storico della logica aristotelica e il suo indissolubile legame con una ben determinata dottrina filosofica.” Viano sostiene che per comprendere storicamente la logica aristotelica dobbiamo connetterla “con le altre dottrine dello stagirita”.

La logica studia i **termini**, i **giudizi** e i **ragionamenti (sillogismi)**, che sono le forme in cui si articola il discorso. La struttura minima del discorso che presenti un interesse logico è per Aristotele la proposizione semplice o *giudizio*, i cui termini sono un soggetto e un predicato, uniti dalla copula (dal verbo essere): “il quadrilatero è una figura piana”, “il cane è un mammifero”.

Solo i giudizi sono passibili di essere veri o falsi.

§ 10.1. Termini e concetti

I termini si dividono in due tipi: quelli che possono essere predicati di più individui e che si dicono **universali**, e che quindi corrispondono ai *concetti* (per esempio il termine “uomo” può essere predicato di Socrate, di Platone e di innumerevoli altri individui); i termini invece che possono venir predicati di un solo individuo, come i nomi propri (Socrate, Platone ecc.) sono detti **individuali**.

I termini individuali designano le sostanze reali, gli enti cioè che esistono in modo autonomo. La realtà è fatta di cose individuali. L'errore di Platone nella dottrina delle idee è stato quello di aver concepito gli *universali* o *concetti* (l'uomo, il cane, il gatto *in generale*) come esistenti di per sé. Ma sebbene solo le sostanze individuali siano realtà a pieno titolo, la conoscenza anche per Aristotele riguarda esclusivamente gli universali. I particolari individuali non hanno alcun interesse per la scienza.

I *termini universali* hanno un'*estensione* e una *comprensione*. La comprensione è l'insieme delle caratteristiche essenziali che *definiscono* un concetto. Il concetto di quadrilatero, ad esempio, *comprende* le note seguenti, che lo definiscono: figura piana, poligonale, con quattro lati e quattro angoli. L'*estensione* è l'insieme delle sottospecie particolari che rientrano sotto un concetto: sono quadrilateri i quadrati, i rettangoli e i rombi. Così il concetto di mammifero comprende le note di animale a sangue caldo, viviparo, fornito di mammelle; si estende a cani, gatti, cavalli etc.

I concetti si dispongono dunque secondo una gerarchia di generi e specie. Se così non fosse nessun giudizio sarebbe possibile tranne quello tautologico, in cui si dice che il soggetto è uguale a se stesso (il cane è cane).

Il concetto più esteso costituisce il *genere*, il meno esteso la *specie*. Specie e genere sono evidentemente termini relativi: ciò che è specie rispetto ad un concetto più esteso, può essere genere rispetto ad uno meno esteso. Così il concetto di quadrilatero è genere rispetto a quello di quadrato, è specie rispetto a quello di poligono.

Di fondamentale importanza appare la *definizione* dei concetti. Un concetto si definisce indicando il *genere prossimo* e la *differenza specifica*, cioè la differenza che contraddistingue la specie da definire dalle altre specie appartenenti allo stesso genere. Nella definizione “il quadrato è un quadrilatero con gli angoli e i lati uguali”, l'uguaglianza dei lati e degli angoli rappresenta la differenza specifica, la sua propria essenza, perché è ciò che contraddistingue il quadrato rispetto a tutti gli altri quadrilateri.

L'esempio più famoso di definizione che Aristotele ci offre è quello relativo all'uomo: l'uomo è un animale ragionevole (*anthropos zoon logon echon estin*). La ragione, la facoltà della parola e del discorso (*logos*) rappresenta infatti ciò che differenzia l'uomo da tutti gli altri animali.

La differenza specifica dunque è quella che indica le caratteristiche peculiari, l'*essenza* di una cosa (che è espressa in parole nel concetto).

Per essenza, dice Aristotele, si intendono le proprietà di un soggetto che non possono mutare senza che esso perda la sua identità. Un uomo non cessa di essere tale che sia sano o malato, in piedi o seduto, ma non potrebbe essere riconosciuto come uomo se non fosse fornito della capacità di ragionare e cesserebbe di essere di essere uomo se perdesse totalmente tale capacità. È la capacità di ragionare infatti che lo costituisce come uomo.

Dall'essenza Aristotele distingue nettamente quelli che egli chiama *accidenti* ovvero le proprietà che possono esserci o non esserci oppure mutare nel tempo senza che la cosa cessi di essere quello che è. Quando dico ad esempio che un certo uomo è bruno dico qualche cosa che non contraddistingue l'uomo in quanto tale. Non necessariamente infatti gli uomini sono bruni. Bruno è perciò in questo caso un carattere meramente accidentale.

§ 10.2. Il giudizio e i predicamenti ultimi (o categorie)

Il giudizio, nella Logica aristotelica, serve a collegare il soggetto alle sue proprietà, o predicati.

Aristotele distingue dieci predicamenti ultimi o **categorie**, che comprendono tutti i tipi di predicati che noi possiamo attribuire ad un soggetto. Il primo rappresenta l'essenza (ci dice che cos'è una certa sostanza), gli altri nove gli accidenti.

Ecco l'elenco delle categorie con annesso un esempio:

ESSENZA – Socrate è un uomo

QUALITÀ – Socrate è bianco di capelli

QUANTITÀ – Socrate è piccolo di statura

RELAZIONE – Socrate è più anziano di Platone

LUOGO – Socrate è in carcere

TEMPO – Socrate morì nel 399 a.C.

SITUAZIONE – Socrate è seduto

ATTIVITÀ – Socrate parla

PASSIVITÀ – Socrate fu accusato di empietà

ABITO (*habitus*, qualità del comportamento) – Socrate è temperante

Qualunque predicato noi attribuiamo ad un soggetto rientra sotto una di queste categorie. Solo la prima però ci dice cos'è veramente il soggetto, la sostanza, di cui discorriamo, ovvero ciò che esso è *necessariamente*.

L'essenza corrisponde evidentemente, sul piano del sapere riflesso, a quella che in natura è la forma della cosa. Noi possiamo dire di conoscere una cosa solo quando ne conosciamo la forma, l'essenza, i caratteri necessari. I semplici accidenti invece non ci forniscono una vera conoscenza della cosa. Non basta sapere che una cosa ha una certa configurazione esterna o un certo colore per sapere che cos'è. Per saper che cos'è occorre saper quale funzione svolge.

Ogni cosa dunque per Aristotele ha dei caratteri necessari e dei caratteri accidentali, contingenti, che, come sappiamo, secondo non interessano alla scienza.

§ 10.3. Approfondimento. Necessità finalistica e necessità matematica

Ma a questo punto è possibile chiedersi: in base a che cosa è possibile distinguere ciò che è necessario (essenziale) da ciò che non lo è? Aristotele sa benissimo che non basta rispondere semplicemente che l'essenziale è ciò che è comune a tutte le cose della stessa specie. Ad esempio, se anche tutti gli uomini esistenti fossero biondi, il carattere biondo resterebbe qualcosa di non essenziale.

#Questo è un punto importante per l'interpretazione di Aristotele.
Pare proprio che la sua distinzione tra essenziale e accidentale si connetta con la sua concezione finalistica: per lui è in rapporto allo scopo, alla finalità, alla funzione che un essere della natura possiede, che si può distinguere ciò che è necessariamente da ciò che non lo è. La scure destinata a tagliare cose molto dure è necessariamente di ferro; egualmente, il sangue è caldo perché deve assicurare il calore animale, dice Aristotele. L'uomo, che per raggiungere il suo scopo ultimo (l'attività razionale) deve poter usare le mani libere dalla funzione di deambulazione, ha necessariamente stazione eretta.

#In definitiva possiamo dire che per Aristotele *sono proprietà necessarie quelle che costituiscono i mezzi per raggiungere i fini propri della specie*. La dottrina della conoscenza di Aristotele si rivela interamente connessa con la sua visione teleologica dell'universo.

L'affermazione che esistono delle proprietà necessarie delle cose consente ad Aristotele di attribuire alla scienza della natura esattamente lo stesso valore della matematica. Sebbene la matematica non sia più al centro della sua attenzione, egli continua a vedere in essa il modello di una scienza assolutamente rigorosa. Anche se in un senso molto diverso da quello della tradizione pitagorico-eleatica, Aristotele si sforza di ritrovare nel mondo un ordine matematico. Egli afferma l'esistenza di strutture logiche comuni alle cose e agli enti matematici: le proprietà (necessarie) delle cose dipendono dalla natura delle cose stesse come le proprietà di una figura geometrica dipendono dalla natura di tale figura. Il calore dipende dalla natura del sangue come l'avere tre angoli dipende dalla natura del triangolo. "... Lo sforzo aristotelico di considerare le parti degli animali alla stregua di soggetti portatori di proprietà, esattamente come gli enti matematici sono portatori di proprietà matematiche – **#osserva Viano** ne *La selva delle somiglianze* – rappresenta il massimo sforzo di sottomettere la natura all'ordine matematico nato nell'Accademia." Dunque, benché nell'opera di Aristotele non ci siano trattazioni specifiche di matematica e di geometria, il rigore matematico è ben presente nella scienza (*episteme) aristotelica.

Questo sforzo di rigore è evidente nella teoria del ragionamento.

§ 10.4. Il ragionamento o sillogismo. Deduzione e induzione.

I principi della logica

Il *ragionamento* in cui concentra il suo interesse Aristotele ha il *rigore dimostrativo* tipico della matematica. Si tratta del ragionamento deduttivo o sillogismo.

"Il sillogismo – dice Aristotele – è un discorso in cui, poste alcune premesse, per il fatto stesso che sono poste, ne deriva una conseguenza diversa dalle premesse senza l'intervento di altre nozioni estranee".

Il sillogismo è sempre costituito da tre proposizioni: la *premessa maggiore*, la *premessa minore*, la *conclusione*.

L'esempio più noto di sillogismo aristotelico è il seguente:

Tutti gli animali sono mortali (premessa maggiore)

L'uomo è un animale (premessa minore)

L'uomo è mortale (conclusione)

Nel sillogismo compaiono tre termini (nel nostro esempio: animale, uomo, mortale). La chiave di volta è il termine *medio* (nel nostro esempio:

animale), che deve comparire in entrambe le premesse. È evidente che il sillogismo consiste nel riportare la specie sotto il suo genere e nell'attribuire alla specie le proprietà che appartengono al genere (è perché l'uomo è animale che gli convengono i caratteri propri degli animali).

Il sillogismo, come abbiamo detto, è un ragionamento deduttivo. In esso infatti si procede dall'universale al particolare. O più esattamente: si procede da livelli più universali (più generali) a livelli meno universali (più specifici, più particolari) fino al caso-limite dell'individuo.

Sorge però spontanea la domanda: come possiamo procurarci le premesse, su cui il sillogismo si poggia? Come si trovano le verità universali che rendono possibile la deduzione delle verità più specifiche?

Aristotele parla di un processo di **induzione** (o **astrazione**, cfr. ↑ § 7) che risale dai casi particolari al generale. Certo, Aristotele non richiedeva affatto un'induzione completa, da *tutti* i casi – che risulterebbe impossibile – perché era convinto che certe connessioni necessarie emergessero anche dalla considerazione di pochi casi. Non occorre, ad esempio, esaminare tutti gli uomini per affermare che hanno stazione eretta, perché questo è *connesso necessariamente con la loro natura*.

L'intelletto è proprio la capacità di comprendere, con una visione sintetica, le funzioni strutturali necessarie degli esseri sensibili. Non è necessario che io constati che tutti i cervi maschi hanno le corna per capire che esse sono per loro un necessario organo di offesa e difesa, e sono quindi una loro caratteristica universale.

Aristotele va alla ricerca di connessioni necessarie, di funzioni essenziali, perché la natura per lui segue delle *norme stabili*. Per lui vale l'assioma che *la natura non fa nulla inutilmente*. Alcuni casi particolari ci offrono indizi, che, supponendo che la natura sia un insieme di fenomeni ordinato da norme stabili, ci permettono di arrivare all'universale.

Inoltre l'individuazione dell'universale è facilitata dall'uso della *dialettica*, cioè dalla critica delle ipotesi possibili per spiegare un dato fenomeno. Secondo il metodo socratico, si trarranno le conseguenze da ogni ipotesi e si potranno scartare quelle che portano a conseguenze assurde. In tal modo il campo sarà sgombrato dai falsi universali per facilitare l'individuazione del vero universale.

Il processo induttivo ci permette (per astrazione dai casi particolari) di individuare le qualità essenziali di determinate specie, fornendoci alcune delle premesse universali necessarie per la nostra deduzione sillogistica. Ma

altre verità universali sono costituite dalle *definizioni fondamentali* e dagli *assiomi* più generali delle diverse scienze. Esse non sono dimostrabili, ma appaiono al nostro intelletto come *intuitivamente evidenti*.

Aristotele ha tentato anche di stabilire i **principi evidenti** più generali su cui poggia l'intera attività conoscitiva. Dal suo *Organon* sono stati ricavati quelli che sono poi restati per il pensiero occidentale i principi fondamentali del discorso: il **principio di identità** (A è A), il **principio di non contraddizione** (A non è Non-A), il **principio del terzo escluso** (A o è B o è Non-B). Come gli assiomi della geometria, anche questi principi non sono frutto dell'induzione, né sono deducibili da altro: essi sono evidenti, cioè derivano da una sorta di intuizione della nostra mente –chiamata dalla filosofia successiva *intuizione intellettuale*.

Il primo di questi principi non si trova espresso in modo esplicito nelle opere di Aristotele. Il principio di non contraddizione invece viene da lui espresso in questo modo: “È impossibile che la stessa proprietà si addica o non si addica allo stesso oggetto nello stesso senso... Questo principio è il più certo fra tutti. Infatti è impossibile supporre che una stessa cosa sia e non sia... Perciò tutti quelli che eseguono dimostrazioni si riferiscono a questa certezza.”

Il principio del terzo escluso viene anch'esso espresso in modo chiaro ed esplicito: “Data un'affermazione ed una negazione di uno stesso giudizio una di esse è vera, l'altra è falsa.

Aristotele non si accontenta, per il principio di contraddizione, di fondarlo sulla sua evidenza intuitiva. Egli prova a fondarlo per via *dialettica*, cioè confutando le tesi ad essi contrarie. Afferma infatti che chiunque si provi, ragionando, a negarlo, così facendo continua a farne uso: esso ricompare continuamente in qualunque discorso.

SCHEDA 4 – La scala naturæ

La “*scala naturæ*” è la gerarchia di complessità che va dal più semplice degli esseri naturali (i quattro elementi allo stato puro) al più organizzato e complesso (l'uomo come essere razionale). I filosofi e gli studiosi di scienze naturali ne hanno trovato in Aristotele un'elaborazione esemplare. La sua idea di fondo è che la natura non fa salti (*natura non facit saltus*, come si dirà in latino) e che le differenze di complessità tra un essere ed un altro sono graduali.

1. *Il concetto di scala naturæ e la sua importanza per la cultura occidentale*
Abbiamo visto che la logica di Aristotele pare soprattutto collegata al suo lavoro di classificazione delle specie viventi secondo un ordine gerarchico dal più semplice al più complesso, e che pare rifletterne le tipiche esigenze. I quattro elementi empedoclei allo stato puro sono la realtà più semplice pos-

sibile. I minerali derivano dalla mescolanza degli elementi, e hanno in sé in diverse dosi le caratteristiche degli elementi. La materia dei vegetali sono i minerali stessi, mentre gli animali si nutrono dei vegetali e sono assai più complessi di questi ultimi. Essi vanno da quelli, semplicissimi, che nascono per generazione spontanea ai mammiferi. L'uomo sintetizza in sé le qualità degli esseri precedenti e vi aggiunge la ragione.

Ma quella della *scala naturæ* è un'idea più antica di Aristotele. Essa era già in Platone e forse in Democrito. Tuttavia Aristotele ne diede una versione esemplare, che fu ripresa dalla filosofia cristiana medievale, fino ad arrivare alle soglie della modernità.

La Figura 1 mostra in modo dettagliato una parte della *scala naturæ* di Aristotele: la classificazione degli esseri viventi dai più semplici (i microrganismi che secondo Aristotele nascono per generazione spontanea) all'uomo. La figura 2 mostra invece il quadro generale della “*scala naturæ*” nella versione medievale cristiana, in cui, al disopra degli esseri naturali, è posto Dio. Qui è evidente, più che una gerarchia di complessità, una gerarchia di valore tra gli esseri. Gli esseri inferiori, dai minerali agli animali, sono stati messi dalla provvidenza al servizio dell'uomo, mentre quest'ultimo è posto al servizio di Dio, di cui può cantare le lodi.

VIVIPARI	1 - Uomo	LIVELLO DI PERFEZIONE DISCENDENTE
	2 - Quadrupedi pelosi (mammiferi terrestri)	
	3 - Cetacei (mammiferi marini)	
OVIPARI	4 - Uccelli	
	5 - Quadrupedi scagliosi e apodi (rettili e anfibi)	
	6 - Pesci	
	senza sangue	
	7 - Malachi (Cefalopodi, seppie, polpi ecc.)	
	8 - Malacostrachi (crostacei)	
VERMIPARI	9 - Insetti	
PRODOTTI DA FANGHI GENERATIVI, PER GEMMAZIONE O GENERAZIONE SPONTANEA	10 - Ostracodermi (molluschi diversi dai cefalopodi, chioccioline, bivalvi ecc.)	
PRODOTTI DA GENERAZIONE SPONTANEA	11 - Zoofiti (coralli)	

▲ Fig. 1. *Scala Naturæ* degli esseri viventi secondo Aristotele.



▲ Fig. 2. *Scala naturæ* medievale cristiana.

2. Gerarchia e continuità negli esseri naturali secondo Aristotele

Consideriamo ora più da vicino Aristotele. Le specie animali a lui paiono ad Aristotele ordinate in una scala ascendente che va, senza soluzione di continuità, dalle più semplici alle più complesse. Persino tra esseri animati e inanimati, nota Aristotele, il passaggio è così graduale che è difficile stabilire dove è il confine. La natura, egli dice, passa per gradi così impercettibili dagli esseri inanimati agli animali, che tale continuità rende impossibile scorgere il confine tra i due campi e decidere a quale di essi appartenga la zona intermedia. Infatti “a proposito di certi esseri che vivono nel mare” Aristotele si domanda se si tratti di animali oppure di piante, “giacché stanno attaccati alla roccia, e molti di loro periscono se li si sradica”. Poi, per quel che riguarda le facoltà percettive, “in alcuni di essi non ce n’è neppure un segno, in altri sono presenti in modo indistinto”.

È molto interessante notare come Aristotele veda una continuità anche tra gli animali e l’uomo. Nelle *Ricerche sugli animali* Aristotele sostiene la possibilità di comparare l’uomo con gli altri animali e la legittimità di ricercare anche nelle specie inferiori traccia di quelle superiori, uomo compreso.

È presente anche nella maggior parte “traccia di quelle modalità psichiche che nell’uomo sono più manifestamente differenziate. In effetti mansuetudine e selvatichezza, mitezza e aggressività, coraggio e viltà, paura e sicurezza, impetuosità e furberia, e una certa comprensione intellettuale, presentano in molti animali delle similarità con l’uomo...” Ciò risulta chiarissimo, dice Aristotele, dall’osservazione dell’età infantile. Nei bambini è dato scorgere come delle tracce e dei germi di quelli che diventeranno in futuro i tratti del loro carattere, benché la loro anima in questo periodo si può dire che non differisca affatto da quella delle bestie; dunque non c’è nulla di assurdo se i caratteri psichici degli animali sono ora identici ora prossimi ora analoghi a quelli dell’uomo.

È bene sottolineare che Aristotele non vede affatto nella progressività della serie degli animali la prova di una evoluzione avvenuta nelle specie viventi. Per lui la grande scala degli esseri è una scala immobile. Egli non pensa assolutamente che le specie superiori siano derivate da quelle inferiori. La dottrina della fissità delle specie è indissolubilmente legata alla sua dottrina delle forme eterne e immutabili. Piuttosto vale per lui il principio, che sarà a lungo accettato dalla biologia, secondo cui la natura non fa salti (natura non facit saltus). La totale appartenenza dell’uomo al mondo naturale non è messa in dubbio da Aristotele, il quale tuttavia riconosce l’enorme distanza che separa l’uomo dalle scimmie, che pur gli assomigliano così tanto da destare in noi inquietudine e stupore.

È nell’uso della ragione naturalmente che Aristotele indica la differenza essenziale fra l’uomo e gli animali. L’uso della ragione è quella che consente all’uomo di imboccare la via del raffinamento delle facoltà intellettuali fino a vedere nell’attività di pensiero un fine in se stesso.

Nella natura biologica dell’uomo è dunque iscritta la possibilità di un percorso che l’individuo potrà percorrere in misura minore o maggiore. Sviluppando le doti migliori e più esclusive della sua specie, l’uomo potrà pervenire a una condizione vicina a quella del divino, raggiungendo in essa la felicità.

Come possiamo immaginare, Aristotele esclude da questo percorso la donna, alla quale non è dato di pervenire alla realizzazione completa della forma umana. Vi esclude naturalmente anche gli schiavi e i “barbari”. Ma di questo non dobbiamo stupirci più che tanto.

§ 11. Le scienze pratiche: l’etica

Nel nostro linguaggio “pratica” è una parola che non scalda la fantasia. Per Aristotele invece la praxis è l’attività degna dell’uomo libero, normalmente svolta con altri uomini liberi. Che tipo di sapere è quello delle scienze pratiche?

§ 11.1. Scienze teoretiche, scienze pratiche, scienze poietiche

Abbiamo già visto nel § 1 che le scienze teoretiche si occupano di ciò che è necessario e quelle pratiche di ciò che è contingente - cioè del campo in cui vige l’imprevedibile facoltà umana della decisione.

Aristotele distingue poi anche tra *scienze pratiche* e scienze (o arti) *poietiche*. La *praxis* è un tipo di azione umana che ha il suo fine in se stessa, nel libero agire dell’agente. L’agire, fine a se stesso, serve dunque solo a chi agisce per realizzare se stesso come soggetto individuale o collettivo, e non è mezzo

per produrre (*poiein*) un oggetto, una cosa esterna. L'azione politica, l'azione educativa, lo stare insieme degli amici, le feste civiche, la discussione conviviale, ma anche il conflitto civile o militare che unisce il soggetto politico collettivo contro i nemici, sono, nel mondo della *polis*, altrettanti esempi di *praxis*. Sono *poiesis* invece tanto le arti che producono oggetti materiali (per esempio, una sedia, una nave, una casa) quanto quelle che producono oggetti non propriamente materiali (p. es. una legge, un discorso o una poesia – e questo termine italiano deriva proprio da *poiesis*).

Nelle scienze pratiche, dunque, la conoscenza non avviene per universali, perché la volontà umana individuale è contingente, e il sapere è una questione di prudenza, di giusto mezzo, di “previsione probabile”. Per prevedere in modo abbastanza soddisfacente, bisogna considerare, caso per caso, gli estremi tra cui possono muoversi le volontà individuali. È qui che serve la conoscenza – non rigorosa – dell'individuale, irrilevante nelle scienze teoretiche.

#Hannah Arendt ha osservato che, per il pensiero politico greco in generale, Aristotele incluso, la *praxis* implica l'uso pubblico della ragione e della facoltà di deliberare. La *praxis* non è mai attività solitaria e muta, ma è interazione e discussione. Lo stesso Aristotele poi afferma che l'uomo è per sua natura un animale politico e che solo le belve e gli dei possono vivere isolati. Essere un animale politico, o *zòon politikòn*, è la stessa cosa di essere uno *zòon lògon èchon*, o animale razionale. Ma, nota la

Harendt, questo equivale a animale dotato della parola, una facoltà eminentemente sociale (*logon èchon* = alla lettera “avente il *logos*”; sul significato sociale della facoltà della parola cfr. ↓ § 12).

Le scienze pratiche studiate da Aristotele sono la *politica* e l'*etica* (e la seconda, come si è detto, è un'articolazione della prima). Le scienze o arti poetiche da lui considerate sono la *poetica* (*poietikè*, appunto), che dà le regole per produrre opere d'arte letterarie, e la *retorica*, che dà le regole per produrre discorsi. Nella sua enciclopedia del sapere non c'è spazio per le scienze in cui l'oggetto prodotto sia materiale. Si tratta di quelle che erano chiamate dagli antichi “arti meccaniche”, e di esse facevano parte anche la scultura e la pittura.

Queste distinzioni di Aristotele **#sembrano legate** al pregiudizio greco contro il lavoro manuale. In effetti Aristotele riporta spesso e volentieri l'“opinione dei più” o “dei più saggi”, e apertamente si fa portavoce del senso comune dei greci, o meglio dei greci maschi, liberi, bempensanti e benestanti. Non è strano quindi che non prenda in considerazione le arti meccaniche.

§ 11.2. Felicità e virtù

Ciò detto, la sua etica e la sua politica non sembrano invece avere quello stile elevato ed esclusivo, e mancano di quel gusto per il paradosso, per l'anticonformismo e per l'eroismo – che erano invece caratteristici di Platone. Inoltre, in esse non si danno *dimostrazioni* – proprie invece della matematica (che è per Platone il modello del sapere). Viceversa, la felicità privata e pubblica possono essere conseguite grazie alla lunga esperienza, al senso della misura e dell'equilibrio, all'autorevolezza e alla familiarità con la tradizione, che sono il patrimonio degli anziani e dei saggi. La matematica e la geometria possono essere apprese a tavolino dai giovani, ma non l'etica e la politica.

Dice esplicitamente Aristotele che il giovane non è un discepolo adatto della scienza politica, dato che è inesperto della vita pratica. “Inoltre, essendo incline alle passioni, ascolterà invano e inutilmente, poiché lo scopo della politica non è la teoria, ma l'azione”. Evidentemente per lui i giovani sono adatti alla teoria pura, ma mancano della saggezza e dell'equilibrio necessari per l'azione nella polis. E aggiunge: “Non v'è alcuna differenza s'egli è giovane d'età oppure di carattere... Per tali persone la conoscenza è inutile, come pure a chi è intemperante”. Invece la conoscenza degli argomenti della scienza politica “sarebbe assai giovevole per coloro che regolano i loro desideri e le loro azioni razionalmente” (*Etica nicomachea*, 1095 a 2-11).

#Come si vede in questo passo, per Aristotele non basta capire un principio morale in teoria per riuscire a metterlo in pratica. Per lui, sapere teorico e virtù, scienza e saggezza, non coincidono perfettamente, come invece sostenevano (anche se con sfumature molto differenti) i sofisti, Socrate e Platone. Per Aristotele la virtù etica e la saggezza pratica (*phronesis*) non si identificano esattamente con il sapere teorico, né derivano direttamente da esso.

La virtù è invece un costume, un “*habitus*”, un'abitudine acquisita ad agire bene. Questa acquisizione richiede tempo e sforzo (cioè un lungo processo educativo), come pure conoscenza di ciò che è bene. L'educazione alle diverse virtù etiche non è dunque solo un processo di apprendimento teorico, ma un processo di educazione complessiva, in cui si impara a dominare le passioni seguendo l'esempio di chi è già virtuoso. Aristotele si differenzia dunque dall'idea socratica secondo cui la virtù è insegnabile e coincide con la conoscenza.

**PRATICA PER ARISTOTELE
E PRATICA PER IL LINGUAGGIO COMUNE**
I termini *prassi* e *pratica*, pur derivando dal greco, possono portare a dei gravi fraintendimenti nella comprensione di Aristotele (sono degli autentici *false friends*). La *praxis* (la prassi) è l'agire dell'uomo libero, che decide da sé i fini della sua azione, ma sempre in relazione con quella degli altri uomini liberi: è un agire essenzialmente interno alla comunità della polis. La filosofia pratica è la teoria (o scienza, ma non in senso stretto) che si occupa della *praxis*. Essa comprende in primo luogo l'etica, cioè la teoria dei buoni costumi, o del buon comportamento, che corrisponde in termini moderni alla morale. Il fine dello studio dell'etica è il vivere bene, la felicità. In secondo luogo comprende la politica, la teoria della polis, l'ambito in cui il comportamento degli individui liberi deve svolgersi. La politica non è meno importante dell'etica ai fini del vivere bene. Quanto al senso del termine “pratica” nell'uso, esso è più vicino a ciò che Aristotele chiamava “*poiesis*”, attività priva di basi teoriche, il cui fine non è liberamente determinato, ma subordinato alle necessità quotidiane.

Come le virtù sono abitudini acquisite, così la *felicità* (o eudaimonia - l'avere un buon demone, un buono stato di coscienza) è una nostra condizione, un nostro modo di essere, che è prodotto dall'esercizio della virtù. La felicità, il *viver bene*, è lo scopo razionale della vita di ogni uomo, e il conseguimento di tale scopo non può essere giudicato sulla base di un singolo momento, ma della vita nel suo complesso. Esso dipende certamente dalla virtù, ma anche dalla **fortuna**.

Ma abbiamo diritto ad aspirare prima di tutto alla nostra personale felicità? Nel mondo moderno è abbastanza diffusa l'idea che il dovere verso gli altri possa entrare facilmente in contrasto con la felicità del singolo, e che il bene pubblico e il bene privato molto spesso non coincidano. Non era così per Aristotele e, in genere, per la "ragione politica" dei greci: *la felicità pubblica e la felicità privata erano sentite come fortemente collegate. Il senso dell'amicizia e il senso dell'onore, del pubblico decoro, sono per Aristotele tra le massime virtù etiche, ma al tempo stesso cause primarie della felicità*. C'è piena coincidenza, almeno per il saggio, per chi non si lascia dominare dalle passioni, tra l'amore di sé e l'amore per i propri amici. "Amando l'amico si ama il proprio bene; infatti la persona buona quando diviene amica, diventa un bene per colui al quale è amica". In sostanza entrambi, amando il proprio bene, amano e promuovono anche il bene dell'amico. Così "ciascuno dei due ... rende un ricambio equo". Ma "ciò accade soprattutto nell'amicizia dei buoni" (op. cit., II57b, 34-35).

Non si tratta, come si vede, di amare il prossimo (il genere umano in universale) ma di amare i *buoni*, nel senso, tipicamente greco, delle *persone che valgono*, di amare coloro con cui è possibile uno scambio di esperienze piacevoli e intelligenti.

Il *senso dell'onore*, poi, ci mette in rapporto con l'intera comunità cui apparteniamo (di nuovo non con l'umanità in astratto). La nostra felicità dipende dunque dalla stima degli altri e più esattamente dalla stima dei buoni e dei saggi della nostra comunità. Poiché tale stima dipende dalle nostre virtù, le nostre virtù etiche e civiche sono di solito causa della nostra felicità, se la cattiva fortuna - malattie, disgrazie, guerre ecc. - non interferisce troppo.

§ 11.3. La vita buona e i generi di vita

Non abbiamo però ancora indicato in che cosa consista esattamente il "*vivere bene*", la felicità, per Aristotele. Egli riporta e discute tre fondamentali opinioni sulla felicità: essa consisterebbe nella "*vita dedicata ai piaceri*", nella "*vita politica*" oppure nella "*vita teoretica*". Il filosofo scarta la prima ipotesi, anche se non ripete certo gli argomenti platonici del corpo "tomba dell'anima" e della caduta nel mondo inferiore a causa dell'anima del desi-

derio (anima "concupiscibile"). Il piacere sensibile per Aristotele in sé non è affatto un male né, tanto meno, una specie di peccato. Esso, però, non deve essere considerato come obiettivo principale, immediato ed esclusivo. Esso infatti è fonte di desiderio illimitato (cfr. già Platone nella *Repubblica*). "Illimitatezza", mancanza di misura, di equilibrio, sono appunto le cause dell'infelicità a cui va incontro chi si dedica a questo genere di vita.

Superiore e più felice sarà invece chi si dedica alla "vita politica", fondata sull'amicizia, sull'onore e sul decoro, sulla solidarietà tra i buoni e i saggi. "L'uomo virtuoso ... compie molte azioni per gli amici e per la patria, e, se deve, sacrifica la vita; ed egli lascerà le ricchezze, gli onori e i beni ... per procurarsi il **decoro**." #*Ma non ci pare che* Aristotele proponga un ideale ingenuo di altruismo. Per lui e per l'uomo greco classico il decoro, cioè l'approvazione da parte dei buoni, è una condizione della vita buona. E l'uomo virtuoso, per essere felice, "sceglierebbe di godere fortemente per poco tempo piuttosto che scarsamente per molto tempo, e di vivere egregiamente un solo anno piuttosto che vivere ignobilmente per molti anni, e di compiere una sola azione bella e grande piuttosto che molte e piccole". La sopravvivenza, la nuda vita, non è la cosa in sé più desiderabile. Ciò che conta è la **vita buona**. Dice Aristotele di quelli che sacrificano la vita: "essi scelgono per sé un grande decoro. Ed essi darebbero le loro ricchezze, affinché gli amici ne ricevano di più, e agli amici ne derivano ricchezze e a loro *decoro*; essi così attribuiscono a sé *il bene più grande*" (op. cit. II69a, 17-28).

LE VIRTÙ ETICHE. Aristotele distingue due livelli di virtù. Chama "virtù etiche" quelle del primo livello: esse consistono nella capacità di agire secondo la *giusta misura*, secondo il **giusto mezzo** fra due estremi viziosi, cioè conformi a due passioni opposte, a due opposti desideri smodati. Per es., la *magnanimità* (il coraggio) è il giusto mezzo tra la pusillanimità e la superbia; la *mansuetudine* (la calma serena) è il giusto mezzo tra l'iracundia e la flemma; la *generosità* (con gli amici) è il giusto mezzo fra l'avarizia e la prodigalità; la *magnificenza* (in particolare nel caso del possidente chiamato a sostenere una spesa per la comunità, o *litourghia*: allestire una trireme da guerra, uno spettacolo tragico ecc.) è il giusto mezzo tra la meschinità (di chi non è veramente solidale con i cittadini e cerca di spendere il meno possibile) e la volgarità e lo spreco esibizionistico ecc.

La *giustizia*, la virtù politica in senso stretto, è per Aristotele la più alta delle virtù etiche. Anch'essa riposa sul senso della misura. In particolare, la "giustizia distributiva" è quel senso della proporzione per cui si è capaci di attribuire a ciascuno cariche, ricchezze, onori ecc., secondo i suoi *meriti*. La "giustizia regolatrice" (detta anche "commutativa") invece non serve a ripartire tra i singoli qualcosa che appartiene alla comunità, ma a *rendere a ciascuno* il suo, nel caso in cui qualcuno sia stato danneggiato da qualcun altro. L'attribuzione qui non avverrà secondo una proporzione geometrica (in proporzione ai meriti), ma secondo una proporzione aritmetica (la perdita arrecata deve essere rimborsata con un vantaggio equivalente).

§ 11.4. Le virtù proprie dell'intelletto

Tuttavia per Aristotele la vita politica non è la forma di vita più alta e, e le virtù etiche non sono le virtù più elevate. L'*autosufficienza*, il non dipendere da nessuno, è per Aristotele il massimo della perfezione e della felicità. Di primo acchito, sembra trattarsi di qualcosa di irraggiungibile per l'uomo: egli dice che solo le fiere e gli dei non vivono in comunità, bensì in solitudine. Ma nella parte finale dell'*Etica nicomachea* Aristotele **#sembra** riprendere ancora una volta un tema platonico; egli afferma infatti che la natura umana è qualcosa di misto, di composito (*to syntheton*): in essa c'è anche qualcosa di *divino*. Su questa base è possibile tentare di accedere alla vita contemplativa (o teoretica), che è la più alta felicità. Se nella vita politica l'uomo realizza la sua natura di *essere sociale razionale* (dotato di linguaggio e di facoltà deliberativa), in quest'altro modello di vita esso cerca di realizzare, al di sopra degli affari ordinari della società, la sua natura propriamente intellettuale, teorica, per elevarsi alla pura contemplazione di ciò che è universale, necessario ed eterno. Le supreme virtù saranno dunque quelle *dianoetiche* (*dianoia* = mente, intelletto), culminanti nella sapienza (*sophia*), che porta ad una beatitudine quasi divina.

In sintesi, la felicità consiste nella realizzazione della nostra natura o essenza, nella realizzazione effettiva di un fine che la natura ci assegna, ma che potrebbe anche non realizzarsi: il nostro sforzo, la nostra saggezza e la fortuna sono per questo fattori indispensabili. Ancora più impegnativo e difficile sarà dunque raggiungere la felicità suprema, che consiste nel realizzare la parte divina della nostra natura.

#Proviamo a collocare ora la concezione etica di Aristotele nella cultura e nel costume del suo tempo. Tanto la sua concezione della *praxis*, quanto la sua concezione delle virtù dianoetiche riflettono un tipico atteggiamento greco, quello dell'alta considerazione della *scholè*, e cioè il tempo che ciascuno dedica a se stesso e agli amici, per coltivarsi e rendersi migliori, senza fini di lucro e senza preoccupazioni per il proprio patrimonio. Si tratta dell'*otium* dei latini, che è appunto il contrario del *neg-otium*, da cui appunto l'italiano "negozio", inteso come commercio, attività che ha come fine il guadagno monetario. Business. Come si vede, l'aspirazione principale dell'uomo libero greco e romano è nettamente diversa dall'aspirazione moderna e postmoderna al guadagno illimitato. Come abbiamo detto, Aristotele interpreta il senso comune del suo tempo e del suo ambiente e se ne fa interprete. Certo, l'esercizio della pura sapienza è un tipo particolare di *scholè*, fortemente individualistico ed elitario rispetto alla "ragione politica" che aveva dominato nel periodo precedente. Le grandi monarchie della nuova epoca porteranno al declino della *praxis* politica, che prima era possibile per un numero relativamente grande di cittadini, mentre l'*otium* filosofico e scientifico proposto da Aristotele sarà appannaggio di un gruppo ristretto di privilegiati e di raffinati.

ARISTOTELE E PLATONE. Per concludere, è utile confrontare Aristotele col suo maestro. In Platone c'era un chiaro rapporto tra la sua visione metafisica e fisica (il mondo delle idee e il cosmo fisico formato dal demiurgo) e la sua visione etico-politica: l'uomo ha un posto preciso nella polis, nella natura e nell'insieme della realtà. Da ciò derivava un compito da svolgere: risalire verso la realtà ideale attraverso la disciplina delle passioni e l'esercizio dell'intelletto.

Più complicata è la posizione di Aristotele: anche per lui l'uomo occupa il posto più elevato sulla terra, la sua parte più nobile è quella razionale e l'esercizio dell'intelletto per lui coincide con la vera felicità, con l'autorealizzazione più alta. Ma non tutti gli uomini sono in grado di realizzarla pienamente: le donne hanno facoltà inferiori a quelle dei maschi, vi sono persone che sono schiave per natura, e anche i barbari per lui sono inferiori ai greci. E, anche per chi è umano a pieno titolo, questa autorealizzazione ha diversi gradi (uomo dedito ai piaceri, cittadino libero, intellettuale puro) e dipende da una varietà di fattori, in gran parte casuali. Per questo la filosofia morale e politica di Aristotele non fa parte del campo della necessità scientifica, ma di quello della possibilità, della contingenza.

Scheda 5 – L'amicizia: i rapporti tra uomini liberi per una vita buona (di Giuseppe Bailone)

Se Platone è il filosofo dell'amore, Aristotele è quello dell'amicizia. Si consideri che egli dedica due libri dei dieci dell'*Etica Nicomachea* a questo rapporto umano, mentre dedica un solo libro alla fondamentale virtù della giustizia (che era il tema della *Repubblica* di Platone).

Mentre l'amore platonico spingeva verso l'alto, verso la giustizia ("le belle leggi") e il mondo delle idee, l'amicizia riguarda il nostro privato quotidiano, ed è molto importante nella buona e nella cattiva sorte, a qualsiasi età e in qualsiasi condizione.

L'amicizia infatti per Aristotele "è una virtù o è accompagnata da virtù ed è assolutamente necessaria alla vita". Secondo lui nessuno sceglierebbe di vivere senza amici, anche se fosse provvisto in abbondanza di tutti gli altri beni. Egli nota che secondo l'opinione comune sono proprio i ricchi e i detentori di cariche e di poteri ad avere il più grande bisogno di amici. Infatti come potrebbero salvaguardare la loro posizione se non avessero degli amici? E inoltre "quale utilità avrebbe una simile prosperità, se fosse loro tolta quella possibilità di beneficiare che si esercita soprattutto, e con molta lode, nei riguardi degli amici?" E anche nella povertà e nelle disgrazie gli uomini pensano che l'unico rifugio siano gli amici. L'amicizia poi aiuta i giovani a non commettere errori, i vecchi a trovare assistenza ed infine coloro che sono nel fiore degli anni a compiere azioni moralmente belle.¹

Nella vita pubblica l'amicizia non solo è indispensabile perché una società sussista, ma è un valore in sé, superiore perfino alla giustizia: sembra che sia l'amicizia, dice Aristotele, a tenere insieme le città, ed i legislatori si preoccupano più di essa che della giustizia: infatti la concordia sembra essere qualcosa di simile all'amicizia.²

Aristotele chiama *omònoia*, concordia, *l'amicizia tra concittadini* (è letteralmente l'eguaglianza tra le menti, gli intelletti – nous). La distingue dall'*omo-*

¹ Libro VIII, 1, 1155a, 1-16.

² Libro VIII, 1, 1155a, 23-30.

dossia, l'aver identità di opinioni, che può esserci anche tra uomini che non si conoscono e su questioni irrilevanti ai fini della convivenza politica. La intende come armonia degli atteggiamenti pratici e accordo sulle cose più importanti per tutte le parti della città, per esempio, sul carattere elettivo delle cariche o su un'alleanza con altre città.

Tre sono per lui i *motivi dell'amicizia: l'utilità, il piacere ed il bene*.

L'amicizia motivata solo dall'utilità è la più bassa e la più fragile: dura quanto il bisogno da una parte e la disponibilità a donare dall'altra.

Quando all'utile si aggiunge il piacere della compagnia, si sale ad un livello più alto, l'amicizia dura di più (la piacevolezza di una persona è meno occasionale della sua utilità), ma resta legata a fattori mutevoli.

Solo il bene può motivare un'amicizia stabile e ben fondata, capace anche di comprendere ragioni di utilità e di piacere. L'amico dunque vuole il bene dell'amico. Gli uomini virtuosi, però, sono pochi e, quindi, l'amicizia vera e profonda è rara.

L'amicizia si distingue dall'amore cui assomiglia.

L'amore è un' *affezione*, implica eccitazione e desiderio, estranei all'amicizia, che è un *abito* (un atteggiamento radicato) ed implica una scelta. Dice infatti il filosofo che la volontà d'amicizia sorge in fretta, ma non così l'amicizia.¹ L'amicizia è stabile fra persone simili dal punto di vista della virtù. *L'amicizia è tendenzialmente tra pari*. Non ci può essere amicizia tra uomini e dei: la distanza è troppa. Le disuguaglianze tra uomini non impediscono l'amicizia se si trova un correttivo nel principio di proporzionalità. Si può così avere amicizia tra genitori e figli, tra superiori ed inferiori, purché chi vale di più sia amato di più. Non ci può essere amicizia né giustizia verso esseri inferiori, quando tra chi governa e chi è governato non c'è nulla *in comune*.

Aristotele fa gli esempi dei rapporti tra artigiano e strumento, tra anima e corpo, tra padrone e schiavo. Egli dice infatti che verso esseri inanimati, non è possibile né amicizia né giustizia. Ma neppure verso un cavallo o un bue, né verso uno schiavo *in quanto schiavo*. Non c'è niente *in comune* tra padrone e schiavo *in quanto lo schiavo è uno strumento animato, e lo strumento è uno schiavo inanimato*. Ma "si potrà avere anche un rapporto di amicizia con uno schiavo nella misura in cui questi è un uomo" [ndr: questa osservazione si capirà meglio leggendo la scheda successiva]

Nello stesso luogo Aristotele osserva anche che nelle tirannidi le amicizie e la giustizia sono possibili solo in scarsa misura, "mentre nelle democrazie sono

¹ Libro VIII, 3, 1156b, 31-32.

possibili in misura maggiore, perché tra coloro che sono uguali sono molte le cose in comune".¹

Aristotele vede analogie tra strutture politiche e rapporti di amicizia:

- l'autorità del padre nei confronti dei figli è di tipo monarchico, "perché il padre ha cura dei figli";
- quella del padrone nei confronti degli schiavi è di tipo tirannico, "perché in essa si fa solo l'interesse del padrone";
- quella del marito sulla moglie è di tipo aristocratico, se è lui a comandare in base al proprio merito; è di tipo oligarchico quando è la moglie a comandare perché ricca ereditiera;
- nelle famiglie in cui ognuno fa quello che vuole si hanno rapporti di tipo democratico.

La maggior parte degli uomini preferisce essere amata piuttosto che amare (e questo fa la fortuna degli adulatori), ed è mossa dal desiderio di essere onorata e dalla speranza di essere aiutata nel momento del bisogno. Ma l'amicizia sta più nell'amare che nell'essere amati.

La radice profonda dell'amicizia sta nell'amore che si prova per se stessi, in quella che Aristotele chiama *philautia*, consistente nel volere per sé sempre il bene autentico. *L'uomo virtuoso sta bene con se stesso*, ricorda con piacere il proprio passato, perché non ha nulla di cui vergognarsi, e aspetta con serenità il futuro, dedicandosi essenzialmente all'esercizio del pensiero e alla pratica della virtù. *E l'amicizia è l'estensione ad altri di questo amore che l'uomo virtuoso prova per sé, in una continua comunione di vita tesa al vivere bene*.

Questa continua comunione di vita può cessare se uno degli amici resta troppo indietro nell'evoluzione spirituale. Se, invece, si tratta solo di un cedimento, il suo amico può aiutarlo a correggersi e a rimettersi in cammino verso la *vita buona*.

Si cerca e si ama nell'amico quel che si apprezza e si ama in se stessi: meno si è virtuosi e più l'amore di sé si avvicina all'egoismo e la ricerca dell'amicizia scende nelle sue motivazioni al piacevole e all'utile. Tuttavia, non è possibile passare la vita insieme se non si è piacevoli e se non si gode delle stesse cose.²

La vera amicizia è quella con i buoni: i malvagi non hanno stabilità, perché non rimangono simili nemmeno a se stessi - sono amici per poco tempo, fin quando godono della malvagità gli uni degli altri.³ I malvagi cercano persone

¹ Libro VIII, 11, 1161b, 3-10.

² Libro VIII, 5, 1157b, 10-24.

³ Libro VIII, 8, 1159b, 8-11.

con cui passare il loro tempo, ma fuggono se stessi, giacché si ricordano delle loro molte cattive azioni, anzi prevedono che ne commetteranno di altre simili, se rimangono soli con se stessi, ma se ne dimenticano in compagnia di altri. Non avendo nulla di amabile, non provano alcun sentimento amorevole verso se stessi. Aristotele così conclude: i malvagi “non provano gioie e dolori in unità con se stessi, perché nella loro anima c'è la guerra civile”.¹

L'amicizia in senso proprio è selettiva. Non come l'amore esclusivo, ma, ad ogni modo, essendo tendenza a vivere insieme, non può aprirsi a troppi rapporti, come succede invece nell'amicizia politica, nella concordia cittadina. Anche l'uomo felice ha bisogno di amici. Non tanto di amici utili e piacevoli, ma di amici virtuosi cui donare del suo e con cui vivere in intimità l'inesauribile attività del pensiero e la ricerca della *vita buona*. L'amicizia ci fa godere per i beni dei nostri amici e ci rende più consapevoli dei nostri beni. Infatti “esistere significa sentire e pensare”, e “aver coscienza di esistere è piacevole per se stesso”; “se la vita è desiderabile, lo è soprattutto per gli uomini buoni”, perché “esistere è desiderabile per il fatto che si ha coscienza di essere buoni”.² Sentirsi vivi e virtuosi è piacevole. *L'amico è un altro in cui ci riconosciamo*: vedere il suo vivere virtuoso è piacevole e facilita la coscienza di noi stessi. Ma, dice Aristotele, il conoscere se stessi è la cosa più difficile e la più piacevole. “Come quando vogliamo vedere la nostra faccia, la vediamo guardandoci allo specchio, così quando vogliamo conoscere noi stessi, possiamo conoscerci guardando nell'amico” che è “un altro noi stessi”. In conclusione “l'uomo libero ha bisogno dell'amicizia per conoscere se stesso”.³ L'uomo virtuoso aristotelico non è un solitario: “È assurdo fare dell'uomo felice un solitario: nessuno infatti sceglierebbe di possedere tutti i beni a costo di goderne da solo”.⁴

SCHEDA 6 – La famiglia: moglie, figli e schiavi (di Giuseppe Bailone)

☛ *confronta con Scheda 22 “Schiavitù in Grecia” di POLIS.*

L'interesse etico di Platone nella *Repubblica* è concentrato sullo Stato. Gli accoppiamenti sono programmati dai governanti filosofi e l'educazione avviene sotto la loro direzione. Aristotele, pur considerando lo Stato e la vita comuni-

¹ Libro IX, 4, 1166b, 14-20.

² Libro IX, 9, 1170b.

³ *Grande Etica* II, 15, 6-8.

⁴ Libro IX, 9, 1169b, 16-17.

taria della polis come il quadro permanente della vita degli uomini liberi, ritiene che tra lo Stato e l'individuo ci siano delle forme di socialità intermedie. Una è l'amicizia, soprattutto tra pari -che è oggetto di un'altra scheda- l'altra è la famiglia, che esamineremo qui.

Aristotele (come tutta la cultura greco-romana) intende la famiglia in un modo molto diverso dalla cultura moderna.

Ogni essere vivente tende a lasciare dopo di sé altri esseri simili a sé.

Il padrone e lo schiavo hanno interesse convergente ad unirsi per la sopravvivenza.

La famiglia, come è intesa da Aristotele e dalla cultura antica, nasce da queste due tendenze naturali alla riproduzione e alla sopravvivenza. È la cellula fondamentale della riproduzione della specie e il primo nucleo dell'attività economica¹.

La famiglia-tipo aristotelica è costituita da un uomo libero, il capo, da sua moglie, dai suoi figli e dai suoi schiavi.

Il capo è marito, padre e padrone.

La moglie, i figli e gli schiavi gli sono subordinati per ragioni naturali: Aristotele pensa che il sesso maschile sia per natura atto al comando più del sesso femminile, a meno che non accada qualcosa che in qualche modo vada contro l'ordine naturale. Inoltre, “chi è più vecchio e più maturo è più atto al comando di chi è più giovane e meno maturo”.²

L'autorità esercitata sulla moglie è di tipo *aristocratico* (è quella del migliore che comanda sul peggiore). Invece “l'autorità esercitata sui figli è di tipo *regale*”; infatti il potere del genitore è basato sui rapporti di amore e di anzianità, che sono i caratteri dell'autorità del re”.³

Questo per i Greci. Tra i barbari la natura determina diversamente: “Tra i barbari la femmina e lo schiavo hanno la medesima posizione perché per natura essi non hanno il principio del comando”.⁴ Per Aristotele *tutti i barbari sono schiavi per natura*: nelle loro famiglie manca quindi l'uomo libero capace di comando.

Aristotele afferma poi, nella *Politica*, che nella famiglia dell'uomo greco libero, ma povero, “il bue rimpiazza lo schiavo”, perché, come dice Esiodo, la famiglia è “innanzitutto la casa, la donna e il bue che ara”.⁵ Lo schiavo dunque è

¹ La parola *economia*, di origine greca, significa in Aristotele amministrazione della casa (*oikos*).

² *Politica* I, 12, 1259b, 1-4.

³ *Politica* I, 12, 1259b, 10-11.

⁴ *Politica* I, 2, 1252b, 5-6.

⁵ *Politica* I, 2, 1252b, 10-11.

solo una proprietà equiparabile al bue? Su questo punto Aristotele comincia una lunga e oscillante riflessione.

Egli in qualche modo sembra rendersi conto che il concetto di schiavo come *strumento animato umano* ha una profonda contraddizione interna: la natura di *proprietà strumentale* dello schiavo mal si concilia con la sua umanità, sia pure di natura inferiore.

Aristotele afferma che ci sarà sempre bisogno di *lavoro meccanico indegno dell'uomo libero*: “Se le spole tessessero da sole e i plettri suonassero da sé, allora né gli architetti avrebbero bisogno di operai né i padroni di schiavi”.¹ Lo sviluppo di tecniche che sostituiscano il lavoro umano è del tutto impensabile per lui. E quindi per compiere quei lavori servili, che un libero rifiuterebbe, sono necessari gli schiavi, uomini rozzi, capaci di lavorare duramente ma non completamente dotati di ragione.

Aristotele riconosce, però, che “alcuni schiavi e alcuni liberi non sono tali per natura”. Come avrebbe potuto non farlo, se si pensa che il suo maestro Platone era stato venduto come schiavo? E inoltre benché fosse normalmente considerato ingiusto che un greco venisse venduto come schiavo, tuttavia questo fatto non era infrequente, in seguito alle molte guerre tra greci. Tuttavia per Aristotele la schiavitù ha comunque un senso: ci sono uomini “schiavi per natura” e altri che lo diventano “per legge” (cioè per un artificio giuridico) “in seguito a violenza”.²

Lo *schiavo per natura*, secondo lui, è chi può appartenere a qualcuno “e partecipa alla ragione ... senza possederla propriamente”. Invece gli altri animali “non sanno neppure riconoscere la ragione, ma obbediscono alle emozioni”. E il loro modo d'impiego differisce di poco, perché gli uni e gli altri, gli schiavi e gli animali domestici, si utilizzano per esigenze legate alle necessità corporee. Ed è convinto che *la natura intenda fare anche corpi diversi per gli uomini liberi e per gli schiavi*, “dando a questi corpi forti, adatti alle mansioni più strettamente necessarie, a quelli corpi diritti e inutilizzabili per quelle mansioni, ma adatti alla vita politica”, che comprende sia occupazioni militari sia occupazioni pacifiche.³

Il passo, però, continua dicendo che accade spesso anche il contrario, cioè che *alcuni abbiano soltanto il corpo di uomini liberi e altri soltanto l'anima*.

Le cose quindi si complicano ed Aristotele si rende conto che qualche ragione ce l'hanno “coloro che sostengono tesi contrarie alle nostre” e *negano il caratte-*

¹ *Politica* I, 4, 1254a.

² *Politica* I, 5, 1255b, 5-15.

³ *Politica* I, 5, 1254b, 20-32.

*re naturale della schiavitù*¹ (si tratta forse di filosofi cinici). Aristotele, allora, riprende la distinzione tra schiavo per natura e schiavo per legge in conseguenza di vicende belliche. Se, poi, la guerra è ingiusta, l'inaccettabilità della schiavitù è anche più evidente.

La contraddizione tra la razionalità dell'uomo e la sua riduzione in schiavitù sembra sciogliersi collocando i suoi opposti alle estremità di un ampio spettro di posizioni che vanno dalla condizione naturale alla sua violazione.

Aristotele parte dalla premessa che “lo schiavo non ha affatto la *facoltà deliberativa*, la femmina ce l'ha, ma incapace, e il fanciullo ce l'ha, ma immatura”. E conclude che “chi comanda deve possedere la *virtù etica* nella sua pienezza (perché il suo compito è quello dell'architetto e la ragione è l'architetto), mentre ciascuno degli altri deve averne quel tanto che gli basta” e si ha una virtù piena nel caso dell'uomo libero e maturo e delle virtù parziali per gli altri esseri umani. “È chiaro che lo schiavo ha bisogno di poca virtù, cioè di quel poco che basta perché non venga meno ai suoi compiti per intemperanza e per pochezza”.²

Il ricorso alla natura sembra risolvere la contraddizione: l'uomo libero, razionale, capace di comando e dotato della virtù etica, e quindi sostanzialmente giusto e temperante, si serve dell'uomo predisposto per natura al servizio e lo governa nell'armonia della sua casa. Ma, l'uomo libero può trovarsi ridotto in schiavitù per effetto di guerra e mantenuto con violenza ed in forza della legge in una posizione contro natura.

Questa schiavitù non dovrebbe esistere, ma la sua possibilità era ben presente agli uomini liberi greci, e non poteva non promuovere negli animi più sensibili momenti di identificazione con gli “schiavi naturali”, di cui avrebbero potuto seguire il destino.

L'animo, allora, oscilla dalla riduzione dello schiavo a *cosa* di proprietà al riconoscimento di una sua umanità che ne fa un membro della famiglia, insieme alla moglie e ai figli, un *essere dotato in parte di ragione*, e ne impedisce la riduzione a strumento animato rimpiazzabile dal bue.

C'è nelle pagine aristoteliche sulla schiavitù il disagio spirituale di una cultura che non sa fare a meno della schiavitù, vorrebbe convincersi del suo carattere “naturale”, ma non ci riesce del tutto, anche perché vive quella condizione come pericolo sempre possibile per i non-schiavi.

Anche Aristotele, il filosofo del giusto mezzo, della saggezza come equilibrio tra mali opposti, ha difficoltà a trovare l'equilibrio nel conflitto tra la riduzione a mezzo e il riconoscimento dell'umanità dello schiavo.

¹ *Politica* I, 6, 1255a, 3-4.

² *Politica* I, 13, 1260a, 13-35.

§ 12. Le scienze pratiche: la politica

Secondo quanto afferma la *Politica*, la *famiglia* (o *oikos* = casa) è la comunità naturale elementare che serve a riprodurre la vita e a conservarla: essa è formata per natura di uomo e donna e di liberi e schiavi. La comunità di *villaggio* comincia ad andare al di là dei semplici bisogni quotidiani, ma soltanto la *polis* (lo *Stato*) ha come scopo non solo la vita, ma la *vita buona* ed è costituito al fine della felicità dei suoi membri. Anche la *polis* è una formazione naturale e l'uomo per natura è un essere socievole. Secondo Aristotele, la natura non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la *parola*. Infatti anche gli altri animali hanno la *voce*, che indica quel che è doloroso e gioioso, mentre la parola è fatta per esprimere il giusto e l'ingiusto (1253, a, 9-15).

Aristotele ripete ancora una volta che l'esistenza dell'individuo umano è impensabile fuori dalla comunità e dai suoi valori etici. "Per natura lo Stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto deve essere necessariamente anteriore alla parte: infatti soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale" (1253a, 19-20). **#Il senso della metafora è che** la mano o il piede di un cadavere hanno solo il nome di mano o di piede perché ne hanno perso la funzione fisiologica. Le famiglie e i singoli senza lo Stato che li ha generati e formati sarebbero come arti staccati: non sarebbero dunque più nulla.

#Possiamo dunque dire che Aristotele tratta lo Stato non come una semplice somma aritmetica di individui privati, o come un mucchietto di atomi interscambiabili, ma come una specie di grande essere vivente che ha come proprie membra i villaggi, le famiglie e gli individui. La sua è una concezione *organicista* della politica (cfr. la voce "Organicismo" del Glossario nel § 2). Del resto l'idea dello Stato come "macroantropo", come grande organismo vivente, accomuna Aristotele con buona parte del pensiero antico.

Egli afferma poco oltre che è evidente "sia che *lo Stato esista per natura* sia che *è anteriore a ciascun individuo*; difatti, se non è autosufficiente ogni individuo separato sarà nella condizione delle altre parti rispetto al tutto". Perciò chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello Stato, e di conseguenza è o bestia o dio (1253a, 25-29).

Ma il fatto che gli uomini abbiano in comune la parola, il senso della giustizia e l'interesse a vivere in società non li rende certo uguali. Alcuni (*maschi, liberi, greci*) per natura possiedono anche la "ragione deliberativa", che permette loro di governarsi in comune e di dirigere lo stato. Altri (*donne, schiavi, non greci*) per natura non hanno l'uso completo della ragione e sono destinati ad obbedire.

Cerchiamo ora di #confrontare la politica di Aristotele con le precedenti versioni dell'ordine della città. **#Possiamo affermare** che egli respinge la conce-

zione sofistica del carattere artificiale, convenzionale e storico della società umana e dello Stato. Gli scopi della società e il posto di ciascuno di noi in essa sono assegnati dall'ordine della natura; perciò alla praxis etico-politica rimane solo il compito di realizzarli, vincendo le resistenze della fortuna. Si potrà tutt'al più evitare che chi è schiavo per natura faccia il padrone o viceversa.

Aristotele però non accetta nemmeno la concezione della *Repubblica*, secondo la quale ci sarebbe un unico ordine politico perfetto e conforme all'ordine divino delle idee. Egli infatti abbandona l'indagine platonica sulla costituzione migliore in assoluto (*en logois*, nei discorsi) e tenta un'ampia classificazione storico-empirica degli Stati esistenti, per indicare, infine, quello di essi che, *in certe condizioni date*, risulti preferibile. Il criterio generale per distinguere le costituzioni buone da quelle meno buone o cattive deriva dallo scopo generale dello Stato: il conseguimento della felicità o bene comune. Date le ormai classiche tre forme di governo (di uno, dei pochi, dei più), esse hanno per lui una variante cattiva quando chi governa lo fa nel proprio interesse particolare (tirannide, oligarchia, democrazia) e una buona quando chi governa lo fa nell'*interesse pubblico, universale* (monarchia, aristocrazia, politeia, o costituzione per eccellenza). Un'altra condizione delle costituzioni buone è poi il rispetto della *legge* da parte dei governanti.

☛ DEMOCRAZIA IN GRECO E NELLE LINGUE MODERNE

Possiamo ora ricapitolare i diversi significati del termine democrazia in greco e nelle lingue moderne.

Bisogna in primo luogo considerare che in greco per indicare regimi come quello di Atene, descritto nel cap.5, invece di "democrazia" (governo del "demos", il popolo degli uomini liberi non nobili) si usava spessissimo l'espressione "governo dei molti" (o "governo dei più"). Questa espressione aveva un senso puramente descrittivo e non implicava alcun giudizio di valore, positivo o negativo. "Democrazia" invece è usata talvolta in senso negativo. Per esempio Platone nella *Repubblica* sostiene che la "democrazia" è uno dei governi peggiori, migliore solo della tirannide (nel "Politico" si corregge un po' e lo considera migliore anche del governo oligarchico che non rispetta le leggi). Ma per lui "governo dei molti" e "democrazia" sono sinonimi. Aristotele invece considera migliore di tutti il "governo dei molti", quando vi prevale la classe media contadina e si governa nell'interesse comune e secondo la legge, ma non lo chiama "democrazia", bensì "politeia" ("costituzione per eccellenza"). Egli usa il termine invece "democrazia" per indicare il peggiore dei governi illegali. In questi due filosofi classici quindi il termine democrazia ha un significato decisamente negativo.

Nelle lingue moderne il termine acquisirà spesso un significato normativo, invece che semplicemente descrittivo. Cioè, spesso esso indica un governo considerato positivo, purché realizzi perfettamente la sua natura, purché venga realizzata la vera democrazia. La tradizione marxista considera “vera democrazia” la “democrazia proletaria”, quella in cui i salariati (o proletari) possano decidere collettivamente non solo sulle questioni politiche, ma su tutto ciò che riguarda la produzione sociale e la distribuzione dei beni prodotti socialmente. Ma oggi è diffusissima l’idea che la “vera democrazia” sia la “democrazia liberale”, cioè quella in cui siano garantiti i diritti individuali, ci sia la divisione dei poteri e il governo sia soggetto alle leggi e alla costituzione. Tuttavia le molteplici tradizioni liberali e democratiche, concordi su questa visione generale, non concordano su aspetti importanti. I diritti individuali sono semplicemente quelli civili (libertà personali e diritto alla proprietà) e politici (diritto di voto e di manifestazione politica) o anche quelli sociali (diritto al lavoro, all’assistenza, all’istruzione, alla salute)? Questi ultimi non sono poi anche indispensabili per l’effettivo esercizio dei primi? Per tutelare i propri diritti è meglio potersi permettere un buon avvocato (costoso) e per votare con criterio è necessario avere una buona istruzione. In Aristotele i diritti sociali non sono nemmeno nominati (anche se, come vedremo nel § 13, lo Stato è per lui responsabile dell’educazione). Comunque egli ritiene che uno Stato possa essere una politeia (una democrazia in senso buono) solo se la ricchezza sia equamente distribuita, se la classe media sia quella dominante e se le classi dei molto ricchi e dei molto poveri non siano troppo forti. Aristotele non prescrive la via per arrivare ad una tale situazione. Ma le democrazie sociali del secolo ventesimo hanno invece cercato di arrivarci attraverso l’intervento dello Stato.

Perché lo Stato non sia scosso da conflitti interni insostenibili, per Aristotele è necessario che ci sia anche uno stabile *equilibrio* nella distribuzione della proprietà. Deve perciò prevalere la *classe media* dei *piccoli proprietari contadini*, economicamente autosufficienti. Aristotele aveva evidentemente in mente i conflitti sociali tra aristocrazia e demos che destabilizzavano le città greche. Egli era anche convinto che la città-stato dovesse avere *limitate* dimensioni e che la politica di espansione costituisse un altro motivo di destabilizzazione.

Egli indica inoltre un’altra causa potenziale di squilibri e di perdita del senso del limite, anch’essa da bandire: lo scambio mercantile finalizzato

all’accumulazione di capitale. *Condanna infatti senza mezzi termini la crematistica*, cioè *l’arte dell’accumulazione delle ricchezze in denaro, perché contro natura e priva di limite*. Essa infatti non ha come scopo semplicemente il provvedere le cose sufficienti per una *vita buona*, che sono una *quantità limitata*, ma l’aumento infinito del denaro, senza alcun riferimento concreto con la vita buona. In effetti tale vita, per Aristotele, non consiste nella indefinita disponibilità di beni, ma nell’autosufficienza (nel non dipendere da altri), nella bellezza del vivere insieme e dell’amicizia e nell’*otium classico*, per cui l’uomo libero è padrone del suo tempo e “agisce” in vista di se stesso, o degli amici o per amore della virtù” (cfr. *Politica*, 1337b, 10-20).

§ 13. ⊛ Approfondimento. L’educazione pubblica e l’“ozio” dell’uomo libero

L’ottavo ed ultimo libro della *Politica* è interamente dedicato al problema dell’educazione.

L’educazione è, infatti, “il mezzo più adatto per la conservazione della polis”. Secondo lui, i cittadini devono essere educati in armonia con il tipo di costituzione della loro città, perché un insieme di costumi adatto a ciascuna costituzione di solito la conserva. Così sui costumi democratici si sostiene la democrazia, su quelli oligarchici l’oligarchia e “i costumi migliori sono sempre i fondamenti della costituzione migliore”, che è, come sappiamo la democrazia rispettosa delle leggi e degli interessi di tutti.

L’educazione non può essere lasciata ai privati, come avveniva in particolare ad Atene. “Poiché uno solo è il fine che tutta la città si propone, è evidente che unica e identica deve essere l’educazione per tutti i cittadini”. E Aristotele è anche convinto che essa deve essere impartita a cura della comunità e non privatamente, come avviene ora.¹

Aristotele segnala notevoli differenze di parere tra gli autori sui contenuti e sui metodi dell’educazione. Tutti, però, egli sostiene, devono essere educati a vivere nella propria città, istruiti a fare cose necessarie ed utili, ma, anche, abituati alla *scholé* (*otium* – cfr. ↑ § 11), al gusto delle cose belle ed alla conoscenza disinteressata.

Quanto alle discipline utili, dice Aristotele, non c’è dubbio che bisogna apprendere quelle che sono necessarie, e non tutte. Infatti alcune di esse sono degne di un uomo libero, ma altre no. Perciò “si deve apprendere solo quel tanto che non rende volgare chi le impara”.

¹ *Politica* 8, I 1337a, 14-26.

Per lui sono “volgari” le opere, le arti e gli insegnamenti “che rendono inservibili il corpo o il pensiero degli uomini liberi per le pratiche e le azioni nelle quali si realizza la virtù”. Tra esse ci sono i mestieri “che peggiorano il corpo” e anche “le occupazioni che si esercitano per una ricompensa pecuniaria”. Il motivo della loro volgarità è che “occupano e deprimono troppo il pensiero”.¹

La libertà dell'allievo è più importante dei contenuti disciplinari e dei metodi.

Bisogna insegnare a leggere, scrivere, far di conto e disegnare, perché “utili alla vita e adatti a molti usi”. La ginnastica va insegnata per la vigoria del corpo e “perché rende valorosi”. La musica è importante perché “mette in grado di praticare un bell'ozio”.

La *scholé*, l’“ozio”, non è la stessa cosa del gioco. La *scholé* è il perfezionamento della nostra umanità, con l'accrescimento del nostro sapere e l'affinamento della nostra capacità razionale. Il gioco è semplice rilassamento. Esso, secondo Aristotele, non può diventare il fine della vita. Serve solo a dare sollievo e a riposarsi dopo il lavoro e lo sforzo, che sono qualcosa di inevitabile.

Ma l'operosità e il lavoro sono solo mezzi per quel fine superiore che è l’“ozio-scholé”. Dice il filosofo che l'ozio sembra contenere esso stesso il piacere, la felicità e la vita beata. Di questi benefici godono quelli che oziano, non quelli che operano e si danno da fare per fini da raggiungere. Per questo si devono includere nell'educazione nozioni e pratiche che possano servire per il tempo dell'ozio.²

Secondo lui, anche “l'insegnamento che ha di mira l'utilità deve essere impartito non solo perché utile, ma, come nel caso del leggere e dello scrivere, perché può servire come mezzo per l'apprendimento di molte discipline”. Egli apprezza anche il disegno, che si deve imparare “perché insegna ad apprezzare la bellezza dei corpi”. In conclusione, bisogna evitare di cercare ovunque l'utile, perché ciò “si addice ben poco a chi ha animo grande e libero”.³

Nell'educazione il rischio più pericoloso è dunque per Aristotele l'eccesso di utilitarismo. L'utile è, per definizione, ciò che serve ad altro. Non può diventare il fine. La ragion d'essere dell'utile è il servizio che può rendere all'ozio, all'autorealizzazione dell'uomo, fine a se stessa.

¹ *Politica* 8, 2 1337b, 1-21.

² *Politica* 8, 2 1337b, 34-1138a, 13.

³ *Politica* 8, 2 1337a, 40-1338b, 4.

☛ ALLORA E OGGI. CONFRONTO TRA CULTURE:

SCHOLÉ (OZIO) vs DENARO

#Confrontiamo questa visione di Aristotele con la cultura e lo stile di vita imposti dal moderno mondo capitalistico. Oggi l'accumulazione illimitata del mezzo universale, il denaro, utile per raggiungere qualunque ipotetico fine, impedisce il godimento, qui ed ora, dell’“ozio” e dell'autorealizzazione. La riflessione sui fini migliori e anche il loro raggiungimento – che talora potrebbe anche essere relativamente semplice – vengono spesso rimandati in attesa di aver conseguito la massima accumulazione possibile di denaro. Già Socrate si domandava a che servisse avere la scienza dei mezzi se non si ha la scienza dei fini. Non sono solo Socrate, Platone (che ne riferisce le parole) ed Aristotele che ci raccomandano di dare la precedenza alla cura dell'anima e alla riflessione sui veri fini, ma anche i cinici, gli stoici e gli epicurei, in sostanza la quasi totalità del pensiero greco classico. Inoltre la filosofia classica concorda sul fatto che i mezzi necessari per i fini che veramente contano, per la “vita buona”, sono limitati e non richiedono grandi ricchezze.

Vivere appena possibile il nostro ozio, la nostra autorealizzazione insieme con gli amici, sembra essere la raccomandazione che ci viene dalla filosofia pratica di Aristotele. Ma essa oggi pare difficilissima da applicare sia a quanti sono privati dei mezzi di sussistenza dalla crisi economica odierna, sia a quanti, nell'affannosa corsa della concorrenza, perseguono affannosamente l'accumulazione di mezzi, senza poter riflettere sui fini.

SCHEDA 7 – Lo Stato come totalità e l'educazione comunitaria; la democrazia antica e la democrazia moderna

Come si è accennato, per Aristotele la felicità, la vita, i valori etici dei cittadini sono inconcepibili fuori della città-stato. Per lui nessuno tra i cittadini deve ritenere di “appartenere a se stesso, ma tutti allo stato, perché ciascuno è parte dello stato”. Non basta prendersi cura di ciascuna parte, ma è indispensabile prendersi cura del tutto (*Politica*, 1337a, 26-30). Se lo stato è in crisi, la vita buona dei cittadini è in pericolo.

Ma questo senso dell'appartenenza del cittadino alla sua città, per cui senza di essa la sua vita non ha più senso, è molto più debole che in Platone. Aristotele dà un maggiore peso alle esigenze dell'individuo e, p.es., critica le idee platoniche di comunanza dei beni e delle donne, perché ritiene che ciascuno abbia, di solito, più cura delle cose proprie che di quelle comuni, e allo Stato assegna

solo il compito di regolare l'educazione. Poiché uno solo è il fine che tutta la città si propone – egli dice – è evidente che unica e identica deve essere l'educazione per tutti i cittadini e che essa deve essere impartita a cura della comunità e non privatamente (1337a, 22-25).

Benché fautore di una relativa uguaglianza (o di una non eccessiva disuguaglianza), Aristotele è contrario al progetto di **Falea di Calcedonia** di distribuire a tutti un'eguale quantità di proprietà per evitare i conflitti sociali. Egli invece sostiene che lo Stato non deve garantire dall'esterno la stretta eguaglianza dei beni in senso quantitativo, ma, con le leggi e con l'educazione, insegnare ai cittadini a tenere a freno i loro desideri. È necessario dunque che i cittadini abbiano in comune non i beni materiali, ma un'idea della vita sociale. Questo Stato educatore, questo “Stato Etico” di Aristotele, non deve essere però immaginato con i contorni dello Stato Etico fascista del filosofo **Giovanni Gentile** (1875-1944). Quest'ultimo riteneva che lo Stato avesse una sua missione morale nella storia del mondo, superiore a quella degli individui, che per questo dovevano essergli subordinati. Tuttavia non solo lo stato fascista, con le sue divise e le sue organizzazioni giovanili obbligatorie, ma anche lo stato moderno e la società di massa avrebbero, agli occhi dell'abitante di una polis, tutte le caratteristiche dello smisurato, dell'illimitato. Lo stato educatore di Aristotele, che si pone al di sopra dell'individuo e dell'educazione privata, è la tradizione vivente della città, che si concreta nel dibattito in piazza, nell'insegnamento autorevole dei vecchi ai giovani, nelle feste civiche, nel canto in comune e nell'*otium* in comune. In questo contesto va collocato l'insegnamento scolastico della città-stato. Come si è visto, Aristotele stesso ricorda che lo stato deve essere unitario, ma deve anche contenere in sé la pluralità: esso deve lasciare spazio alla famiglia e all'autorealizzazione dell'individuo.

Il filosofo settecentesco **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778) e molti fautori della democrazia greca, protagonisti della rivoluzione americana e soprattutto della rivoluzione francese (per esempio Robespierre e i giacobini), si sono rifatti al modello antico di Stato. Le idee repubblicane e democratiche di allora si rifacevano in gran parte ad Aristotele e all'idea di stato come comunità etica, legata da un profondo spirito civico, difesa dalla virtù dei cittadini. Ma nel pensiero democratico moderno ci sono anche tematiche diverse e divergenti dall'impostazione aristotelica, a partire dal primato liberale dell'individuo e dei suoi diritti, che contrasta con il primato dello Stato. Un altro contrasto nasce dalle caratteristiche e dalle dimensioni stesse della società moderna in cui lo sviluppo economico e sociale ha ormai portato a quella dimensione di illimitato che Aristotele temeva: lo Stato, a partire dalla formazione degli

stati nazionali in Europa, è un'entità territoriale ed amministrativa smisurata, che rende impossibile la tradizione comunitaria della città-stato.

Rousseau, morto poco prima della rivoluzione francese e di quella americana, era profondamente consapevole della “dismisura” sia dell'economia capitalistica moderna (di tipo “crematistico”, il cui sviluppo crea nuovi bisogni di consumo e nuove disuguaglianze), sia dello Stato moderno, la cui popolazione e il cui territorio hanno dimensioni incompatibili con quelle della città-stato. Per questo – contrariamente a molti rivoluzionari degli anni successivi – considerava lucidamente la sua proposta di uno Stato democratico ispirato alla polis greca e alla repubblica romana come contraria al senso complessivo della società e della civiltà moderne. Egli era ostile alla democrazia rappresentativa inglese, in cui alle elezioni potevano partecipare solo i ricchi, e l'esercito era normalmente composto da soldati di mestiere; era invece favorevole alla democrazia assembleare delle città antiche, in cui tutti i cittadini partecipavano sia all'assemblea e alle decisioni sul bene comune, sia alla difesa militare. I suoi progetti di costituzione erano indirizzati infatti a comunità tradizionali contadine come quelle della Polonia (oppressa dall'occupazione di russi, prussiani e austriaci) e della Corsica, che si era ribellata a Genova. Le piccole comunità statuali della città e dei villaggi di questi paesi potevano sperare di non essere schiacciate dai grandi stati burocratici e militari moderni solo riunendosi in grandi *confederazioni* difensive, per proteggere la loro autonomia.

Nella democrazia comunitaria sul modello delle città-stato Rousseau sperò di trovare un rimedio a quella dismisura, a quella perdita di ogni equilibrio naturale, che secondo lui derivava dall'illimitata accumulazione di ricchezza e dalla crescente concentrazione dei patrimoni. Ma le correnti principali della democrazia moderna della rivoluzione francese, di quella americana e di quanti vi si sono direttamente ispirati preferiranno, al contrario, abbandonare il comunitarismo democratico antico e accettare sia l'individualismo moderno, sia lo sviluppo “crematistico” illimitato della società capitalistica.

☛ **DEFINIZIONI E CARATTERIZZAZIONI DELL'UOMO IN ARISTOTELE**

L'uomo (ho anthropos) da Aristotele è definito come

1. *Zoòn lògon ékhon: animale fornito di logos, che significa tanto ragione, quanto discorso o parola;*

2. *Zoòn politikòn: animale che vive in una polis (città-Stato), quindi tanto animale sociale, quanto animale politico.*

Queste due definizioni sono quasi equivalenti: la parola è una funzione tipicamente sociale, e Aristotele stesso ricorda che il sapere è un'opera comune, cooperativa.

Ma sono importanti anche queste altre due caratterizzazioni:

3. *Animale fornito di mani.*

Contro la tesi naturalistica di Anassagora per cui l'intelligenza deriverebbe dall'uso delle mani, Aristotele afferma che la natura ha dotato l'uomo di mani perché esso è razionale.

4. *Animale "diritto", cioè dotato di postura eretta.*

Nella Politica Aristotele mette la posizione eretta in relazione con l'essenza dell'uomo libero, dell'uomo in senso pieno: essa secondo lui è collegata con il possesso della ragione deliberativa e con l'attitudine all'esercizio delle armi. Chi ne è privo sarebbe schiavo per natura, e sarebbe però atto al lavoro manuale faticoso.

Sembrerebbe, visto che tutti i barbari sono schiavi per natura, che solo i greci abbiano effettivamente la postura eretta...

Un'idea del genere, certo non giustificata dai fatti, #sembra anticipare l'idea moderna della superiorità biologica della razza bianca. Ma quest'ultima si è sviluppata come ideologia della società di massa, in un contesto assolutamente diverso da quello delle opinioni tradizionali della polis.

È anche singolare la pretesa coincidenza della facoltà deliberativa con la capacità militare: #potrebbe apparire quasi come una giustificazione della legge del più forte.

§ 14. La bellezza e l'universale nella natura e nell'arte; la storia come narrazione del particolare

La *Poetica* e la *Retorica* di Aristotele sono dedicate alle arti poietiche, come è stato detto. I moderni chiamano "estetica" la teoria filosofica della bellezza artistica. Questo termine greco ai tempi di Aristotele aveva un senso del tutto diverso, e la sua teoria generale del bello la troviamo nei libri della *Poetica* (termine ancora in uso oggi, con riferimento però solo alla poesia in senso stretto).

Ma prima delle arti che producono oggetti belli, egli considera la natura come suprema produttrice di bellezza. Per lui la bellezza deriva dal compimento del proprio *fine*, e quindi negli esseri viventi dal completamento della crescita, dalla *forma* assunta nell'età adulta.

La bellezza è quindi il piacere che nasce nei sensi alla vista di un'opera compiuta. Tuttavia non sembra che tutte le cose sensibili in sé compiute procurino questo piacere. Nella *Lettura Introduttiva* si parla infatti di "esseri che non presentano attrattive sensibili". Anche gli esseri per noi ripugnanti "tuttavia, al livello dell'osservazione scientifica", offrono "grandissime gioie a chi sappia comprenderne le cause", cioè a chi fa uso dell'intelletto per cercare ciò che in essi è universale ed eterno.

Quanto alle arti poietiche, esse imitano la natura. L'arte è appunto imitazione. "L'imitazione è un istinto di natura comune a tutti gli uomini fin dalla fanciullezza; ed è anzi uno dei caratteri per cui l'uomo si differenzia dagli altri esseri viventi in quanto egli è di tutti gli esseri viventi il più incline all'imitazione". Aristotele si rende anche conto che le prime conoscenze l'uomo le acquista per via di imitazione, e soprattutto che tutti si divertono grazie ai prodotti dell'imitazione.

L'imitazione artistica genera piacere, anche quando l'oggetto dell'imitazione siano realtà brutte o disgustose, "soprattutto se riprodotte il più realisticamente possibile ... perché l'apprendere è un piacere grandissimo, non solamente per i filosofi, ma anche per tutti gli uomini" (*Poetica*, 4, 1448 b).

L'imitazione artistica non è condannabile, come pensava Platone, ma assicura all'arte valore di conoscenza: quella che essa imita è, infatti, la realtà e non la sua ombra. L'arte non è l'imitazione di un'imitazione, la riproduzione di oggetti sensibili che sono a loro volta imitazione delle idee, ma l'imitazione degli esseri realmente esistenti. Ha tanto più valore però in quanto riesca a cogliere il loro fine e la loro forma universale.

I vari tipi di imitazione artistica si differenziano per:

- i **mezzi** impiegati: per es. colori o forme in pittura, suono in musica, voce in poesia;
- i **modi**: per es. narrazione o dramma (imitazione sulla scena fatta da persone vive);
- l'**oggetto** rappresentato: per es. persone superiori al comune nell'epopea o nella tragedia, persone comuni o inferiori al comune nella commedia.

La poesia si occupa di eventi particolari, come la storia, ma con un diverso interesse: "La poesia tende a rappresentare l'universale, la storia il particolare". Degli eventi e degli individui la storia normalmente cerca di cogliere ciò che essi hanno di *particolare*, l'arte invece mira al loro aspetto esemplare, e attraverso di esso all'*universale*.

La storia studia ciò che è accaduto, l'arte ciò che potrebbe verosimilmente accadere. Un fatto interessa allo storico perché è realmente accaduto, all'artista perché è verosimile.

Da una parte i fatti, dall'altra i casi esemplari, verosimili, in cui ogni uomo potrebbe venirsi a trovare. In particolare il teatro rappresenta i *caratteri sociali e psicologici tipici* delle persone con cui abbiamo a che fare.

SCHEDA 8 – Confronto tra arte e storia

L'arte poetica ha come ambito il *verosimile* e si colloca per così dire a metà strada tra verità storica *particolare* e verità filosofica *universale*: è compito del poeta raccontare le cose non come sono accadute, ma come avrebbero potuto/do-

ESTETICA

Estetica è un termine greco cui il mondo moderno ha dato nuovi significati. *Aisthesis* in greco è la sensazione, e quindi *aesthetica* sarà la teoria della sensazione. Questo uso del termine si protrarrà fino alla *Critica della ragion pura* di Kant (1781). Il filosofo tedesco Baumgarten nel 1750 gli aveva però dato il senso che più tardi – fino ad oggi – diventerà prevalente, quello di teoria del bello, di trattazione filosofica del concetto di bello.

vuto accadere, cioè come sarebbe stato necessario e verosimile che accadesse secondo le regole universali che reggono il mondo umano. Infatti, dice Aristotele, la differenza tra poeta e storico non dipende dal fatto che l'uno scrive in versi e l'altro in prosa, dato che le *Storie* di Erodoto potrebbero facilmente essere messe in versi senza per questo cessare di essere storia; la differenza risiede piuttosto nel fatto che mentre lo storico scrive le cose così come sono successe (e le cose nella storia avvengono spesso accidentalmente, casualmente), il poeta le scrive invece così come avrebbero potuto/dovuto succedere (e cioè secondo la loro natura universale). La commedia e la tragedia, ad esempio, trattano i caratteri dei personaggi secondo la loro natura universale (il coraggioso avrà le caratteristiche universali della virtù del coraggio, il violento le caratteristiche universali del vizio della violenza ecc.). Invece nella storia reale i comportamenti effettivi sono particolari, accidentali e imprevedibili, non seguono cioè necessariamente il "copione" della natura umana.

Da tutto ciò deriva il fatto che la poesia contiene più filosofia e più acume che non la storia, dato che la poesia tratta delle cose in modo prevalentemente universale, mentre la storia le tratta in modo particolare.

Questo modo di vedere le cose è sorprendente per noi moderni, visto che da oltre due secoli la storia occupa un posto centrale nelle scienze umane, e che il realismo e il naturalismo artistici di Aristotele contrastano con diverse concezioni moderne dell'estetica.

L'arte elabora dunque un sapere che a partire dall'evento particolare si approssima all'universalità ed ha valore conoscitivo ed educativo.

In teatro, la verosimiglianza coinvolge lo spettatore, trascinandolo nell'intreccio dell'azione e suscitandogli paura e pietà. Promuove la *catarsi*, di cui Aristotele parla in particolare per la tragedia. La tragedia per lui è "l'imitazione di un'azione seria e compiuta in se stessa", con un linguaggio "ornato" e in forma drammatica e non narrativa: essa è in grado di produrre, *mediante casi di pietà e di paura, la purificazione di tali passioni* (*Poetica*, 6, 1449b).

Analogo effetto riconosce alla musica, nell'ottavo libro della *Politica* (sull'educazione). Egli parla di quelli che sono presi dall'entusiasmo (*enthusiasmos*) e cioè sono posseduti da un dio (sull'"entusiasmo" nelle religioni misteriche cfr. MITO, Cap. 2, § 5). Alcuni di essi, quando "odono canti sacri che trascinano l'anima, si calmano come per effetto di una medicina e di una catarsi [purificazione]". Lo stesso avviene con quanti provano emozioni forti come "pietà e paura" (*Politica*, VIII, 7, 1342a).

Quindi la stessa rappresentazione delle passioni, che nella visione platonica della *Repubblica* era diseducativa al massimo, in quella di Aristotele ha un effetto educativo.

I posteri per alcuni secoli hanno visto nella *Poetica*, molto più che una teoria del bello, una sorta di ricettario per confezionare la migliore tragedia. Aristotele in essa descrive le caratteristiche generali del teatro greco dei suoi tempi, e analizza in particolare proprio la tragedia (la sua analisi della commedia non ci è pervenuta). I trattatisti del Rinascimento, ammiratori incondizionati del mondo classico, trasformarono le caratteristiche generali del teatro greco ai tempi di Aristotele, semplicemente descritte nella *Poetica*, in una serie di *regole* per la scrittura teatrale e l'allestimento degli spettacoli. La distinzione tra poesia lirica, epica e drammatica, le unità di tempo, luogo e azione proprie della trama tragica e il pregiudizio in favore della *léxis* (stile, linguaggio) *alta* condizionarono a lungo l'evoluzione del gusto artistico e il teatro europei. Solo il romanticismo ruppe alla fine con le regole cosiddette aristoteliche in nome della libertà dell'artista.

SCHEDE 9 – La ripresa dell'idea di catarsi nella psicanalisi

Sigmund Freud (1856-1939), fu il fondatore della psicanalisi, che cercava di curare i disturbi psichici, le nevrosi, attraverso una terapia fondata sul dialogo analista-paziente e attraverso l'analisi dei sogni e dell'inconscio. Egli era un grande conoscitore della cultura greca, e in particolare della mitologia e della tragedia, da cui traeva materiale simbolico per la sua interpretazione dei sogni. Perciò era interessato anche all'analisi della tragedia compiuta da Aristotele. Possiamo dire che l'intera tradizione psicoanalitica inizi proprio con il concetto di *catarsi*. Generalmente, infatti, si fissa la nascita della psicoanalisi con la pubblicazione nel 1895 del libro *Studi sull'isteria*, scritto da Freud e Joseph Breuer. Freud allora definisce la nascente psicoanalisi, pensata in questo stadio come applicazione psicologica dell'ipnosi medica, *metodo catartico*.

In questa prima fase della storia della psicoanalisi, Freud si ispira per certi versi a Platone e per certi altri ad Aristotele.

Come Platone, egli ritiene che l'imitazione artistica riproduca solo in modo approssimativo il ricordo originario, e che le figure in gioco non siano due ma tre. Per Platone, le idee, il mondo fisico che le riflette e la nostra anima che riflette a sua volta queste sensazioni. Anche per Freud si tratta di un rapporto a tre: colui che ricorda, colui o ciò che è ricordato, e lo psicoanalista (il quale assume temporaneamente nel dialogo col paziente il ruolo di colui o di ciò che viene ricordato).

Come Aristotele, d'altro canto, Freud sostiene che la rimemorazione ha effetto terapeutico non in virtù dell'esattezza dei ricordi, ma in virtù della sua capacità di legarsi a sensazioni *affettive* che ingolfavano l'apparato psichico. Esse si scaricano ed alleggeriscono solo nella parola, nella rimemorazione, solo allorché veicolano in essa contenuti ad un tempo narrativi ed affettivi: "Trovammo, in principio con nostra grandissima sorpresa, che i singoli sintomi isterici scomparivano subito e in modo definitivo, quando si era riusciti a ridestare con piena chiarezza il ricordo dell'evento determinante, risvegliando anche l'affetto che l'aveva accompagnato, e quando il malato descriveva l'evento nel modo più completo possibile esprimendo verbalmente il proprio affetto...". Tuttavia, a differenza di Aristotele, Freud sostiene che la *catarsi* non avvenga

attraverso la semplice fruizione come spettatori, ma grazie al processo poietico stesso, ad una produzione psicologica del paziente nevrotico. In altri termini, Freud considera la rimemorazione terapeutica un *atto creativo*, e *catarsi* il benessere che consegue a tale atto creativo.

(Per la precisione va detto che Freud abbandonerà in seguito questa posizione, che verrà invece mantenuta da un suo famoso allievo e seguace, Sandor Ferenczi).

§15. Le scienze poietiche: la retorica

Tra le scienze poietiche ci sono anche le arti meccaniche, incluse quelle volte a produrre cose belle (architettura, scultura, pittura ecc.), ma Aristotele si occupa solo di quelle volte non meccaniche, volte alla produzione di opere fatte di parole. Oltre alla poesia e al teatro, di cui abbiamo appena parlato, studia attentamente anche la *retorica*, cioè l'*arte di produrre discorsi persuasivi*.

Mentre la filosofia e le diverse scienze hanno come scopo la ricerca della verità, la retorica si preoccupa solo di produrre discorsi che persuadano il pubblico degli ascoltatori. Perciò al retore non è necessario partire da premesse vere, ma solo da premesse considerate valide da coloro che, in una data occasione, sono suoi ascoltatori. Per questo le premesse possono anche essere sottintese, e anche il percorso logico può essere semplificato per non

far perdere il filo all'ascoltatore. La retorica, che non ha come fine la ricerca della verità, è buona quando i suoi scopi sono buoni (ma la bontà degli scopi non significa la rigorosa verità delle affermazioni).

ENTIMEMA

L'"entimema" è il ragionamento tipico del discorso persuasivo: muove da premesse probabili (convinzioni comuni all'uditorio) e non esplicita necessariamente tutti i passaggi logicamente necessari.

☛ RIFLESSIONE. IL SAPERE, ORALE O SCRITTO?

La differenza tra retorica e filosofia/scienza ci permette di tornare sulla questione se la filosofia (come ha preteso Platone sulla scia di Socrate) debba consistere in un discorso soltanto orale, o se possa essere messa per iscritto. Aristotele non si pone il problema. Tuttavia la retorica, che secondo lui non ha come fine la ricerca della verità, ma la persuasione, tratta proprio i discorsi orali ed egli prevede esplicitamente che il retore semplifichi il percorso logico. Chiama inoltre "entimema" il sillogismo semplificato ed abbreviato. Alla fine, #potremmo concludere che per lui la forma più adeguata al discorso filosofico e scientifico sia quella scritta, perché permette di verificare tutti i passaggi logici e di riflettere sull'appropriatezza delle premesse.

Al fine della persuasione, il retore dovrà essere capace di intendere i sentimenti e le passioni che animano i suoi ascoltatori e di mettersi in relazione personale con loro.

Dice Aristotele: "Il discorso consta di tre elementi: colui che parla, ciò di cui si parla, e colui al quale si parla. Il fine del discorso è diretto a costui, voglio dire all'ascoltatore".

Si capisce quindi l'importanza di capire le caratteristiche emotive e culturali del pubblico con cui si vuol entrare in relazione.

In conclusione, l'arte della retorica può essere considerata l'antenato delle odierne scienze della comunicazione. Ma naturalmente Aristotele considera un solo medium: il discorso pubblico.

RETORICA E COMUNICAZIONE

"Retorica" è un termine greco (il corrispondente latino è oratoria) e indica l'arte della persuasione attraverso il discorso (e naturalmente attraverso la sua intonazione, la gestualità, l'espressione del volto ecc.). In greco o in latino però non c'è una parola che corrisponda perfettamente al termine contemporaneo "comunicazione", o per lo meno al senso che esso ha preso sui media e che è diventato ormai dominante, e cioè quello di "comunicazione sociale". La comunicazione sociale oggi passa essenzialmente attraverso i media, come si intende considerando le cinque domande che il sociologo della comunicazione deve porsi di fronte ad un fatto comunicativo: "Chi dice che cosa, attraverso quale mezzo, a chi, con quale effetto?" Le domande che si pone Aristotele invece sono solo tre. In effetti, la domanda sul mezzo per lui non ha senso, perché il mezzo in questione è solo il discorso pubblico. Quanto agli effetti del messaggio, è la persuasione del pubblico lo scopo di tutta la retorica.

I tre generi del discorso pubblico, studiati da Aristotele, sono: discorso *deliberativo-politico*, rivolto al futuro (rivolto ad un'assemblea che deve decidere), il discorso *giudiziario*, rivolto al passato (rivolto ad una giuria che deve giudicare su di un'accusa per un fatto passato) e il discorso *epidittico* (o dimostrativo). Quest'ultimo serve a celebrare, commemorare o biasimare qualche persona o evento.

SCHEDA 10 – Filosofia e meraviglia: la curiosità dei greci e l'ammirazione per il creato dei cristiani (di Giuseppe Bailone)

Tutti gli uomini, dice Aristotele all'inizio della *Metafisica*, tendono al sapere. È la meraviglia, sia ora che in principio, spiega, che spinge a filosofare, a cercare il sapere.

La meraviglia è un sentimento cui i Greci cercano di rispondere con il sapere, ma le risposte, spesso, propongono nuove ragioni di meraviglia.

La parola greca meraviglia viene, di solito, tradotta con la parola *ammirazione*. Così fanno, ad esempio, Tommaso d'Aquino, il filosofo medievale che ha fatto di Aristotele la massima autorità filosofica per i cattolici, ed anche Abbagnano nel suo dizionario di filosofia.

Questo succede, spiega Enrico Berti¹, perché il verbo greco *thaumazein* (meravigliarsi) in latino viene reso da *admirari*. Così però si carica la meraviglia di un significato estetico che in Platone e in Aristotele non c'è: essere sorpresi per

¹ A pag. VII.

qualcosa che si presenta diversamente da come ci si aspetta è ben diverso dal provare ammirazione per qualcosa di affascinante ed ammirevole.

Con la carica estetica, inoltre, la meraviglia-ammirazione rivela anche un atteggiamento culturale di fondo.

Il *Cantico delle creature* di Francesco d'Assisi esprime lo stupore ammirato di un cristiano davanti allo splendore della creazione divina.

Lo stupore della meraviglia platonica ed aristotelica è un atteggiamento teoretico, conoscitivo, carico di dubbio, di un dubbio di fondo.

Nei Greci la meraviglia è la novità sorprendente che avvia la ricerca, mentre in Francesco è l'ammirazione che magnifica il Creatore.

Stupore ammirato e rassicurante in Francesco, stupore dubbioso ed inquietante all'origine della filosofia greca.

Sta qui una differenza di fondo tra la cultura greca e quella biblica e cristiana.

Il mondo greco va in cerca di certezze che non ha. Il mondo biblico e cristiano può avere dubbi, ma in un quadro di certezze di fondo che vengono dalla rivelazione divina, dalla certezza di vivere in un mondo che è la sua casa, che è fatto per lui, da un dio cui assomiglia. Il monoteismo, appreso col latte materno, tiene fuori discussione il carattere unitario, armonico e buono del mondo, dissolve le condizioni culturali della meraviglia greca e prepara la culla della meraviglia estetica, ammirata e piena di riconoscenza.

Il *nuovo* della meraviglia greca, il "miracolo" allude ad *altro*, ad un'alterità inesauribile; la rivelazione monoteistica elimina l'*altro*, lo riduce all'*uno*, rende domestico il mondo facendolo nascere dalla parola divina, la stessa della rivelazione.

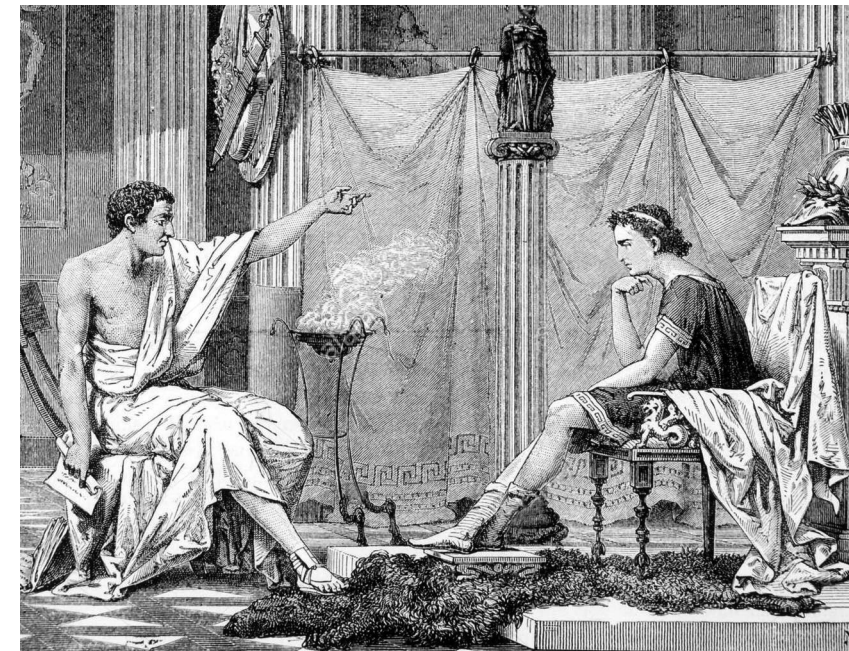
Platone, Aristotele ed altri filosofi greci affrontano lo sconcerto e lo sbalordimento della meraviglia con *l'elaborazione di risposte armoniche e rassicuranti* sulla realtà, ma nessuno ha sulla cultura greca il potere fondante che il libro della verità rivelata ha nel mondo biblico e cristiano. Le loro concezioni non diventano sentire comune fin dall'infanzia e sono in profondo conflitto l'una con l'altra.

Per avvicinarci ai Greci dobbiamo abbandonare la nave della salvezza cristiana (l'arca di Noè) in cui siamo nati e provare il mare aperto, il brivido del pessimismo abissale che anima la tragedia greca.

La religione greca non ha alla base una rivelazione divina, un quadro di certezze di partenza. Degli dei greci parlano Omero ed Esiodo, ma i loro non sono testi sacri né esiste una classe sacerdotale che abbia il potere di chiarirne di volta in volta il significato autentico.

Quando Aristotele parla di "teologi" pensa ai poeti ed alla loro elaborazione e rielaborazione dei miti.

Invece della rivelazione divina fissata in un testo sacro, i Greci hanno le narrazioni poetiche dei miti. Il mito risponde alla meraviglia di chi resta sorpreso, ma la sua risposta è spesso motivo di nuova e più profonda meraviglia.



▲ Aristotele e Alessandro Magno, incisione di Charles Laplante, 1866.

PARTE 4

DALL'ORDINE DELLA POLIS ALL'IMPERO UNIVERSALE



Ricostruzione del Faro di Alessandria. Disegno dell'archeologo H. Thiersch (1909).

**§ 1. L'unificazione del Vicino Oriente sotto il dominio greco
e lo sviluppo delle scienze e delle arti**

Con Euclide, Archimede, Eratostene, nel mondo ellenistico si delinea il modello della scienza rigorosa.

Il processo di decadenza delle *poleis* greche (caratterizzato da discordia politica, debolezza militare e crisi morale e culturale crescenti) è contemporaneo, come sappiamo, allo sviluppo della potenza militare della monarchia greco-macedone. Spinti da un sentimento di riscossa antipersiana e affascinati dalla nuova potenza militare macedone, che offriva una alternativa alla decadenza delle loro città-stato, molti greci si associano all'avventura di Alessandro e dei generali suoi successori (*diadochi*). A questo nuovo sentimento aveva contribuito anche l'ideale **panellenico*, propagandato dall'Accademia, dalla scuola retorica di Isocrate e dal Liceo aristotelico.

Questi cittadini lasciano dunque le loro *poleis*, militando negli eserciti macedoni, diventando parte della classe dirigente dei nuovi Stati, popolandole decine di città in essi fondate, arricchendosi con i commerci e con le arti. Il III secolo a. C., quello successivo alle conquiste di Alessandro, fu un secolo di straordinario sviluppo scientifico, tecnico, economico, urbano ed architettonico – un periodo di prosperità, almeno per le classi dirigenti di lingua greca. Nel frattempo era aumentato il commercio e l'impiego della manodopera servile, mentre il popolino dei liberi nullatenenti si addensava nelle grandi città ellenistiche (Alessandria raggiunse il mezzo milione di abitanti). I greci si impadronirono delle ricchezze – e delle tecniche produttive – del Vicino Oriente e contribuirono a svilupparle ancora. Entrarono

in stretto contatto con culture e religioni diverse, creando una nuova *civiltà meticcia* che nasceva dalla mescolanza di esse. Si sviluppano nuove tecniche, nuove *religioni sincretistiche*, nuove forme letterarie (in particolare la narrazione romanzesca), nuovi stili di vita. *La cultura e la religione dei popoli conquistati furono assai citati nei libri dei greci, anche se non possediamo traduzioni di intere opere dalle lingue del Vicino Oriente – con l'eccezione della Bibbia.*

Lo straordinario allargamento degli orizzonti statuali, commerciali e culturali fu - nonostante la quasi immediata divisione dell'impero e le guerre tra i diadochi - un fattore notevole di sviluppo non solo economico, ma tecnico e scientifico. Anche l'architettura, le arti figurative, la poesia e la letteratura ebbero uno straordinario sviluppo. E i nuovi artisti e letterati mostravano una notevole conoscenza del passato e sviluppavano nuove forme espressive misurandosi con quelle precedenti. I nuovi sovrani promuovevano tutte le arti, e nei circoli colti delle loro corti si leggevano opere classiche ma anche nuovi poemi (**Callimaco**, intellettuale di corte di Tolomeo II e di Tolomeo III d'Egitto, era sia storico della letteratura che poeta), e si ammiravano nuove opere d'arte e copie di quelle antiche.

In questa nuova cultura, chiamata **ellenistica** o **alessandrina**, le scienze particolari vengono differenziandosi dalla filosofia generale. Non si incontrano più filosofi dell'originalità di Democrito, Socrate, Platone o Aristotele.

Tuttavia le diverse *scienze specialistiche* furono portate ad un livello prima sconosciuto da filologi e grammatici come **Zenodoto di Efeso** e **Aristofane di Bisanzio**, matematici come **Euclide**, fisici come **Archimede**, astronomi come **Aristarco di Samo** (che ipotizzò la centralità della Terra nel sistema solare), geografi come **Eratostene** (che calcolò con notevole approssimazione la lunghezza del meridiano terrestre).

Un importante contributo a questa straordinaria fioritura è stato dato dall'organizzazione del lavoro scientifico, arrivata nel mondo alessandrino a livelli prima sconosciuti. L'istituzione più importante fu senza dubbio il **Museo** di Alessandria, scuola superiore ed istituto di ricerca scientifica, che era dotato della più grande biblioteca del mondo greco, e in cui gli studiosi facevano vita

in comune, ospitati a spese del re. Ma furono notevoli anche, tra gli altri, i centri culturali di Rodi e di Pergamo. Il Museo era strutturato sul modello del Liceo aristotelico, ma aveva, oltre a ciò, un'eccezionale disponibilità di mezzi economici, di strumenti di ricerca e di personale, poiché era stato voluto e finanziato dai ricchissimi re-faraoni d'Egitto. Inoltre, per la sua posizione, esso poteva attingere ad un eccezionale patrimonio di sapere sia greco sia orientale.

Ma se il modello organizzativo era quello aristotelico, ci si può chiedere se gli stimoli e le finalità della ricerca fossero le stesse di Aristotele, cioè il puro conoscere fine a se stesso, la curiosità, lo stupore davanti alla straordinaria varietà dei fenomeni e all'ordine necessario in essi immanente. Il gusto del conoscere e la curiosità intellettuale erano certamente motivazioni importanti nelle corti dei monarchi alessandrini, che volevano apparire davanti all'élite dei loro sudditi di lingua greca come i protettori della cultura ellenica classica; questi sovrani tuttavia erano interessati anche allo sviluppo delle tecniche belliche, delle conoscenze geografiche, dei commerci, dell'economia e di qualunque forma di sapere che potesse allargare il loro potere o il loro prestigio.

Purtroppo non ci è stato tramandato alcuno scritto che espliciti in modo programmatico quale fosse il senso della ricerca per i ricercatori del Museo o della biblioteca di Pergamo. Tuttavia qui il rapporto tra scienza e tecnica sta evolvendosi rispetto al periodo precedente. Gli scienziati elaborano perfezionati strumenti di misurazione e di indagine che allargano in qualche modo gli orizzonti della tecnica o che applicano i risultati delle loro ricerche a questioni pratiche: è noto il caso di quel fecondo inventore nel campo della meccanica e della balistica che fu Archimede di Siracusa. E il mecenatismo dei grandi monarchi ellenistici, come si è detto, è collegato, oltre che a motivi di prestigio, verosimilmente anche all'attesa di applicazioni militari della ricerca. Ad ogni modo, *in questo periodo storico si è fatto uso di navi da guerra, di macchine da assedio e di congegni meccanici di grandezza e di potenza sconosciute prima* – e anche dopo, poiché in epoca romana alcune scoperte ellenistiche non sono state più sfruttate. L'archeologia ci ha fatto conoscere macchine di epoca ellenistica di straordinaria complessità, usate per misurazioni astronomiche, per misurare il tempo, per pompare l'acqua, per sfruttare l'energia idraulica ecc. Secondo alcuni storici della scienza, tali congegni non sarebbero stati possibili senza una cosciente applicazione di un apparato scientifico preciso e rigoroso (cfr. ↓ l'Approfondimento qui di seguito).

Tuttavia storici importanti ritengono che l'età ellenistica abbia sostanzialmente ripreso e sviluppato la mentalità aristocratica - platonica e ari-

SINCRETISTICO/SINCRETISMO

Lo storico e filosofo greco Plutarco coniò la parola sincretismo per indicare –metaforicamente– un'alleanza contro un comune nemico tra forze diverse, che in precedenza sembravano non potersi alleare (cioè l'"unione dei cretesi" – da *syn* e *kretaios*). Il termine oggi in storia delle religioni e in antropologia culturale si usa per indicare sovrapposizioni, intrecci o magari fusioni tra riti, credenze religiose o anche ideologie diverse. L'idea di alleanza intenzionale è andata perduta, ma resta l'idea di una mistura che in precedenza non pareva possibile. Nelle religioni sincretistiche ellenistiche era presente abbastanza spesso un calcolo di potere per cui culti diversi (politeismo omerico e religioni del vicino oriente) erano mescolati per facilitare il dominio dell'elemento greco, ma le conseguenze sulla stessa cultura egemone erano piuttosto imprevedibili. In effetti il sincretismo è soprattutto un fenomeno spontaneo. Per esempio gli schiavi africani in America nel **vodu** hanno fuso antichissimi loro riti e credenze con la religione cristiana.

stotelica – prevalente nella cultura classica del IV secolo. Afferma Ludovico Geymonat: “Per il caso particolare di Archimede, va senza dubbio tenuto presente il permanere in lui, accanto ad un’eccezionale genialità tecnica, di un atteggiamento filosofico incompatibile con essa. Ce lo dice Plutarco allorché, dopo aver parlato dei prodigi compiuti dall’ingegneria di Archimede, elogia la nobiltà del suo ingegno, che rifiutò di comporre trattati riguardanti la meccanica o altre questioni pratiche”. Va ricordato però che Plutarco era un filosofo platonico e che visse nel I-II sec. d.C., mentre Archimede era vissuto vari secoli prima, nel 287-212 a. C.

Interessante è il caso di **Erone**, anch’esso ricordato da Geymonat. Della vita di Erone non si hanno notizie certe, ma pare visse nel I-II sec. d. C. (e cioè già in epoca ellenistico - romana). Sotto il suo nome ci sono giunti trattati di geometria e di ingegneria meccanica: egli studiò tra l’altro l’applicazione dell’energia eolica e dell’energia termica, ed era in grado di realizzare macchine anche assai sofisticate. Tuttavia queste conoscenze venivano accolte dalla classe dominante dell’epoca come curiosità e giocattoli meravigliosi (si pensi agli *automata* di Erone, che erano una sorta di teatrini con figure azionate da congegni nascosti), senza che si fosse interessati ad una loro applicazione e diffusione sistematica. È noto che c’era in Alessandria un tempio in cui un meccanismo a vapore (uno stantuffo azionato dal calore di un braciere per i sacrifici) apriva le porte della cella interna con la statua del dio: ma questo antenato della macchina a vapore, destinato ad impressionare i fedeli, non avrebbe trovato applicazioni produttive.

Anche Geymonat, come Farrington (cfr. ↑ Cap. 7) osserva che i greci, contando sul lavoro degli schiavi, non avevano particolari incentivi all’applicazione pratica della scienza. La scienza di alto livello da una parte, la conoscenza empirica, la tecnica e l’attività imprenditoriale dall’altra rimanevano del tutto separate. Chi si dedicava alla scienza pura aveva così mantenuto quell’atteggiamento aristocratico che era stato proprio di gran parte della filosofia classica.

Uno studioso di storia della scienza, Lucio Russo, ha suggerito un’ipotesi audace sulla cultura ellenistica, che ci dovrebbe indurre a modificare un po’ questi giudizi. Russo ritiene che tutta una serie di indizi ci mostrino che i grandi ricercatori dell’età ellenistica abbiano intrapreso una vera e propria “**rivoluzione scientifica**”. La “**scienza esatta**”, secondo questo autore, è caratterizzata dal fatto che le sue affermazioni non riguardano oggetti concreti, ma enti teorici; esse cioè costituiscono un sistema di concetti, un **modello ideale**, che esiste prima di tutto nella nostra mente, e che è organizzato secondo regole interne non contraddittorie, in quanto tali infallibili. Un

modello di questo tipo è la geometria di Euclide, in cui tutti i passaggi logici sono garantiti dalle dimostrazioni e dal calcolo.

Il modello è applicabile, con una certa approssimazione, anche alla realtà, ai fatti concreti. Su questa base è dunque possibile elaborare **modelli tecnici**, e costruire macchine di vario genere. La **tecnica scientifica** non può essere frutto della semplice esperienza e della tradizione, ma è il risultato di un programma concepito sulla base di un modello scientifico fondato su di una scienza esatta.

Ci si dovrà chiedere allora da dove deriva l’interesse **per le scienze specialistiche e per le scienze esatte, piuttosto che per la metafisica**, che caratterizza moltissimi studiosi di questo periodo.

Probabilmente esso fu stimolato dalla richiesta di macchine da guerra e di vascelli militari da parte dei sovrani. E forse in qualche misura anche dallo sviluppo economico. Da un lato, è vero che in questo periodo, a causa delle guerre, la merce - schiavo era relativamente a buon mercato, e la si poteva sfruttare fino all’osso. Ma d’altro lato, bisogna ricordare che le imprese schiavistiche erano imprese capitalistiche, che investivano denaro per ottenere profitto e, occasionalmente, poteva essere conveniente utilizzare tecniche che permettessero di potenziare la produzione, come fu l’impiego, per prosciugare le miniere, della *coclea*, la vite idraulica di Archimede¹.

Ovviamente non bisogna sottovalutare la *curiosità per il sapere e per la natura* derivata dalla stessa filosofia classica e in particolare da Aristotele. Oltre a questo atteggiamento mentale, è forse ancora più rilevante la concezione del mondo come struttura organizzata in senso matematico-geometrico, che era la grande eredità di Platone e di Democrito (in tutto il resto avversari) e, ancora più indietro, del pitagorismo. Questo spiega anche il successo del metodo di Euclide della dimostrazione geometrica, che accomuna i cultori delle scienze esatte e rigorose anche al di là del mare, come si vede nella lettera di Archimede di Siracusa ai colleghi di Alessandria². Ma non bisogna dimenticare neanche l’organizzazione sistematica della ricerca e gli strumenti a disposizione (la conoscenza del sapere e delle tecniche dell’antico oriente, i viaggi di esplorazione fino all’India e fino all’Inghilterra, le grandiose biblioteche, i laboratori, i giardini botanici e zoologici ecc.). I cultori delle scienze, infine, avevano più che mai in passato un elevato status sociale e ottenevano pubblici riconoscimenti.

¹ Diodoro Siculo, in Farrington.

² Canfora, p. 474.

§1.1. ④Approfondimento. Una tesi suggestiva: la “rivoluzione scientifica” dell'età ellenistica (III-I secolo a.C.)

Uno studioso italiano di storia della scienza, Lucio Russo, anche sulla base di ampie acquisizioni recenti di studiosi stranieri, soprattutto nel campo della storia della tecnica, ha suggerito un'ipotesi audace sulla cultura ellenistica, quella di una *rivoluzione scientifica nel senso moderno del termine*, i cui risultati in seguito (già in età romana) non sono stati capiti e in buona parte nemmeno trascritti e tramandati.

Di conseguenza *la scienza*, in tale cultura, *non deve essere ridotta esclusivamente all'idea aristocratica, propria di Platone e di Aristotele, del sapere come strumento di elevazione spirituale o di contemplazione teoretica* – idea combinata con un aristocratico disprezzo per il mondo del lavoro e della tecnica e con una fiducia di tradizione guerriera nella disponibilità del lavoro degli schiavi.

#Russo ritiene che tutta una serie di indizi ci mostrino che i grandi ricercatori dell'età ellenistica abbiano imboccato la via di quella che egli chiama la “rivoluzione scientifica”. La “*scienza esatta*”, secondo questo autore, è caratterizzata dal fatto che le sue affermazioni non riguardano oggetti concreti, ma enti teorici; esse cioè costituiscono un sistema di concetti, un *modello*, che esiste prima di tutto nella nostra mente, e che è organizzato secondo regole interne non contraddittorie, in quanto tali infallibili. Sappiamo che le *premesse* di questo modo si trovano già nella filosofia e nella matematica dei tempi di Platone. Ma in età ellenistica Euclide porta a maturità il sistema della **geometria**. In un modello ideale come questo tutti i passaggi logici sono garantiti dalle dimostrazioni e dal calcolo.

In sé, la struttura *ideale deduttiva* del modello è dunque infallibile. Il modello è però applicabile anche alla realtà, ai fatti concreti, attraverso regole di corrispondenza. In questo ambito, non c'è una garanzia assoluta di verità, ma piuttosto un'approssimazione verso la verità. Inoltre, sulla base di *modelli scientifici* è possibile non solo descrivere con precisione e prevedere i fenomeni del mondo reale, ma anche costruire *modelli tecnici*, macchine di vario genere, che ci aiutano dominare la realtà e a modificarla con la massima precisione possibile. La *tecnica scientifica* non può essere frutto della semplice esperienza e della tradizione orale degli artigiani, ma è il risultato di un progetto concepito sulla base di un modello scientifico proveniente da una scienza esatta.

Come si è detto, molte opere geometriche e fisiche di età ellenistica raggiungono il livello della scienza esatta: Euclide e i suoi *Elementi di Geometria*, Eratostene e il suo calcolo (riuscito) della misura del meridiano terrestre, Aristarco di Samo e la sua teoria eliocentrica, che ha anticipato Copernico e Galileo, la meccanica e l'idrostatica di Archimede, e altre ancora. Russo cita anche le sco-

perte archeologiche sopra ricordate, e ritiene che esse forniscano le prove che in età alessandrina si sia sviluppata una *tecnica scientifica*.

Per la carenza della documentazione, Russo non può dare una spiegazione soddisfacente dell'evento rivoluzionario di cui parla: si limita a suggerire che esso nasca dall'incontro tra la cultura razionalistica avanzata della Grecia classica (che già prima di Euclide aveva visto un notevole sviluppo della matematica e della geometria) e il tesoro di conoscenze empiriche e tecniche (non però ordinate scientificamente) delle antiche civiltà egiziana e mesopotamica. “I Greci trasferiti nei nuovi regni sorti dalla conquista di Alessandro dovevano gestire e controllare economie e tecnologie più sviluppate, alle quali non erano abituati, con la guida essenziale della propria superiore razionalità. In questo contesto nacque la scienza” (Lucio Russo, *La rivoluzione dimenticata*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 41). *Dopo un paio di secoli*, con la rapida dissoluzione di questi regni per ragioni essenzialmente politico-militari, e con la dispersione dell'elemento greco e degli intellettuali alessandrini per vicende interne del regno d'Egitto, *il patrimonio scientifico e tecnologico accumulato viene abbandonato e gradatamente si disperde*.

Russo ha buon gioco a capovolgere il giudizio di Geymonat su Archimede: esso dà troppo credito alla testimonianza di Plutarco, filosofo platonico ammiratore dell'impero romano. Plutarco, come molte altre nostre fonti sulla scienza alessandrina, appartiene proprio a quella cultura aristocratica che era rimasta in ombra per qualche tempo nel nuovo mondo dei regni ellenistici e che ora ha riconquistato l'egemonia, soprattutto – secondo Russo – per la decisiva influenza del pragmatismo legato alla concretezza, del buon senso anti-intellettualistico e del militarismo dei Romani. Questi ultimi hanno dato notevoli contributi allo sviluppo dell'architettura e del sapere giuridico, ma non hanno mostrato interesse per le *astrazioni* delle scienze fisiche e matematiche.

La tesi di Russo di una vera e propria “rivoluzione scientifica” in età alessandrina, dimenticata già in età ellenistico-romana, dispersa in testi poco letti e ancor meno capiti per molti secoli, e poi tornata a galla gradualmente a partire dal Rinascimento, pone problemi molto complessi. Non è necessario aderire completamente a questa tesi per accettare l'idea che la cultura alessandrina dovesse avere una concezione filosofica del rapporto scienza-tecnologia e lavoro intellettuale-lavoro manuale abbastanza diversa da quella di Platone e di Aristotele. Tuttavia, anche se disponiamo di numerosi testi di argomento strettamente scientifico, non disponiamo di un'adeguata documentazione sulla *filosofia della scienza* degli scienziati ellenistici del periodo III-I secolo a. C..

Il nostro testo dovrà necessariamente soffermarsi invece sulla filosofia stoica, epicurea e scettica di questo periodo, al cui centro c'è soprattutto una riflessione sul senso dell'agire umano. Anche di tali correnti, fiorite soprattutto in Atene e non nei regni ellenistici, abbiamo una documentazione diretta molto ridot-

ta, soprattutto considerando la grande mole di opere che sappiamo essere stata prodotta da esse in questo periodo. Decisamente, la tradizione manoscritta ha privilegiato la cultura aristocratica di Platone e quella aristocratico-bempenante di Aristotele, a scapito dei presocratici, della filosofia della scienza ellenistica e della filosofia ateniese del periodo ellenistico. Così il *messaggio complessivo* che la cultura classica ha finito per lasciare ai posteri di fatto è stato quello della netta separazione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale e del sapere come curiosità aristocratica e come contemplazione del necessario ordine immutabile del mondo.

§ 2. Gli intellettuali in età ellenistica, tra la cura del “giardino” privato e la dedizione allo Stato universale

Atene è ancora la capitale della filosofia, ma non si tratta della filosofia della polis, bensì di una filosofia cosmopolitica, per i cittadini del mondo. Forse per questo per noi è più comprensibile.

Alessandria è dunque diventata la capitale delle scienze, mentre Atene resta la capitale della filosofia. Tra le scienze particolari e la filosofia universale i rapporti sono dunque venuti allentandosi – perfino geograficamente. Le scienze particolari sono sempre più specializzate e richiedono sempre più una preparazione specialistica accurata (anche se tali scienze continuano ad essere indicate col termine di “filosofia”, e quest’uso continuerà fino al XVIII secolo). Ma anche la filosofia generale (“il sapere concernente il tutto”, come dicono gli stoici) acquisisce un suo linguaggio specialistico e viene trattato in modo sistematico: in questo periodo si formano scuole di pensiero il cui paradigma è sempre più chiaramente identificabile, in cui temi e problemi sono esposti secondo un preciso ordine sistematico (logica-fisica-etica), in cui si fa uso di manuali e trattati.

D’altro lato è ancora più notevole il fatto che *le scienze e la stessa filosofia hanno perso*, come già in Aristotele, *il loro legame diretto con la politica*, cioè con quella che in origine era l’attività più significativa degli uomini liberi della polis. La tradizione intellettuale ateniese dei sofisti, di Socrate e di Platone organizzava tutto il sapere intorno alla formazione dell’uomo libero in vista della sua vita pubblica. Da Aristotele, come si è visto, la vita pubblica è guardata ancora con grande rispetto, come attività degna di un essere razionale – anche se la speculazione teorica è considerata ad essa preferibile. Quanto all’intellettuale del periodo ellenistico, per lui invece *l’attività politica è soprattutto una fonte di frustrazione*: anche nelle città greche ancora for-

malmente indipendenti, al governo cittadino restano limitate responsabilità amministrative locali, i cui contorni sono strettamente determinati dalla politica egemonica dei grandi regni ellenistici prima e dello Stato romano poi; i greci residenti nei regni ellenistici stessi, inoltre, anche se fanno parte di un gruppo sociale privilegiato e posto al di sopra delle popolazioni indigene, non sono più *cittadini*, ma *sudditi* di un monarca divinizzato. Non la filosofia, ma piuttosto la **religione *teocratica**, sul modello mesopotamico, persiano ed egiziano, è il quadro culturale entro cui si colloca il potere politico ellenistico.

Come reagiscono dunque gli intellettuali educati dalla tradizione della filosofia classica, alla frustrazione della politica e al decadimento dello status di cittadino? Una prima possibilità è quella della *fuga nel privato*, nei piaceri dell’amicizia, della letteratura e del puro sapere, secondo il modello della scuola di Epicuro, il “Giardino”. Ma questo mondo privato non è più strettamente vincolato dall’orgoglio di clan della vecchia aristocrazia locale di costumi patriarcali, già in decadenza nella società ionica ed ateniese.

Essa nelle grandi città cosmopolitiche multietniche del mondo ellenistico non aveva ormai più il potere, l’influenza e lo stile di vita tradizionali. L’*individuo*, come non è più vincolato agli impegni politici della vita cittadina, così non è più fortemente condizionato dall’onore del suo clan, onore che in precedenza si giocava appunto nelle contese della polis. Come ci testimoniano la “commedia nuova” di Menandro e la raffinata poesia di questo periodo storico, sta nascendo la nuova dimensione “borghese” della vita privata e familiare: la piccola comunità della famiglia, del gruppo di amici o l’unione degli amanti costituisce un legame più forte dalle grandi comunità del *clan* (*ghenos*) e della *polis*, e si afferma più decisamente la dimensione individuale. E, per gli intellettuali, si afferma ancor più saldamente l’idea dell’*immortalità (virtuale) dello scrittore e dell’artista attraverso la sua opera*.

Ecco un epigramma di Callimaco, poeta di corte ad Alessandria, in occasione della morte di un amico lontano, anch’egli poeta:

Qualcuno mi disse della tua morte,
Eraclito, e piansi. E ricordai allora
le molte volte che parlando insieme
ci raggiunse la sera. Ora tu, amico
d’Alicarnasso, sei da lungo tempo cenere in qualche luogo.
Ma vivono per sempre i tuoi “Usignoli”:
su di loro Ade che tutto rapina
non metterà le mani.

[trad. di Salvatore Quasimodo]

L'individuo, se da un lato si realizza nella sua cerchia di amici, può sentirsi anche parte di un mondo molto più ampio di quello della sua polis e delle città greche della Lega Olimpica: i commerci e gli scambi lo mettono in contatto sempre di più con paesi diversi e lontani. L'idea che gli Stati siano qualcosa di convenzionale, di artificiale, mentre l'uomo è *per natura* uguale su tutta la terra, era già stata intravista da alcuni sofisti, e ora è esplicitata da **Epicuro** (341-270 a.C.). Egli ammette nella sua scuola - che non ha alcun fine politico - donne e schiavi, ed è indifferente alla contrapposizione tradizionale tra greci e barbari.

Ma qual è ora il compito della filosofia pratica (o etica), se non è più quello, perseguito tanto dai sofisti quanto da Platone, di giovare alla comunità dei cittadini? Per Epicuro e per molti altri pensatori, è quello di giovare all'individuo considerato come singolo, di aiutarlo a conseguire la *felicità* nel suo mondo privato, attraverso l'amicizia e la solidarietà. In sostanza è ripresa l'idea classica, aristotelica e cinica dell'*autosufficienza del saggio*, che deve liberarsi dal condizionamento dei desideri che si rincorrono all'infinito, alimentati dall'ambizione e dall'avidità di ricchezza. Il senso della *misura* e del *limite* e la *liberazione dalle passioni* sono temi classici ripetuti, con sfumature diverse, da tutte le scuole filosofiche dell'età ellenistica – dagli **epicurei**, dagli **stoici** e dagli stessi **scettici**.

Per l'importantissima scuola filosofica degli **stoici** il saggio, come individuo, è in un certo senso isolato dalla comunità, poiché la quasi totalità degli uomini sono *stolti*, incapaci di acquisire la saggezza. Anche per loro il vero saggio attraverso la conoscenza si libera dalle passioni e dai desideri illimitati. Tuttavia esso appartiene alla *comunità universale* degli esseri razionali.

Il cosmopolitismo degli stoici è qualcosa di più della pura tolleranza scettica e della vaga fraternità umana epicurea: l'uomo saggio e virtuoso è membro di una collettività ideale, che si identifica in primo luogo con l'intero genere umano, e poi addirittura con il cosmo, concepito come un gigantesco corpo animato da un'intelligenza divina infusa in esso. Sotto il Sole, sede dell'intelligenza che pervade il cosmo e gli uomini, vigono nel mondo le stesse *leggi di natura, eguali per tutti*.

Mentre per gli scettici e per gli epicurei non ha senso parlare di un *compito* dell'uomo *nella società e nel mondo*, per gli stoici è proprio nell'esecuzione di questo compito che consiste la virtù-felicità dell'individuo veramente saggio. Ma, poiché la polis in crisi offriva raramente occasioni per il suo intervento, gli stoici abbastanza spesso si limitano a un riferimento teorico astratto alla comunità ideale degli uomini e alla comunità naturale (comprendente tutti gli esseri animati) retta dalla divinità, e difficilmente riescono realmente ad individuare compiti concreti per il saggio in precise istituzioni politiche,

come facevano Protagora o Platone. Perseguitati o tagliati fuori dall'ambito del potere, spesso essi si limitano all'insegnamento della filosofia.

I primi maestri stoici (la cosiddetta "Antica Stoa", secolo III a. C.) non rinunciarono in linea di principio ad un rapporto con la prassi politica, ma si può dire che tale aspirazione rimase di solito frustrata. In particolare, **Perseo** (allievo di **Zenone**, che fondò la scuola stoica all'inizio del II secolo) fu consigliere di re Antigono di Macedonia, e **Sfero** (alla fine del III secolo) partecipò agli sfortunati tentativi di riforma politica e sociale del re spartano Cleomene III. Più tardi (nel corso del III secolo) **Blossio** di Cuma fu consigliere di Tiberio Gracco (un altro riformatore perdente). Sappiamo pochissimo di questi tentativi e delle proposte politiche di questi consiglieri filosofici (cfr. ↓ Cap. 9, § 4. Approfondimento, **I filosofi stoici in azione** e successiva scheda). Tuttavia in generale l'ideale politico degli stoici delle origini (Stoa antica, secolo III a. C.) era troppo rigido ed astratto per poter avere una qualsiasi attuazione pratica: la vera città perfetta per loro doveva essere costituita da chi avesse una tale saggezza da non avere alcun bisogno di leggi.

Di ispirazione stoica, inoltre, sono forse certi romanzi utopici ellenistici che immaginavano società, situate in paesi esotici, in cui si viveva in modo semplice e naturale e in cui vigeva la comunione dei beni e delle donne.

In seguito, in rapporto con il mondo romano, lo stoicismo acquisirà una maggiore concretezza. Gli esponenti della Stoa Media (II- I sec. a. C., ai tempi cioè della penetrazione della repubblica romana in Grecia e nei regni alessandrini) e alcuni autori **eclettici**, che mescolavano concetti di ispirazione stoica, platonica ed aristotelica (in particolare **Cicerone**, il grande oratore e politico di parte senatoria) vedranno come compito primario del saggio quello dell'educazione progressiva del popolo, precedentemente visto come una massa indistinta di stolti. In questo ambiente ellenistico - romano fiorirà l'idea classica della "*costituzione mista*", sintesi di monarchia, aristocrazia e democrazia, che alcuni vedranno realizzata proprio nello Stato romano (cfr. ↓ § 6.2, La filosofia politica di Polibio).

Più tardi, nel primo periodo dell'impero, lo stoico romano Seneca (4 a.C.-65 d.C.) affermerà con chiarezza e con forza l'eguaglianza naturale degli uomini e la validità intangibile del diritto di natura. Egualmente affiorerà gradualmente l'idea di un *impero universale*, comprendente in prospettiva il genere umano, voluto dalla provvidenza divina e realizzato dalla conquista romana. L'imperatore Marco Aurelio (121-180 d. C.) sarà addirittura un filosofo stoico.

§ 3. Teocrazia, teologia astrale, religioni monoteiste e pensiero filosofico

Superstizioni per il popolo e filosofia per gli intellettuali

Nelle monarchie ellenistiche si afferma il modello politico-religioso **teocratico: il sovrano è divinamente ispirato o addirittura divinizzato secondo le tradizioni delle monarchie orientali** (in particolare in Egitto, come si è visto, i re greci assumevano titolo e funzioni di faraone). Invece per gli stoici il mondo è retto dalla guida provvidenziale dello spirito divino, che è energia intelligente incarnata nella materia. I comandi della divinità sono leggibili nella natura direttamente dalla ragione umana, e la sola ragione è sufficiente per coglierli.

Ma come fa l'uomo a leggere i segni della volontà divina nelle cose del mondo? Nel pensiero stoico venne affermandosi l'idea che tali segni potessero essere individuati principalmente attraverso lo studio del moto degli astri. Anche se Dio e il cosmo sono un tutt'uno per gli stoici, il cielo è per loro pur sempre la sede degli dei e della perfezione, il luogo in cui la volontà divina si manifesta.

La teologia astrale già da Platone (nelle *Leggi*) era stata presentata come una prerogativa dei governanti ispirati. Gli stoici di età romana, che si atteggiarono a consiglieri della classe dirigente del nuovo impero universale, impiegheranno l'astrologia (riprendendo la tradizione caldea-babilonese) e la *divinazione. Il ceto senatorio romano, a partire dalla metà del II sec. a.C. aderì spesso e volentieri alla visione del mondo stoica, usandola come giustificazione non solo del suo potere paternalistico, ma anche del suo ricorso alla divinazione e alla superstizione per guidare il popolo (Farrington).

Come si vede, le innovazioni del pensiero etico, politico e giuridico di questo periodo storico non sono meno importanti - dal punto di vista dello sviluppo storico dell'occidente - di quelle scientifiche. Con esse si conclude la grande parabola del pensiero classico greco-romano: gli autori successivi saranno influenzati dall'ondata della nuova cultura e sensibilità religiosa.

I filosofi medioplatonici, neoplatonici e neopitagorici, vissuti nei primi secoli dell'era cristiana, furono ispirati da religioni universali tendenzialmente monoteistiche e **salvifiche** (come quella *mitraica, ebraica, cristiana, *manichea ecc.), profondamente diverse da quella omerica - olimpica delle poleis. Tale ondata di nuove credenze e di nuovi riti sommergerà il mondo classico e ne muterà profondamente le categorie di pensiero.

I filosofi medioplatonici, neoplatonici e neopitagorici, vissuti nei primi secoli dell'era cristiana, furono ispirati da religioni universali tendenzialmente monoteistiche e **salvifiche** (come quella *mitraica, ebraica, cristiana, *manichea ecc.), profondamente diverse da quella omerica - olimpica delle poleis. Tale ondata di nuove credenze e di nuovi riti sommergerà il mondo classico e ne muterà profondamente le categorie di pensiero.

RELIGIONI DI SALVEZZA/RELIGIONI SALVIFICHE
Sono quelle che propongono come senso della vita individuale l'attesa di una salvezza trascendente, e del passaggio ad una vita migliore dopo la morte. L'accesso all'altra vita è generalmente stabilito da Dio nel giudizio finale. Come vedremo in IMPERO, Parte V, Sintesi del periodo, oltre al monoteismo di tradizione ebraico-cristiana, vi sono molte altre religioni di salvezza.

CAPITOLO 8.1.

La nascita delle scienze e il loro sviluppo autonomo nel periodo ellenistico



▲ Rappresentazione di Euclide nella *Scuola di Atene* di Raffaello Sanzio.

Abbiamo parlato dei grandi cambiamenti avvenuti dopo la morte di Alessandro Magno e la fine del suo grande sogno di un impero universale. È a queste vicende politiche e militari e alla conseguente formazione di grandi stati che si lega lo straordinario sviluppo delle scienze che si verificò nel periodo che siamo soliti chiamare ellenistico. I principi che assunsero il potere fecero delle loro corti centri di sviluppo delle arti e della cultura. Ad Alessandria d'Egitto Tolomeo I (323-283 a C) fondò il Museo alla cui ricchissima biblioteca potevano accedere liberamente i dotti. Alessandria divenne il centro di tutto il mondo antico, una città cosmopolita in cui entravano in contatto e commerciavano greci, ebrei, persiani, etiopi, siriani, romani e arabi. Dall'incontro di culture diverse nacque una nuova civiltà destinata a dare un contributo importante alla matematica, alla fisica e all'astronomia e in generale al pensiero scientifico occidentale.

Fu proprio in questo periodo infatti che la scienza acquistò la sua autonomia spezzando in buona parte i legami con la filosofia. Questa rottura favorirà senza dubbio lo sviluppo delle scienze particolari dando agli scienziati completa autonomia rispetto agli ambiziosi progetti filosofici di unità del sapere e permetterà ai loro studi di svilupparsi esclusivamente secondo criteri di coerenza interna. Ma bisogna anche dire che questa rottura, come osserva più di uno studioso di storia delle scienze (Carruccio, Kline, L. Russo), finirà per inaridire le fonti stesse da cui la scienza scaturisce e per decretarne la precoce decadenza. Essa spiega almeno in parte il lungo oblio che colpirà questo periodo pur così importante per la fissazione dei canoni scientifici (La rivoluzione dimenticata è il titolo del bel libro di Lucio Russo sul pensiero scientifico greco e la scienza moderna). Di Euclide, la cui geometria è stata pure ed è ancora oggetto di studio nelle scuole molti ignorano persino l'epoca in cui visse e di Archimede lunga-

mente si sono ricordati solo gli aneddoti riguardanti la vita e soprattutto la morte per opera di un soldato romano.

§ 1. Euclide: gli Elementi

Della vita di **Euclide**, attivo intorno al 300 a.C., ci sono giunte ben poche notizie. La testimonianza più importante su cui si basa la storiografia che lo riguarda viene dal filosofo e matematico **Proclo** (V sec. d.C.), che lo colloca tra i più giovani discepoli di Platone: ma la notizia secondo cui sarebbe stato un platonico convinto appare controversa. Della sua vasta opera, *Elementi*, purtroppo ci è pervenuta soltanto una parte. Andò infatti parzialmente distrutta nel famoso incendio della biblioteca di Alessandria d'Egitto.

Il merito di Euclide fu quello di aver elaborato una struttura unitaria in cui inserire gli argomenti sviluppati in precedenza, ovvero nel periodo ellenico (greco classico). Con Euclide la matematica greca raggiunge il vero stato di scienza. Il periodo ellenico rappresenta, osserva Lucio Russo, una lunga gestazione in cui si vengono accumulando strumenti logici sempre più raffinati, ma *solo in Euclide gli enunciati dei teoremi già noti alla matematica ellenica trovano la loro collocazione definitiva in un sistema unitario*. Nella filosofia ellenica (greca classica) infatti è ancora assente l'uso di teorie assiomatico-deduttive del tipo di quella che si riscontra nell'opera *Elementi* del grande matematico alessandrino. In essa, i teoremi, molti dei quali a partire dal famoso teorema di Pitagora sul triangolo rettangolo erano già stati dimostrati da Democrito, da Eudosso e da altri, vengono da lui inseriti in un sistema nel quale, una volta accettati i postulati e gli assiomi, i teoremi vengono dedotti gli uni dagli altri con la sola forza della mente. Si tratta di una grandiosa costruzione autosufficiente, fondata sul puro rigore della logica.

Negli *Elementi* Euclide parte dalla definizione degli enti della teoria (cerchi, angoli retti, rette parallele ecc) sulla base di pochi enti fondamentali, quelli che egli chiama *oroi* e noi ora chiamiamo “**termini**”.

Ecco i primi e più significativi: “*Punto è ciò che non ha parti*”; “*Linea è una lunghezza senza larghezza*”; “*Superficie è ciò che ha solo lunghezza e larghezza*”.

Come si vede da queste definizioni, Euclide porta a conclusione il lungo percorso iniziato con la scoperta dell'incommensurabilità. La sua è una geometria del **continuo** ovvero della *divisibilità all'infinito delle grandezze geometriche*.

Sappiamo quanto la scoperta dell'incommensurabilità avesse sconvolto i pitagorici sollevando problemi di assai difficile soluzione. Essa mostrava infatti quanto delicati fossero i concetti di spazio e di tempo non più intesi

come costituiti di parti discrete, le monadi, ma come un continuum divisibile all'infinito. Lo avevano messo in luce i paradossi di Zenone e le difficoltà che dall'affermazione del continuum spaziale nascevano nella spiegazione della molteplicità e del divenire delle cose. I Pitagorici prima maniera avevano ricondotto le diversità esistenti fra gli oggetti naturali alla diversa disposizione geometrica delle monadi-atomi. Negata la monade, si era fatto drammatico il problema dei rapporti fra la matematica e il mondo fisico. Platone aveva chiarito come gli oggetti della matematica fossero puri enti di pensiero, riducendo il mondo sensibile a una copia, imperfetta e imprecisa, del mondo delle idee e, come tale, non oggetto di conoscenza vera. Aristotele poi aveva identificato il procedimento della matematica con il procedimento deduttivo sillogistico, ma aveva rinunciato a vedere nella matematica lo strumento per la conoscenza del mondo. Aveva comunque ritenuto che il metodo deduttivo fosse il metodo proprio di qualsiasi scienza.

Per Euclide la matematica è una scienza a sé, del tutto autosufficiente. Essa si interessa delle sue definizioni e dei teoremi che se ne possono trarre, non del mondo esterno.

Negli *Elementi* Euclide, dopo la definizione degli oggetti della matematica (le figure geometriche) passa ad elencare le affermazioni sugli enti prima definiti che debbono essere accettate sulla base dell'intuizione, senza dimostrazioni ovvero i postulati e gli assiomi.

Fra i **postulati** il più famoso è il quinto che dice:

In un piano, per un punto esterno a una retta data esiste una e una sola retta passante per il punto dato e parallela alla retta data.

Questo postulato susciterà molte discussioni perché ne verrà messo in dubbio il carattere intuitivo (vedi scheda). Lo stesso Euclide cercherà di evitare per quanto possibile di far appello ad esso nelle sue dimostrazioni.

Ai postulati si aggiungono gli **assiomi** (il tutto è maggiore delle parti; se da cose uguali si sottraggono cose uguali i rimanenti sono uguali; la linea più breve che passa fra due punti è la retta...)

Una volta accettati i postulati e gli assiomi, tutti i teoremi vengono dedotti con la sola forza della mente. Ognuno delle centinaia di teoremi contenuti negli *Elementi* potrebbe essere dedotto da un Euclide seduto in una torre d'avorio senza contatto alcuno con l'esterno.

Ciò solleverà molto stupore quando si imporrà la scienza moderna ad impianto matematico-meccanicistico. Il fatto che la matematica si applichi così bene al mondo fisico, anzi, che la matematica sia il linguaggio stes-

so della natura, come affermerà, Galileo non potrà non suscitare stupore e verrà implicitamente o esplicitamente spiegato con la sapienza divina che avrebbe creato il mondo secondo regole matematiche.

Kant, alla fine del Settecento, considererà i postulati della geometria euclidea “forma a priori della sensibilità esterna”. Con questa espressione egli voleva dire che la nostra mente non può percepire nessun oggetto se non inserito nello spazio euclideo. Nell'Ottocento la discussione successiva su questo tema porterà a degli spettacolari capovolgimenti. Ma non anticipiamo...

SCHEMA 1 – Geometria euclidea e non euclidea.

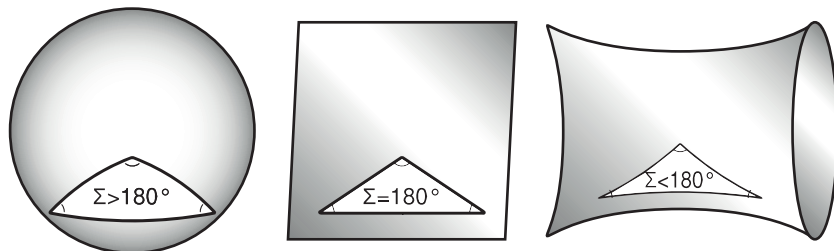
Confronto attraverso i millenni

La geometria euclidea sarà considerata per duemila anni circa come l'unica geometria possibile.

Questa convinzione entrerà in crisi nella prima metà dell'Ottocento con la nascita delle geometrie non euclidee. Le geometrie non euclidee contestano l'evidenza del quinto postulato di Euclide secondo cui ad un punto esterno ad una retta passa una e una sola retta parallela a quella data e accolgono due altre possibilità:

- per un punto esterno a una retta non passa nessuna parallela
- per un punto esterno a una retta passano infinite rette parallele

Ne derivano teoremi diversi da quelli di Euclide. Per Euclide la somma degli angoli interni di un triangolo è di 180° , nelle geometrie non euclidee la somma è rispettivamente maggiore e minore di 180° . Per la prima, detta ellittica, si può far riferimento alla superficie di una sfera, per la seconda, detta iperbolica, a una sella. (vedi fig. 1). I teoremi relativi a tali geometrie, rispettivamente costruite da Riemann e da Lobacevki, si deducono gli uni dagli altri secondo necessità logica esattamente come nella geometria euclidea.



▲ Fig 1. Nella geometria ellittica la somma degli angoli è maggiore di 180° ; in quella piana è uguale a 180° ; in quella iperbolica è inferiore a 180° .

La nascita di geometrie non euclidee non porterà naturalmente a diminuire l'importanza della geometria di Euclide che ancora oggi si studia e si applica proficuamente agli spazi limitati nei quali ci muoviamo.

La teoria einsteiniana della curvatura dello spazio porterà gli astronomi, i quali si interessano di distanze siderali, a servirsi delle geometrie non euclidee.

§ 2. Euclide e l'ottica

A Euclide si deve anche un trattato di ottica, uno dei pochi trattati scientifici antichi che siano arrivati fino a noi.

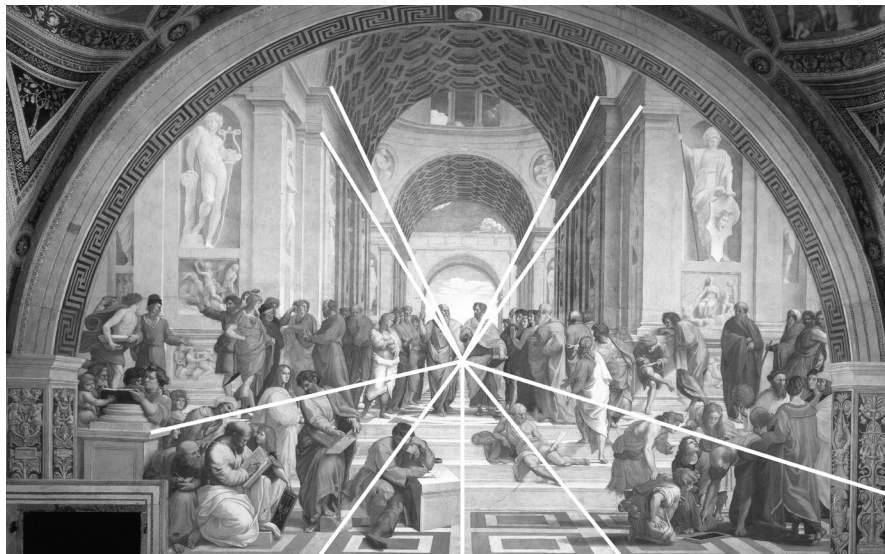
L'Ottica euclidea è un trattato volto a inquadrare i fenomeni visivi nell'ambito della geometria. L'ottica, che per noi fa parte della fisica, in Euclide infatti non si distacca dalla matematica. Egli procede partendo dalle definizioni e dai postulati come negli *Elementi* per passare ai teoremi e alla loro dimostrazione.

Egli definisce i concetti (termini) basilari dell'ottica, il concetto di raggio visivo e di cono visuale. Il cono visivo è definito come la figura compresa dai raggi visivi con il vertice nell'occhio e la base al margine dell'oggetto visto. Euclide attribuisce ai raggi visivi la proprietà della propagazione rettilinea.

Seguono i teoremi fra cui due sono per noi di particolare interesse:

- oggetti uguali, inegualmente distanti, appaiono ineguali e appare sempre maggiore quello più vicino all'occhio
- rette parallele, viste in distanza non appaiono parallele.

Questi teoremi sono di grande importanza per la nascita della prospettiva. Anche se non ci sono pervenuti manuali ad uso dei pittori, l'ottica di Euclide sembra già includere la possibilità di questa applicazione. Lo documentano Lucrezio, Erone e Vitruvio, il quale parla della “convergenza di tutte le linee al centro del compasso”. Ed è chiara l'applicazione delle regole della prospettiva negli affreschi e mosaici di Pompei che sono di origine ellenistica. Gli studi di prospettiva saranno ripresi dal Rinascimento e muteranno completamente la rappresentazione dello spazio visivo rispetto al periodo medioevale in cui le regole della prospettiva erano state del tutto dimenticate.



▲ Fig. 2. La prospettiva nella *Scuola di Atene* di Raffaello.

§ 3. Archimede matematico, fisico, astronomo, ingegnere

Archimede è il più grande scienziato dell'antichità. Nato a Siracusa nel 287 a.C., in questa città trascorse tutta la sua vita tranne per un breve periodo passato ad Alessandria, dove pare si fosse incontrato con alcuni discepoli di Euclide quando ormai il grande maestro era scomparso. Sappiamo anche che fu in corrispondenza con Eratostene direttore della biblioteca di Alessandria, al quale è diretta una importante lettera contenuta in un'opera rinvenuta nel 1906 a Costantinopoli, miracolosamente conservatasi allo stato latente per lunghi secoli sotto strati sovrapposti di contenuto religioso.

La leggenda si è impadronita della figura di Archimede e di lui sono stati narrati molti aneddoti. Famoso è rimasto il suo grido "*hèureka!*, *hèureka!*" che esprimeva la gioia dello scienziato per aver intuito la soluzione di un difficile problema.

Morì nel 212 a.C. durante il sacco della città perpetrato dai Romani ed anche qui è nata una leggenda famosa: immerso nei suoi pensieri Archimede non avrebbe risposto a un soldato romano che lo interrogava. Irritato, il soldato lo avrebbe trafitto sebbene fosse stato dato l'ordine di risparmiarlo.

Archimede fu matematico, fisico, astronomo, ingegnere. Sappiamo che aveva ideato delle macchine da guerra per la difesa della sua città (gli specchi ustori, catapulte ecc) e molte altre macchine come una pompa per sollevare

l'acqua da un fiume, un sistema di leve per spostare grandi pesi e la vite nota come vite di Archimede. Pur manifestando il genio greco per le astrazioni teoriche, Archimede fu pronto ad applicare le sue capacità a problemi di grande importanza pratica.

§ 4. Archimede e il metodo meccanico in geometria

È di grande interesse sapere che in geometria *Archimede ricorreva spesso a metodi intuitivi, ovvero misti matematico-meccanici per arrivare solo successivamente a dare una base logicamente sicura ai nuovi teoremi*. Ne parla lui stesso nel manoscritto ritrovato a Costantinopoli che è in qualche modo il suo discorso del metodo. Si veda ad esempio la via seguita preliminarmente per arrivare a stabilire il volume della sfera: il volume della sfera viene trovato immaginando di dover equilibrare un oggetto sferico e uno cilindrico posti sui piatti opposti di una bilancia. Si tratta di un procedimento euristico che Archimede giudica non sufficiente ma molto utile per arrivare alla formulazione di nuovi teoremi dimostrati poi per via deduttiva. Ecco le sue parole riportate dal testo di Carruccio *Matematica e logica*: "... alcune cose si manifestarono prima per via meccanica, e poi le dimostrai geometricamente; perché la ricerca fatta in questo modo non importa una vera dimostrazione." Archimede giudica dunque non sufficiente il metodo meccanico ma ritiene estremamente utile, per individuare nuovi teoremi, averne una "cognizione preliminare: ... Son persuaso che non poca utilità esso [questo metodo] arrecherà alla matematica; penso infatti che alcuni dei presenti e dei futuri mediante questo metodo possan trovare anche altri teoremi che a me non sono ancora venuti in mente." Questa importanza attribuita all'aspetto creativo della scienza è particolarmente sorprendente. "Anziché il logico meticoloso, schiavo della propria esigenza di rigore – *#osserva Geymonat* – troviamo in lui il primo consapevole assertore dei diritti della genialità creatrice."

Sappiamo che sulla tomba di Archimede, rinvenuta da Cicerone, erano incisi una sfera iscritta in un cilindro e una frazione, $\frac{2}{3}$, che indica il rapporto fra il volume della sfera e quello del cilindro.

SCHEDA 2 – Archimede, il metodo di esaustione e il famoso π greco

Ad Archimede fra i molti meriti si deve la determinazione con un'approssimazione mai prima ottenuta, del rapporto fra la circonferenza e il diametro di un cerchio, il famoso π greco (π).

Che il rapporto fra la circonferenza e il diametro di un cerchio fosse un numero irrazionale, cioè non finito, era già noto da tempo, ma fu Archimede a

determinarne le due prime cifre decimali, quelle che tutti conosciamo. Il 3,14 è infatti un numero che tutti usiamo in infinite occasioni. Ci si chiede come Archimede sia giunto a simile risultato: con il metodo, già ben noto prima di lui, detto di esaustione. Egli si servì del metodo di esaustione “per compressione”: il perché di questo nome lo vedremo subito. Egli iscrisse e circoscrisse due esagoni regolari a un cerchio. L'esagono iscritto è formato da sei triangoli equilateri con lato uguale al raggio. Il perimetro sarà dunque sei volte il raggio. Facile (facile per un matematico) in base a teoremi ben noti sui triangoli ricavare anche il perimetro dell'esagono circoscritto. La misura della circonferenza del cerchio verrà ad essere compresa (compressa) fra quella del perimetro del poligono inscritto e quella del poligono circoscritto. Aumentando il numero dei lati dei due poligoni le loro figure tenderanno sempre più ad avvicinarsi alla forma del cerchio. Sarà così possibile stabilire con una buona approssimazione la misura della circonferenza del cerchio e il suo rapporto con il diametro, ovvero il valore di π greco.

Nel Cinquecento si riuscirà a determinare i primi 35 decimali e attualmente, grazie al computer, a determinare cinquemila miliardi di decimali.

π greco è così importante che è stata istituita una festa in suo onore che si tiene il 14 marzo di ogni anno con conferenze, proiezioni, lezioni tenute in tutto il mondo.

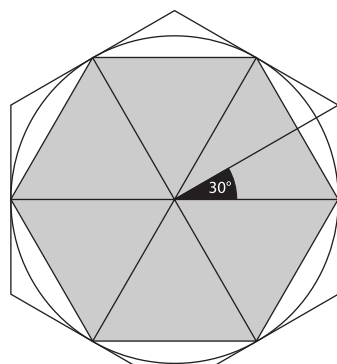


Fig. 2

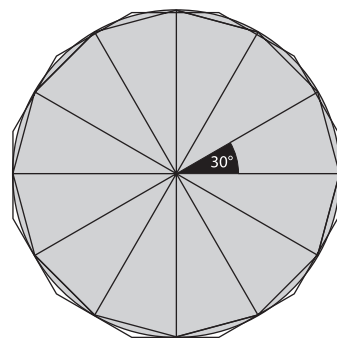


Fig. 3

§ 5. Archimede e la fisica matematica

Archimede fu un grande fisico e ingegnere. A lui si deve la dimostrazione di alcuni principi fisici fondamentali come le condizioni di equilibrio della leva e il principio idrostatico, secondo cui un corpo immerso in un fluido

riceve una spinta dal basso verso l'alto uguale al peso del volume del fluido spostato. Questo rapporto è costante per un metallo dato qualunque sia la sua forma e differisce da metallo a metallo. Nasce l'idea del peso specifico. Molto interessante è la strada percorsa da Archimede per arrivare a formulare il principio idrostatico. Pare infatti che Archimede fosse arrivato alla formulazione di questa legge cercando una risposta alla domanda di Gerone, signore di Siracusa, che gli aveva chiesto di trovare un metodo per verificare se la corona d'oro che gli era stata regalata era veramente fatta del metallo più pregiato o se all'oro fossero stati mescolati metalli meno nobili. Egli immerse nell'acqua la corona e un quantitativo d'oro dello stesso peso attaccati ai due bracci di una bilancia. Se la bilancia restava in equilibrio voleva dire che la corona era veramente d'oro, altrimenti che Gerone era stato ingannato (non sappiamo quale sia stato il verdetto).

Archimede partiva dunque da procedure meccanico ingegneristiche per giungere poi alla formulazione della legge universale. Alla scoperta delle verità sul mondo fisico si arriva con procedure di calcolo tratte da esperienze di statica, idrostatica e ingegneria e poi applicando ai problemi fisici la misurazione geometrico-matematica. Siamo molto lontani dalla fisica aristotelica fondata sull'idea generale che ogni cosa si muova in vista di un fine, molto vicini a quello che sarà il procedimento di Galileo che a Archimede si rifà esplicitamente.

Archimede è il padre della fisica matematica. Egli stabilisce quel legame fra meccanica e matematica che era destinato a caratterizzare la fisica moderna.

E molto importante sottolineare anche il legame che Archimede istituì fra la fisica e la tecnica traendo dalle considerazioni teoriche modelli efficientissimi di macchine per la soluzione di problemi pratici.

Di fronte al successo di queste macchine non è possibile non chiedersi come mai il suo rimase un caso quasi isolato nel mondo antico. Molti studiosi ritengono che l'atteggiamento di Archimede, nonostante il grande successo dei suoi artefatti, avesse conservato il carattere essenzialmente disinteressato proprio di tutto il pensiero greco. Non bisogna del resto dimenticare che anche la civiltà ellenistica come quella greca era legata a una forma di produzione prevalentemente affidata agli schiavi, vere macchine a buon prezzo. Geymonat cita Varrone, il quale, descrivendo gli strumenti con i quali si lavorava la terra, dice testualmente che “alcuni li dividono in tre categorie: strumenti parlanti, strumenti semiparlanti e strumenti muti. I primi sono gli schiavi i secondo i buoi e gli ultimi gli strumenti inanimati.

SCHEDA 3 – Archimede, l'Arenario e i grandi numeri

Nell'*Arenario* Archimede, seguendo gli studi di Aristarco di Samo (tra l'altro sostenitore della dottrina secondo cui il sole e non la terra è al centro dell'universo), immagina di riempire tutto lo spazio compreso nella sfera delle stelle fisse di arena, ovvero di sabbia finissima e sostiene la possibilità che si possa esprimere con un numero finito quanti granuli di arena ci vorrebbero per riempire il mondo. Affronta a questo scopo il difficilissimo compito di trovare il modo di indicare numeri quanto grandi si voglia, quelli che per Greci erano tabù. Vi riesce mediante un sistema di numerazione ideato da lui stesso che si serve in sostanza di potenze del 10.

§ 6. I grandi astronomi di età ellenistica

L'astronomia, come abbiamo detto, nel periodo ellenistico ebbe un grandioso sviluppo. Fra i maggiori astronomi possiamo ricordare Aristarco di Samo, Eratostene, Ipparco di Nicea e, secoli dopo, Tolomeo.

§ 6.1. Aristarco di Samo

Aristarco di Samo visse ad Alessandria nella prima metà del III sec a.C. È noto soprattutto per aver sostenuto coraggiosamente un sistema eliocentrico che attribuiva alla Terra un moto di rivoluzione attorno al Sole e un moto di rotazione diurno intorno ad un asse inclinato rispetto al piano dell'orbita. La leggenda vuole che Aristarco per questa sua teoria fosse andato incontro a una accusa di blasfemia, ma la notizia pare sia priva di fondamento. È certo comunque che le idee di Aristarco dovettero sembrare inaccettabili implicando l'identificazione del materiale corruttibile della Terra con quella incorruttibile dei corpi celesti. Per molti secoli ancora la teoria geocentrica terrà banco.

§ 6.2. Eratostene

Eratostene di Cirene (275-194 a.C.) fu direttore della biblioteca di Alessandria e uomo dai molti interessi. Le misurazioni astronomiche e la costruzione di strumenti astronomici lo resero famoso. A lui si deve la misurazione del diametro della Terra ottenuto con il sistema della triangolazione.

Eratostene disegnò la prima mappa del mondo sulla base di parametri geometrici di riferimento, meridiani e paralleli, e scelse, com'è naturale, come longitudine zero quella di Alessandria così come gli inglesi sceglieranno Greenwich! Egli perfezionò anche il calendario per metterlo in pari con eventi astronomici come l'equinozio. Il suo calendario prevedeva, al posto

del vecchio calendario greco di dodici mesi di trenta giorni ciascuno, un anno di 365 giorni e uno intercalare ogni quattro anni. Adottato più tardi dai romani, è essenzialmente quello in uso oggi.

§ 6.3. Ipparco di Nicea

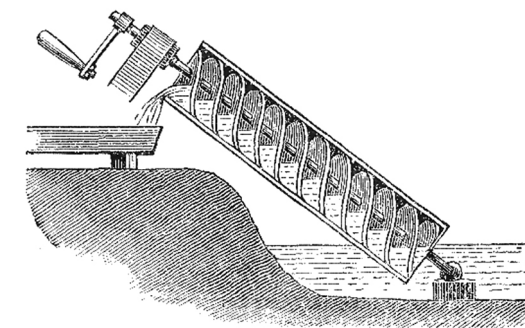
Ipparco di Nicea (180-120 a.C.) nacque a Nicea ma visse lungamente a Rodi. Le poche notizie che abbiamo di lui provengono per la maggior parte dall'*Almagesto*, di Tolomeo, opera scritta tre secoli dopo, quando in realtà la lettura dei testi degli astronomi del passato era diventata ormai difficile.

A lui sono attribuiti molti meriti. Fu il primo a stimare con precisione la distanza fra la Terra e la Luna già tentata con risultati estremamente approssimativi da Aristarco. Studiò i moti del Sole e della Luna mettendo a punto nozioni di trigonometria che gli permisero di prevedere in modo affidabile eclissi lunari e solari, compilò un celebre catalogo delle stelle (ne contò 850). Scoprì il fenomeno della precessione dell'asse terrestre e avanzò l'ardita ipotesi che le stelle non fossero fisse ma in movimento.

Fu anche un geografo. Secondo quanto riporta Strabone egli dedusse dagli studi sulle maree condotti da Seleuco l'esistenza di un continente fra l'Oceano indiano e l'Oceano Atlantico. L'intuizione dell'esistenza dell'America?

§ 6.4. La crisi del Museo

Verso la metà del secondo secolo avanti Cristo, si verifica ad Alessandria una grave crisi di potere che porta alla diaspora degli intellettuali. Gli studiosi si disperdono raggiungendo altre sedi. L'influsso del Museo durerà ancora a lungo ma inizierà da questo momento la decadenza delle scienze fisiche e matematiche. Solo tre secoli più tardi Tolomeo riporterà gli studi di astronomia al livello più alto. Ma di Tolomeo parleremo nella Parte V.



▲ Immagine fantastica di una macchina idraulica di Archimede, chiamata "vite di Archimede".

CAPITOLO 8.2.
Epicurei e scettici:
“vivi nascosto” e “sospendi il tuo giudizio”



▲ Rappresentazione di Epicuro nella *Scuola di Atene* di Raffaello Sanzio.

§ 0. Lettura introduttiva: dalla lettera di Epicuro a Meneceo

Consideriamo gran bene l'autosufficienza [*autarkeia*], non perché sempre ci debba bastare il poco, ma affinché, se non abbiamo molto, ci bastino poche cose: siamo infatti convinti che goda l'abbondanza più piacevolmente chi meno ne sente il bisogno; e che tutto quello che la natura vuole è facile da procurare, e che ciò che vuole l'opinione è vano e difficile da avere [...].

L'essere abituati ad una dieta semplice e non lussuosa è dunque salutare e rende l'uomo attivo nelle necessarie occupazioni della vita; ci fa apprezzare di più i piccoli lussi che a volte la sorte ci regala e, infine, ci permette di non aver paura degli alti e bassi della vita. Quando noi dunque diciamo che il fine è il piacere, non intendiamo i piaceri dei depravati e dei gaudenti [...] ma il non soffrire quanto al corpo e non esser turbati quanto all'anima. Perché non sono le bevute o le feste continue, né il godimento con ragazzi e donne, né pesci od altro cibo che offre una cucina lussuosa a rendere dolce la vita, ma un giudizio sobrio che indaghi le cause d'ogni scelta o rifiuto, e che scacci gli errori che rendono inquieti i nostri animi. È la saggezza pratica [*phronesis*] il principio e il bene più alto per tutte queste cose, e perciò la filosofia è in primo luogo e nel più alto grado saggezza pratica. Essa è l'origine di tutte le altre virtù, perché c'insegna che non c'è vita piacevole se non saggia e bella e giusta, né saggia, bella e giusta se non piacevole.

☛ *L'epicureismo, per la cultura dei benpensanti di qualche tempo fa, suonava come qualcosa di vagamente scandaloso, immorale e trasgressivo (specie in materia sessuale). Il motto "cogli l'attimo fuggente" (carpe diem) era spesso inteso come un invito al godimento immediato, senza limiti e senza ritegno. Eppure al centro dell'insegnamento di Epicuro c'era l'idea che per godere effettivamente bisogna essere capaci di darsi dei limiti...*

§ 1. Vita e insegnamento di Epicuro: il "Giardino" come comunità di amici, l'epicureismo come sistema di pensiero

L'individuo è al centro del pensiero di Epicuro, ormai estraneo alla "filosofia della polis" che abbiamo studiato nei capitoli precedenti. Come si rapporterà tale individuo all'intera società? E da dove potrà prendere il senso della sua esistenza?

Secondo Aristotele, al filosofo, per realizzare il suo scopo e la sua virtù più alta (la vita contemplativa o teoretica) converrà tenersi lontano dalla vita politica. Quanto ad Epicuro, il suo motto è addirittura: "**vivi nascosto**". Per lui il mondo degli onori politici, della gloria militare, dell'esibizione chiasiosa della ricchezza, insomma il mondo tutto intero delle convenzioni sociali va evitato e fuggito.

Egli fondò dunque una scuola in Atene, non allo scopo della vita teoretica, ma per praticare insieme l'esame razionale dei mezzi necessari a conseguire la felicità e al tempo stesso per godere dei piaceri dell'amicizia. Il suo "*Giardino*" (la scuola si teneva nel giardino della sua stessa casa) era aperto anche alle donne e agli schiavi e costituiva una comunità di vita, oltre che di discussione, i cui membri intendevano aiutarsi reciprocamente a salvarsi dalle illusioni e dai pregiudizi derivanti dalle convenzioni sociali. Si trattava in un certo senso di una setta, certo non fanatica o intollerante, ma comunque convinta di possedere un insegnamento valido per tutta l'umanità. Di essa Epicuro era la guida spirituale, il maestro di vita – il guru, potremmo dire.

Egli si preoccupò di riassumere in forma divulgativa la sua dottrina filosofica in alcune **lettere** rivolte ad alcune comunità di suoi seguaci residenti altrove: esse costituivano una specie di catechismo. Pervenuteci per intero, sono una fonte essenziale, data la *perdita delle altre sue opere*, di carattere trattatistico, di cui ci è arrivato qualcosa attraverso i ritrovamenti papiracei sopravvissuti trovati nella lava del Vesuvio a Ercolano (in questo caso l'espres-

sione "frammenti" rende abbastanza l'idea...). Di recente, grazie a moderne tecniche di recupero, è stato possibile pubblicare una parte del suo libro *Sulla natura*.

Lo scopo essenziale della filosofia di Epicuro però è l'autochiarificazione morale dei singoli, in funzione della loro ricerca della felicità, e veniva da lui riassunta nelle lettere citate per quei seguaci che non avevano abbastanza tempo da dedicare alla filosofia sistematica. Dunque *è la felicità del singolo nella vita quotidiana, nel mondo dei sensi, che sta a cuore agli epicurei, mentre la loro teoria fisica non presenta una particolare originalità (essa infatti è derivata dall'atomismo di Democrito)*. Inoltre dopo Epicuro, il maestro venerato, non troviamo nella scuola altri filosofi originali.

Nonostante il loro disinteresse per la politica, la loro influenza sociale e culturale nel mondo ellenistico e poi nel mondo romano fu notevole. **#Come ha mostrato Benjamin Farrington**, essi furono gli unici a contestare apertamente la teologia astrale platonica ed aristotelica.

Tale contestazione è un fatto sociale abbastanza rilevante, se si pensa che proprio la teologia astrale permetteva alle classi dirigenti del mondo antico di salvare il politeismo tradizionale conciliandolo con la teologia filosofica degli intellettuali e di esercitare un certo controllo sociale sui ceti popolari attraverso la dimensione del sacro e la paura della giustizia divina. L'adozione del materialismo atomistico permette ad Epicuro di *liberare gli individui da questa paura*.

La scuola epicurea poté svolgere una significativa funzione sociale e culturale anche perché era stata capace di organizzare in modo sistematico il corpus del suo sapere filosofico: la filosofia epicurea è articolata – come del resto gli altri sistemi di pensiero ellenistici importanti – in tre discipline fondamentali, la **canonica** (cioè la logica e la teoria della conoscenza), la **fisica**, e l'**etica**. Il *sensismo* per quanto riguarda la teoria della conoscenza, l'*atomismo* per quanto riguarda la fisica, e l'**edonismo* (la dottrina per cui la felicità consiste nel piacere sensibile) sono i tre livelli, sistematicamente correlati, del pensiero epicureo.

Non esporremo nei dettagli la canonica. Ci limitiamo a dire che la conoscenza, per Epicuro, consiste essenzialmente 1) nella ricezione da parte dei nostri sensi di stimoli provenienti dall'ambiente (gli atomi che si staccano dagli oggetti che ci circondano urtano contro gli atomi dei nostri organi di senso) e 2) nella rielaborazione delle sensazioni da parte delle nostre facoltà psichiche. La nostra mente, che secondo Epicuro è materiale come il nostro corpo, è capace di scomporre e ricomporre con l'immaginazione le sensazioni particolari che riceve, di imporre ad esse

dei nomi e di ricavarne dei concetti generali, attraverso un processo di induzione.

§ 2. La fisica di Epicuro: un mondo di atomi, non regolato dall'intelligenza divina

L'atomismo di Epicuro: una fotocopia di quello di Democrito?

Lo scopo principale che la fisica di Epicuro si propone è quello di liberare l'uomo dalle *credenze religiose* e dalle *superstizioni*, che sono per lui la principale *causa delle nostre paure e dei nostri affanni*. Egli vuole liberarlo soprattutto dal timore delle punizioni divine, ed elabora a questo scopo una dottrina che, pur senza negare l'esistenza degli dei, li esclude totalmente dal governo del mondo. "Solstizi, eclissi, il sorgere e il tramontare" e gli altri fenomeni della natura si verificano "senza che ci sia qualche essere a ciò preposto e che di ciò abbia dato ordine ad essi". La regolarità dei fenomeni celesti, che Platone aveva attribuito a un'intelligenza superiore operante negli astri, e che Aristotele aveva indicato come la prova più sicura della tendenza della natura verso la perfezione divina, viene attribuita a fenomeni meccanici, a combinazioni di atomi.

Epicuro accoglie e sviluppa la dottrina atomistica che risaliva a Leucippo e Democrito (sebbene egli piuttosto presuntuosamente neghi di dover qualcosa ai filosofi precedenti).

Come Democrito, egli afferma che esistono solo gli atomi e il vuoto. Dall'eternità esiste un numero infinito di atomi che cadono in un vuoto senza fine. Dallo scontro e dall'aggregazione di questi atomi si originano tutte le cose.

§ 2.1. ⊛ Approfondimento. Il cosmo secondo Epicuro

Dice Epicuro nella *Lettera ad Erodoto* che "il tutto è costituito di corpi e vuoto... Che i corpi esistano, lo attesta di per sé in ogni caso la sensazione, in base alla quale si deve poi arguire col ragionamento ciò che sfugge all'esperienza sensibile..." Ma, mentre i corpi che possiamo vedere e sentire sono dei composti, gli atomi sono gli elementi primi che danno origine ai composti. "Questi sono corpi indivisibili e immutabili, dal momento che il tutto non può dissolversi nel nulla; essi possiedono la capacità di rimanere immutati nel corso della dissoluzione dei composti, avendo natura compatta né essendo in alcuno modo suscettibili di dissoluzione. I principi costitutivi dei corpi sono dunque di necessità nature indivisibili."

Inoltre, secondo Epicuro "il tutto è infinito, perché ciò che è finito ha un limite estremo, e tale limite estremo lo si determina in rapporto con qualcosa d'altro; si deve perciò ammettere che, in quanto [il tutto] non ha un limite estremo, esso non ha limite in assoluto, e non avendo limite, è infinito e illimitato." E questo spazio infinito è vuoto e contiene infiniti corpi.

Fin qui Epicuro grosso modo segue Democrito. Tuttavia quest'ultimo aveva escluso dalle qualità primarie il peso. Epicuro invece ve lo include. Mentre gli atomi di Democrito si muovono in tutte le direzioni, gli atomi di Epicuro, trascinati dal peso, tendono a cadere verso il basso. All'inizio, dice infatti Epicuro, prima che si formassero le molecole e le altre combinazioni di corpuscoli, gli atomi si muovevano tutti con la stessa velocità, di moto rettilineo, nella stessa direzione. In quale direzione? Verso il basso, come vediamo che fanno tutte le cose pesanti, risponde il filosofo.

Epicuro, come si vede, applica ingenuamente allo spazio infinito le nozioni di alto e di basso proprie del nostro mondo. Ma, malgrado questa ingenuità, nella teoria epicurea del moto atomico compare anche un lampo di genio. Aristotele aveva affermato che la velocità di caduta dei gravi è proporzionale al peso sicché i corpi più pesanti si muovono più velocemente di quelli meno pesanti e che nel vuoto, se esistesse (ma Aristotele ne negava l'esistenza) i corpi cadrebbero con una velocità infinita perché non vi sarebbe nessuna resistenza a rallentare la caduta. Epicuro afferma invece che nel vuoto i gravi hanno la stessa velocità di caduta qualunque sia il loro peso: "è necessario che gli atomi abbiano tutti la stessa velocità, quando cadono nel vuoto senza urtare contro qualcosa: perché l'atomo pesante non si muoverà più veloce di quello piccolo e leggero, se non trova ostacolo. E nemmeno il piccolo si muoverà più velocemente del grande, andando sempre nella stessa direzione senza che nulla si opponga al suo cammino."

È la stessa conclusione cui perverrà Galileo ben diciotto secoli più tardi.

Dunque *gli atomi cadono dall'eternità in un vuoto infinito*. Ma se i gravi cadono tutti nella stessa direzione, verso il basso, come è possibile che si incontrino e si uniscano a formare le cose? Come ha potuto originarsi il mondo?

Ed ecco intervenire la famosa dottrina della declinazione (o "clinamen" - in latino): *Epicuro ammette una deviazione dalla linea retta che porta gli atomi a scontrarsi fra loro*. Questa declinazione avviene senza che sia intervenuta qualsiasi causa a determinarla. È *assolutamente libera e incausata*. Epicuro rinuncia all'applicazione generale e sistematica della legge della causalità. Il *determinismo causale di Democrito (cioè la concezione secondo cui a ciascuna causa segue necessariamente un determinato effetto) è così abbandonato.

§ 2.2. ★Approfondimento. Il clinamen in Lucrezio

La dottrina del *clinamen* (declinazione) è espressa in modo particolarmente chiaro ed efficace da Lucrezio nel suo poema *De rerum natura* (II, 216-224):

Gli atomi, quando cadono giù in linea retta nel vuoto, trascinati dal loro peso deviano un po', solo di quel minimo per cui si possa dire che hanno mutato il loro movimento. Se non facessero normalmente questa deviazione, essi cadrebbero tutti dall'alto per il vuoto profondo come gocce di pioggia, e non ci sarebbe nessun urto o incontro all'inizio e così la natura non avrebbe mai prodotto nulla.

Era una soluzione destinata a suscitare infinite discussioni perché intaccava il principio dell'uniformità causale. Ma ad Epicuro questa dottrina faceva comodo anche e soprattutto perché gli offriva la possibilità di salvare il libero arbitrio. *#Lo si capisce dall'interpretazione* che ne dà l'epicureo Lucrezio. Se tutti i movimenti si svolgessero in una concatenazione reciproca, la libera spontaneità della volontà, di cui abbiamo esperienza, non avrebbe senso. "Se un nuovo movimento nascesse sempre da uno vecchio *secondo un ordine determinato [ordine certo]*, se i primi elementi [gli atomi], con la loro *declinazione*, non producessero invece un certo principio di moto che rompa le leggi del fato, impedendo che la catena delle cause vada all'infinito, *da dove deriverebbe questa libera volontà di sottrarsi al fato che vediamo negli esseri animati per tutta la terra*, per cui possiamo andare ovunque il piacere ci guidi?". Anche noi, come gli atomi, conclude il poeta, possiamo liberamente deviare (*De rerum natura*, II, 251 sgg.)

#Ci sembra evidente che agli epicurei, ancor più che spiegare il processo di formazione del mondo, interessasse salvare la possibilità del libero arbitrio e la possibilità di raggiungere la felicità. La deviazione dell'atomo sem-

brava loro aprire all'uomo uno spazio di libertà nelle pieghe dell'ordine ontologico. Epicuro non accetta l'idea che l'individuo abbia un posto fisso assegnatogli dalla necessità, dal fato o dall'ordine cosmico, e che non possa allontanarsi da esso. *Il futuro non è già predeterminato e c'è perciò spazio per l'iniziativa umana fra le diverse alternative*: la prudenza del saggio può cogliere l'**occasione opportuna** (**kairos*) per raggiungere la felicità.

KAIROS

Il tempo opportuno, l'opportunità. È un'espressione frequente in greco per indicare una possibilità che si dà nel corso tempo. La fortuna, si diceva, è come una fanciulla che porta la sua treccia sul davanti: devi afferrarla quando viene verso di te, se no non la prenderai più. Mentre il filosofo teoretico è concentrato sulle leggi universali, sui cicli eterni, e mentre le religioni di salvezza, che ben presto appariranno nella cultura ellenistica, si interessano all'altra vita, agli epicurei interessano le occasioni, le possibilità che si danno man mano in questa vita (vedi sotto la tematica del "carpe diem").

§ 3. ★Approfondimento.

La fisica di Epicuro nella storia della cultura

Gli atomi cadono verso il basso e per di più hanno traiettorie storte: solo un modo di pensare approssimativo?

CLINAMEN E INDETERMINAZIONE. Il concetto di una conformità generale a leggi esistenti in natura si ritrova nella filosofia greca fin dai primordi. Da questa premessa già parecchi dei presocratici avevano dedotto l'idea secondo cui tutto in natura avviene secondo necessità. "Nulla si produce a caso, ma tutto con una ragione e necessariamente", diceva Leucippo. Dello stesso parere si dichiara Democrito: "Le cause dei corpi che attualmente nascono e si dissolvono non hanno avuto alcun principio, ma via via da tempo infinito tutte assolutamente le cose passate, presenti e future sono governate dalla necessità".

La dottrina deterministica verrà abbandonata dalla fisica quando nel Novecento si affermerà il "principio di indeterminazione". La nozione di legge fisica attualmente accettata consiste nell'affermazione di una probabilità statistica: per quanto riguarda le particelle subatomiche, non osservabili direttamente, non postuliamo alcuna relazione necessaria di causa ed effetto, ma studiamo statisticamente la regolarità del loro comportamento complessivo. Istituire tuttavia un'analogia fra la dottrina epicurea del clinamen e il principio di indeterminazione, come qualcuno ha fatto, è del tutto illegittimo. "La sua ipotesi della declinazione – *#osserva Geoffrey Lloyd* – non fu il risultato di una ricerca (logica e empirica) sulla natura degli atomi, ma un mezzo disperato per salvare con un sol colpo la sua cosmologia e la sua morale dalle implicazioni della sua fisica." La assoluta necessità degli eventi (propria dell'impostazione democritea) toglierebbe per Epicuro la possibilità stessa della libertà umana.

La realtà è che Epicuro considerava l'idea del fato come fonte di angoscia per l'uomo. "Meglio era infatti tenersi ai miti degli dei -egli dice- che essere schiavi al destino dei fisici, perché quelli almeno ammettono speranza di placare i numi onorandoli, questo invece ha implacabile necessità". È curioso notare come gli Stoici, che perseguivano lo stesso scopo, la serenità dell'anima, vedevano invece come fonte di tranquillità proprio l'idea opposta, ovvero l'idea che tutto ciò che avviene nell'universo avviene secondo necessità. In effetti, mentre in Epicuro c'è anche un'aspirazione alla libertà dell'individuo, gli Stoici, come vedremo, sono affascinati dall'idea dell'ordine del cosmo e della società.

EPICURO E LA STORIA DELLA SCIENZA. L'influenza che Epicuro esercitò sulla scienza fu ambigua. Egli, contro la tesi platonica degli astri-divinità, ebbe certo il merito di riaffermare una spiegazione puramente naturalistica dei fenomeni celesti. E tuttavia affermò anche che la conoscenza di questi fenomeni va perseguita solo fino a quando serve a garantire all'anima la serenità e la sicurezza: una volta raggiunto questo scopo, che è il vero scopo di qualunque ricerca, non è necessario proseguire l'indagine, anche perché difficilmente si arriverà a conclusioni definitive. Infatti, secondo lui, "dei fenomeni celesti si possono dare differenti spiegazioni della loro natura tutte in accordo con la testimonianza dei sensi".

Per Epicuro, "la nostra vita non ha bisogno di irragionevolezza o di vuote congetture, ma di tranquillità e di fiducia". Ed è convinto che "si ottiene l'assoluta tranquillità spirituale su tutti quei problemi che si risolvono secondo il metodo delle spiegazioni molteplici in accordo con i fenomeni", naturalmente "se si accettano solo le spiegazioni che sono probabili".

Pare dunque che la critica epicurea al mito e alla teologia astrale non implichi né fiducia né interesse per la ricerca scientifica e per il suo progresso, visto che, come si vede in questo passo, Epicuro non ritiene sensato cercare un criterio per scegliere tra le diverse spiegazioni egualmente probabili.

Vediamo poi ciò che egli dice delle fasi lunari: "Il calare ed il crescere della Luna potrebbe avvenire per conversione di questo astro, o parimenti per diversa conformazione dell'aria, od anche per occultazione, o finalmente in tutte le maniere suggerite dai fenomeni terrestri a spiegazione del modo per cui essa riceva diverso aspetto; purché, per eccessiva simpatia verso una sola spiegazione, non si spregino insensatamente tutte le altre, senza badare a ciò che gli uomini possono scorgere o no, e bramando così di scorgere ciò che non si può".

Si noti che già ai tempi di Epicuro certi astronomi da tempo avevano fornito la spiegazione oggi accettata delle fasi lunari.

Ma il suo disinteresse per i calcoli astronomici e la sua debolezza scientifica rispetto all'astronomia contemporanea si vedono anche da questo passo: "Quanto alla grandezza del sole e dei rimanenti astri, per quanto può importare a noi, è altrettanta quale si vede; considerata in sé però può essere un poco maggiore o un poco minore o uguale".

Dunque l'interesse principale di Epicuro non è per lo sviluppo della scienza, ma per la conquista da parte dell'individuo di una chiara coscienza e una serena accettazione dei propri limiti. #G.E.R. Lloyd, ponendosi nell'ottica dello sviluppo scientifico, afferma: "L'epicureismo è uno strano miscuglio, in cui ricerche serie su alcuni basilari problemi di fisica si combinano con un atteggiamento essenzialmente negativo verso l'indagine su

particolari fenomeni naturali...; l'epicureismo fornisce un chiaro esempio di come dei presupposti di ordine filosofico possano influenzare la ricerca scientifica, ma nel caso in questione l'influenza di tali presupposti era un'arma a doppio taglio, perché essi inibivano la ricerca scientifica molto più di quanto incoraggiassero la ricerca astratta su fondamentali problemi di fisica". Del resto la filosofia epicurea va considerata anche dall'altro punto di vista, quello della serena accettazione dei limiti dell'uomo (cfr. § 4). Sembra che, in ultima istanza, la sua dottrina fisica sia elaborata in funzione della sua etica.

§ 4. L'etica epicurea: la vera felicità è attingibile solo da chi ha il senso del limite

Qual è il vero piacere? Che cos'è veramente la felicità?

Non la fisica ma la medicina è probabilmente la scienza più vicina idealmente alla filosofia di Epicuro. Per lui "non ha senso il discorso di un filosofo che non curi qualche passione umana: come l'arte medica non serve a niente se non ci libera dalle malattie del corpo, così nemmeno la filosofia, se non ci guarisce dai mali dell'anima" (fr. 60).

Così la sintesi dell'insegnamento di Epicuro è rappresentata dal "tetrafarmaco", una sorta di medicamento contro le ferite dell'anima.

Ecco dunque i quattro farmaci, ovvero i quattro insegnamenti essenziali, che liberano dal dolore inutile provocato dai timori e che permettono di conseguire la vera felicità, cioè una stabile condizione di piacere:

1) "La divinità non deve recare timore, 2) "non è paurosa la morte", 3) "agevole a procurarsi il bene", 4) "facile a sopportarsi il male".

La prima massima ci libera dal timore degli dei. Di essi Epicuro ammette l'esistenza come evidente e accettata per comune consenso. Ma per lui gli dei non possono essere che corporei, dato che "non si può pensare come esistente nulla di incorporeo, se non il vuoto". Lucrezio ci parla poi di "immagini [simulacra] che ci arrivano dai loro santi corpi e che rappresentano la forma degli dei nelle menti degli uomini" (De rerum natura, VI, 76-77). Certamente per Epicuro essi sono beati e imperturbabili e non si occupano di punire gli uomini, né interferiscono nel corso dei cieli o delle vicende terrene: "occupazioni, preoccupazioni, ire e benevolenze non sono compatibili con il loro stato di perfetta beatitudine".

☛ *Riflessione sull'ateismo dei greci*

Come faceva il filosofo a sapere che gli dei vivono in stato di beatitudine e che le loro immagini presenti nelle nostre menti non sono frutto della nostra immaginazione? Epicuro, almeno nelle opere che ci sono rimaste, non si eleva al livello critico di Protagora, che dice che degli dei non possiamo sapere nulla – né se sono o se non sono – (cfr. CITTÀ, Cap. 5, § 4.1) e nemmeno a quello di Critia, che sostiene che gli dei sono un'invenzione di chi detiene il potere (cap. 5, Scheda 6. I dibattiti dei sofisti). Più meno ai tempi di Epicuro si diffuse il romanzo fantastico di un certo Evemero, inviato in India dal re macedone Cassandro, che raccontava di essere finito, a causa di un naufragio, su di un'isola remota, Pancaia, in cui si conservava un'iscrizione che raccontava la storia degli dei olimpici, che erano stati in realtà uomini dalle doti eccezionali, poi divinizzati. Anche questo romanzo non ci è pervenuto, ma lo conosciamo attraverso il riassunto di Diodoro Siculo (storico e divulgatore di cui ripareremo nel cap. 9). #Proprio perché in forma romanzata, questo scritto ci dà un indizio della diffusione dei dubbi sulla religione tradizionale nell'età ellenistica.

La seconda massima ci libera dal timore della morte. L'anima per Epicuro è naturalmente corporea, composta di atomi leggeri e mobilissimi, e la morte è la dissoluzione di un aggregato di atomi composto da tale anima e dal corpo vero e proprio. Quando l'aggregato si dissolve è impossibile la sensazione e quindi il dolore. "Quando noi siamo, la morte non c'è, e quando c'è la morte allora noi non ci siamo più".

La morte inoltre ci libera dai dolori eccessivi. Come afferma la quarta massima, *nella vita umana le sofferenze sono limitate e, giunte al massimo sopportabile, ben presto giunge la morte.*

Merita un discorso particolare la terza massima che dice che *il piacere è facilmente conseguibile*. Questo, almeno, vale per il saggio. Il piacere stabile, in cui consiste la felicità, infatti è assenza di turbamento, di passione, di desiderio, *stato permanente di quiete e di serenità*. Il saggio non cerca quindi qualunque piacere, ma solo quei piaceri che sono capaci di durare e di rinforzare il suo stato di serenità.

Per chiarire i criteri di scelta tra i vari tipi di piacere, dobbiamo esporre la classificazione che Epicuro fa dei desideri. I desideri possono essere naturali o non naturali, derivanti cioè da "vana opinione". E i naturali a loro volta si dividono in necessari e non necessari. Dice un antico commentatore delle *Massime Capitali*:

Epicuro considera naturali e necessari quei desideri che ci liberano dal dolore corporeo, come bere quando si ha sete; naturali ma non necessari quelli che non sottraggono il dolore corporeo, ma rendono vario il piacere, come i cibi lussuosi: non naturali e non necessari quelli che nascono da vana opinione, come il desiderio di corone e di statue in proprio onore. [Massima 39, scolio]

In questo spirito, l'epicureo considera con cautela i piaceri sessuali e la passione amorosa, non è ambizioso, rifugge dal potere e dagli onori e non si affanna ad accumulare denaro e ricchezze: i suoi piaceri sono soprattutto quelli che derivano dai cibi semplici e sani, dall'amicizia e dalla serena discussione intellettuale. "Non violentare la natura, ma obbedirvi: v'obbediremo saziando i desideri necessari, e quelli naturali se non nuociano, quelli dannosi rifiutando aspramente." "Povertà commisurata al fine naturale è ricchezza grande: ricchezza ove non sia misura è gran povertà."

§ 4.1. ★ **Approfondimento. Confronto dell'edonismo di Epicuro con l'edonismo moderno**

È interessante notare che la concezione classica del senso della misura e del limite, già radicata nel mondo greco fin dai tempi dei sette Saggi, fortemente valorizzata dall'etica di Aristotele, è dominante anche in un pensatore piuttosto anomalo come Epicuro. Egli in effetti fu sostenitore dell'atomismo, dell'*edonismo e dell'individualismo, concezioni di minoranza, che il pensiero greco classico nel suo complesso ha rifiutato, ma rimase fedele all'idea della misura e del limite. Perciò il filosofo del Giardino è più lontano ancora dall'edonismo e dall'utilitarismo moderni di quanto non lo sia dalla dottrina del piacere dei cirenaici.

#**Confrontiamo** l'etica epicurea per esempio con l'utilitarismo edonistico di Jeremy Bentham (elaborato nei primi decenni dell'ottocento). Questo è una specie di calcolo dei piaceri e dei dolori, registrato in partita doppia, allo scopo di massimizzare il piacere e minimizzare il dolore. Certo, anche Epicuro ha una strategia finalizzata ad un maggior piacere futuro, per cui **gli** consiglia di preferire un certo particolare piacere presente ad un certo altro o, in certe condizioni, di accettare anche un certo dolore presente. Tuttavia scopo finale non è la massimizzazione, la crescita quantitativa del piacere, ma uno stato di equilibrio, di serenità e di quiete, l'assenza di turbamento (atarassia). Secondo lui i piaceri non possono crescere oltre un certo limite, e il massimo a cui l'uomo può arrivare è uno stato di appagamento e di quiete.

La crescita infinita del piacere, da un lato, e la finalizzazione esclusiva del presente al futuro (il sacrificio del presente per il futuro), dall'altro, sono prospettive viste con sospetto e disapprovazione della cultura greca e anche

da Epicuro. #In questa prospettiva, egli riproduce la condanna platonica e aristotelica sia della bramosia senza limite di piacere e di ricchezza, sia anche dell'arte crematistica, l'arte di accumulare denaro. Ma il suo rifiuto dell'accumulazione di ricchezze #ci sembra debba essere collegato ad un altro tema interessante, che è assai diverso dal rifiuto religioso e aristocratico di Platone: la concentrazione del saggio nel presente.

Il saggio, pur non lasciandosi dominare dal desiderio e dalle passioni del momento, pur essendo previdente, non vive in funzione del futuro, non ha un progetto da realizzare nel futuro, né si aspetta dal futuro la realizzazione illimitata dei desideri, come fa chi accumula ricchezza. C'è un limite al piacere corporeo e il futuro non potrà dare al saggio nulla di più di ciò che può già dargli, in condizioni mediamente fortunate, il presente. Questa rincorsa titanica del futuro da parte dell'accumulatore è ben espressa da Metrodoro, amico e discepolo del filosofo:

Alcuni, per tutta la vita, si accumulano di che vivere, senza riflettere che a tutti noi alla nascita fu versato un farmaco mortale (*Sentenze vaticane*, XXX).

Nello stesso senso vanno anche altre massime di Epicuro, come quella che dice che *chi con attività sfrenata accumula ricchezza, si crea una vita infelice*. O che *chi meno desidera il domani va verso il domani con più serenità*.

Il saggio, invece, sa realizzarsi nel presente e per questo può anche cogliere le opportunità dell'avvenire, mentre "la vita stolta è sgradevole e piena di ansia, tutta tesa verso il futuro". Secondo Epicuro il futuro non è mai veramente prevedibile: "non è né nostro né interamente non nostro"; infatti almeno in parte dipende dal nostro volere.

Dunque, egli rifiuta da un lato le previsioni astrologiche (pratica diffusissima ai suoi tempi, incoraggiata, di fatto, anche dalla teologia astrale degli intellettuali), dall'altro l'attivismo profano degli ambiziosi e degli avidi, titanicamente protesi verso un avvenire che però, ricorda Epicuro, non è del tutto nostro. Essi rinunciano così, in nome di un futuro incerto, alla gioia e alla pace del presente.

#**Sottolineiamo** dunque il fatto che Epicuro si distingue nel pensiero occidentale per questa sua concentrazione sul momento attualmente vissuto ("carpe diem"), per questa sua opposizione a tutti quei progetti che ci fanno rinunciare in modo completo al presente, così come per la sua concezione del piacere come uno stato di serenità continuo, senza accelerazioni e senza essenziali sviluppi.

Egli si oppone, da un lato, alla tradizione che afferma che l'uomo ha un destino *trascendente, al di là de mondo dell'esperienza quotidiana. Tale tradizione era rappresentata ai suoi tempi dagli orfici, dai pitagorici e dai

platonici; ben presto, sarebbe stata amplificata dalla teologia delle grandi religioni di salvezza. Tuttavia, #in questa prospettiva è evidente anche la differenza dell'epicureismo rispetto allo spirito moderno di accumulazione, alla progettualità moderna, titanicamente volta verso la creazione di nuove tecniche, di nuove ricchezze, di nuove forme di società, addirittura di un nuovo modello di uomo. Progredire, superare, andare oltre, sono le parole d'ordine della modernità. Anche questo tipo particolare di trascendenza - o meglio, di autotranscendimento dell'uomo - è estraneo ad Epicuro. Il senso classico del limite e della misura che egli esprime è più vicino semmai all'ascetismo della filosofia buddista, e in genere alla ricerca dell'armonia dei saggi orientali.

 **Fatte queste considerazioni è forse ormai possibile intendere la difficile massima XIX di Epicuro: "Un tempo infinito contiene la stessa quantità di piacere che uno finito, quando i confini dei piaceri si valutino con la ragione". Nel perfetto equilibrio del suo presente, l'immortalità non ha senso per il saggio.**

§ 5. Lo scetticismo antico in generale

**Come è possibile lo scetticismo assoluto?
Sapere di non sapere non è forse sapere qualcosa?**

La corrente scettica nasce quasi contemporaneamente alle correnti filosofiche epicurea e stoica e, nonostante si differenzi da esse per la sua assoluta sfiducia nella conoscenza, ha con esse alcune caratteristiche comuni. Lo scopo della filosofia scettica, è infatti, la felicità (eudaimonia) individuale, non diversamente dalle filosofie epicurea e stoica, e in consonanza con il clima culturale ellenistico.

Tale felicità -non diversamente dagli epicurei e dagli stoici- è concepita dagli scettici come *atarassia (alla lettera: assenza di turbamento), insomma come liberazione dalle passioni, come serenità ed equilibrio, da conseguirsi lontano dal chiasso mondano delle ricchezze e degli onori.

Tuttavia la specificità degli scettici sta nel mezzo scelto per realizzare tale fine: la rinuncia alla pretesa di conoscere qualcosa con certezza, la sospensione (epochè) del giudizio. Epicuro sosteneva che certe credenze (la provvidenza e l'intervento divino nelle cose umane, la vita dopo la morte ecc.) creino nell'uomo inutili turbamenti. Molto più radicale è l'impostazione degli scettici, dato che per loro tutte le credenze, tutte le opinioni, se poste come

assolute, come certe, sono fonte di turbamento. Raggiunge la serenità e l'atarassia solo chi non si lascia sedurre dalle false certezze dei presunti sapienti e sospende il suo giudizio sull'essenza del mondo e dell'essere.

Nel corso di alcuni secoli lo scetticismo ellenistico elaborò tutta una serie di argomenti (o tropi) contro le pretese di conoscenza dei "dogmatici". Essi potevano attingere ad una radicata tradizione che, dagli eleatici a Platone, aveva messo in luce le difficoltà che nascono dall'affidarsi alla testimonianza dei sensi. Egualmente esisteva già tutto un repertorio (sofistico, socratico e megarico) di argomentazioni contro le pretese dell'intelletto di possedere idee valide a priori, indipendenti dalla sensazione. Essi affinarono ulteriormente questo patrimonio e, congiungendo gli argomenti contro i sensi a quelli contro l'intelletto, sostennero ad oltranza l'impossibilità del sapere.

§ 6. Pirrone di Elide e Timone di Fliunte: lo scetticismo moraleggiante. Arcesilao e lo scetticismo dell'Accademia

Può esistere una filosofia muta, senza discorso?

Pirrone di Elide, vissuto tra il 365 e il 275, partecipò alla spedizione di Alessandro in Oriente e poté conoscere i sapienti e i fachiri indù, detti dai greci gimnosofisti, cioè "sapienti nudi".

Capacità di autodominio, disprezzo per la ricchezza e gli onori, ritiro dal mondo, concentrazione in se stessi erano le caratteristiche di tali gimnosofisti, che devono aver in qualche modo influenzato Pirrone. I suoi ideali erano infatti l'***afasia** (il silenzio), la ***adoxia** (la rinuncia all'opinione) e la ***atarassia** (l'assenza di turbamento). #Probabilmente sulla base dell'esempio di costoro, ed anche di quello di Socrate e di Diogene il Cinico, *Pirrone rinunciò a fondare una scuola vera e propria e a scrivere opere filosofiche, ma fu piuttosto un maestro di vita.*

Della sua vita esemplare fu testimone **Timone di Fliunte** (325 -230): ciò che sappiamo delle sue dottrine viene appunto dai frammenti superstiti delle opere di Timone, che fu suo ammiratore e discepolo.

A quanto ci risulta, Pirrone pensava che *le cose*, per loro natura, siano "indeterminate, indifferenziate e non misurabili", di modo che non sono conoscibili né con la sensazione né con l'intelletto. La cosa migliore sarà quindi essere "senza opinioni, senza inclinazioni e senza turbamenti".

Se alcuni sofisti negavano il valore morale delle usanze e delle convenzioni sociali (negavano il valore del nomos - legge, o convenzione - in nome della physis - natura), per Pirrone non esiste nemmeno il giusto e l'ingiusto per natura: i diversi popoli agiscono e giudicano secondo le loro diverse leggi e consuetudini e *non si possono conoscere criteri validi per tutto il genere umano.*

sto per natura: i diversi popoli agiscono e giudicano secondo le loro diverse leggi e consuetudini e *non si possono conoscere criteri validi per tutto il genere umano.*

Arcesilao di Pitane (315-241), scolarca (cioè rettore) dell'Accademia, introdusse in tale scuola la concezione scettica, rifacendosi alle tendenze già presenti, come sappiamo, in Socrate e nel giovane Platone.

Questo mutamento di indirizzo dell'Accademia, la principale scuola filosofica del mondo antico, che alle sue origini aveva avuto l'ambizione di formare il re-filosofo, è certo sintomatico delle trasformazioni della cultura e della politica ateniesi nel periodo alessandrino. La scuola poi mantenne per molto tempo questo indirizzo, al punto che *in seguito "accademico" significò semplicemente scettico.*

§ 7. *Approfondimento: Il probabilismo di Carneade

Un altro scolarca dell'Accademia, **Carneade** (219-129) introdusse alcune interessanti variazioni nella filosofia scettica. #*Possiamo affermare* che la principale difficoltà di tale filosofia è il fatto che la stessa negazione delle posizioni dogmatiche è in qualche modo una presunzione di sapere. Se fosse impossibile sapere qualunque cosa, come si potrebbe affermare con certezza che le tesi dei dogmatici sono false? Del resto, Socrate stesso affermava per lo meno di sapere di non sapere, e non era propriamente scettico. Pirrone forse poteva sfuggire a queste difficoltà logiche attraverso l'afasia (il silenzio) e la rinuncia alle vanità della vita sociale, ma una scuola come l'Accademia non poteva rinunciare a giustificare teoricamente la sua posizione. Del resto, #si può obiettare agli scettici che lo scetticismo assoluto rende problematica anche l'azione e la vita stessa, almeno per chi non abbia l'imperturbabilità di un fachiro o di Pirrone.

Carneade, dunque, non propone di rinunciare a qualunque opinione, ma semplicemente di *scegliere le opinioni più persuasive e più probabili*. Gli stoici, come vedremo, sostenevano che i sensi dicono sempre il vero e che possiamo scegliere tra le diverse rappresentazioni che noi ci facciamo di uno stesso oggetto sulla base dell'assoluta evidenza di alcune di esse. Se un remo immerso nell'acqua alla nostra vista sembra spezzato (secondo l'esempio classico), il tatto ci mostrerà in modo decisivo che esso non lo è. L'errore non deriva, secondo gli stoici, dalla nostra vista, ma dalla nostra decisione di considerare il remo come spezzato sulla base di una rappresentazione insufficiente. Per gli scettici invece non esiste alcuna rappresentazione sensibile veramente decisiva. Tuttavia Carneade vuol dar ragione del fatto

che gli uomini, ciononostante, decidono e agiscono: si devono accettare le rappresentazioni più persuasive che non siano contraddette da altre rappresentazioni. Se poi sarà possibile, per ogni rappresentazione, fare un esame il più possibile approfondito di tutte quelle che sono ad essa connesse per verificarne la coerenza, la nostra conoscenza giungerà al più alto grado di persuasività o probabilità (la filosofia di Carneade è spesso chiamata dagli interpreti *probabilismo*).

Carneade è celebre anche per essere stato inviato dalla città di Atene a Roma in missione diplomatica insieme agli scolarchi della scuola stoica e della scuola peripatetica. In attesa di perorare la causa ateniese di fronte al Senato, Carneade tenne alcune conferenze ai giovani aristocratici romani. A quanto ci è tramandato da Cicerone e da Lattanzio (scrittore cristiano del III-IV secolo), in una prima conferenza sostenne che esiste il "giusto per natura" (il diritto naturale), mentre nella seconda sostenne il contrario. Se il senso della giustizia derivasse dalla natura, esso sarebbe lo stesso per tutti gli uomini e per tutti i popoli; invece praticamente la sola norma generale accettata da tutti è che si devono rispettare le leggi. Senonché queste ultime variano da popolo a popolo e da periodo a periodo. Gli uomini rispettano le leggi solo per timore delle pene, e quindi esse hanno per vero fondamento non il "giusto per natura", ma l'utile. Questa tesi – peraltro già sostenuta dai sofisti – provocò l'indignazione di Catone il Censore, che proibì ogni ulteriore conferenza degli ambasciatori e si affrettò a farli ricevere dal Senato per poi allontanarli da Roma.

SCHEDA 4 – Enesidemo di Cnosso e Sesto Empirico.

Un bilancio dello scetticismo

Enesidemo di Cnosso (I sec. a. C.) e **Sesto Empirico** (180-220 d. C.) travalicano i limiti cronologici del periodo esaminato nel cap. 8, e appartengono ormai alla cultura ellenistico-romana. Tuttavia la loro problematica non si differenzia in modo significativo da quella dei filosofi scettici precedenti, ma ne costituisce solo un ulteriore approfondimento e perfezionamento.

Anch'essi #a quanto sembra sono costretti a rielaborare la loro filosofia sotto la spinta della fondamentale obiezione anti-scettica sopra ricordata (la pretesa che il sapere sia impossibile non è forse anch'essa un dogma?). Così Enesidemo evita le affermazioni dirette di scetticismo e si esprime in modo cauto. Secondo lui, i seguaci di Pirrone fanno professione di dubbio e sono liberi da ogni dogma. Non affermano infatti che tutte le cose sono incomprensibili, né del resto che siano in qualche modo comprensibili. In generale non definiscono nulla, e non definiscono neppure che nulla si può definire.

Egual contesto troviamo in Sesto Empirico, secondo il quale gli scettici non

affermano che le loro proposizioni siano vere in modo assoluto, dato che così esse si possono annullare da sole, secondo la tradizionale critica allo scetticismo. Egli chiarisce in questo modo la funzione pratica terapeutica del discorso dei pirroniani: come i purganti, scacciando dal corpo le sostanze indesiderate, ne escono essi stessi, così fanno le affermazioni scettiche.

Oltre alla cautela con cui Sesto Empirico si esprime, evitando di affermare una sua verità, #merita di essere sottolineata in questo passo la *metafora medica*. Come per Epicuro, anche per questo scettico *la filosofia è una medicina della mente*. Sesto in effetti era detto Empirico perché apparteneva alla *scuola medica empirica* che, in nome dello studio dei fatti, polemizzava contro la medicina dogmatica e contro ogni sorta di teoria generale che discostasse dai dati dell'esperienza. Se in Pirrone e in Timone #si può ipotizzare un atteggiamento di distacco dalla società (come in Diogene il cinico) e forse addirittura di fuga dal mondo (come in certi filosofi indu), questo non è certo possibile per il medico Sesto Empirico. Per lui il rifiuto delle presuntuose certezze dogmatiche e delle inutili credenze metafisiche permette una più intensa adesione alla vita pratica, ai sentimenti spontanei, ai costumi e alle tradizioni, alla professione che si esercita. Non l'apatia ma la metropatia (la misura delle passioni) è l'ideale morale di Sesto.

#Possiamo tentare ora un bilancio del significato dello scetticismo antico dal punto di vista del pensiero moderno. Nella nostra cultura non hanno più uno spazio significativo né le tematiche della "misura delle passioni" (tipicamente greca) né quelle dell'afasia e dell'atarassia (che accomunano certe correnti del mondo greco ad importanti filosofie orientali). Tuttavia alcuni aspetti dell'atteggiamento scettico, in particolare di Sesto Empirico, sono sorprendentemente ripresi e amplificati. David Hume, che uno dei maestri del pensiero anglosassone e di buona parte del pensiero moderno, congiungerà il rifiuto scettico dei dogmi metafisici con il pragmatismo empirico e l'adesione alla vita pratica.

CAPITOLO 9.

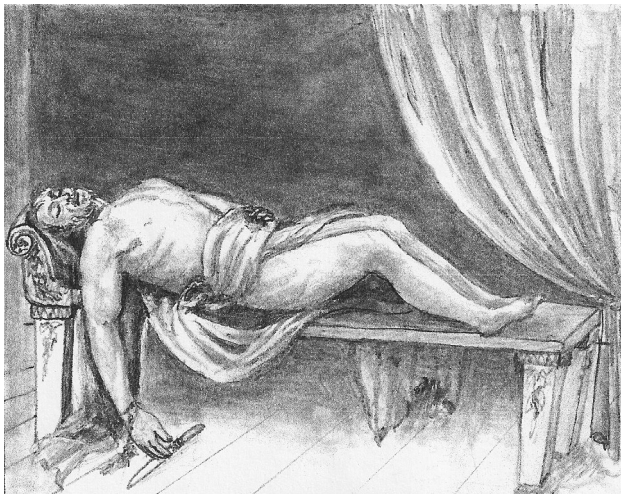
L'insegnamento degli stoici: “vivi secondo natura”

§ 0. Lettura introduttiva: l'Inno a Zeus di Cleante

Zeus fra gli eterni glorioso, plurivoco [dai molti nomi], sempre possente,
principe della natura, che tutto a una legge assoggetti,
salve: è ben giusto che a te si volgano tutti i mortali.
Già ché da te noi nascemmo e soli ottenemmo divina
forma, fra gli enti caduchi che vivono e strisciano in terra:
dunque ti loderò sempre e celebrerò la tua forza.
Sì, quest'intero universo che intorno alla terra si volge
dove lo guidi si piega a te, volentieri a te cede.
Tale strumento tu reggi con inesorabili mani,
duplice lingua di fuoco, il fulmine sempre vivente:
sotto il suo colpo si compie ogni opera della natura,
reggi per lui la ragione comune che tutti gli spazi
permea, mista com'è al più grande lume [il Sole] e ai minori:
tu grazie a lui dappertutto da sommo sovrano governi.
Opera senza di te non ha effetto, o iddio, sulla terra,
no, non sul polo divino dell'etere, no, non in mare,
tranne i delitti che i vili commettono, loro stoltezza.
Pure tu sai dare senso perfino alle cose più vane,
ordine imponi al disordine e grato è per te ciò ch'è ingrato. [...]

[traduzione di Daniele Ventre;

<https://poetarumsilva.com/2013/05/22/cleante-di-asso-inno-a-zeus/>]



▲ Il suicidio di Seneca.

§ 1. Le scuole stoiche e la loro storia, dai regni ellenistici all'impero romano

“Sopportare con stoicismo”, “accettare stoicamente il fato” sono espressioni rimaste nella lingua corrente. È il rigorismo morale il momento centrale di questa filosofia?

La prima scuola stoica (“antica Stoà”) fu fondata da **Zenone di Cizio** ad Atene alla fine del sec. IV e le sue lezioni si svolgevano nel Portico Dipinto (Stoà Poikile). Lo scopo essenziale dell'insegnamento stoico, non diversamente da quello epicureo e da quello scettico, è la *liberazione dalle passioni e il raggiungimento della serenità dell'anima*.

Ma lo stoicismo ebbe, nel mondo ellenistico prima e poi soprattutto nel mondo ellenistico-romano, una presa e una diffusione molto più grandi delle altre due nuove correnti. Esso era sia una scuola filosofica organizzata, il cui insegnamento era distinto nelle tre materie canoniche Logica, Fisica ed Etica, sia insieme un *movimento culturale di vasta portata: in primo luogo etico, per certi versi anche religioso e, in senso lato, anche politico*. Nonostante che la prima sede della scuola sia stata Atene, lo stoicismo #ci appare fin di subito come una concezione tipicamente ellenistica, che fonde elementi greci ed elementi orientali. Questo si intravede già nell'origine etnica orientale dei primi tre grandi scolarchi della “Stoà antica”, **Zenone di Cizio** (362-262), **Cleante di Asso** (312-232) e **Crisippo di Soli** (277-204), ma ancor di più nella religiosità di tipo monoteistico che la scuola propone (si veda l'*Inno a Zeus* di Cleante all'inizio del capitolo).

Tale religiosità però è anche profondamente fusa con il razionalismo e il naturalismo greci. Al centro del credo stoico c'è l'idea dell'*unità del genere umano e di tutto il cosmo sotto il comando provvidenziale di un unico Dio intelligente, *immanente nella materia* (quello che Cleante chiama Zeus). Esso è chiamato anche “Fuoco”, “Soffio” o “Spirito” (pneuma), ed è una forza fisica che forgia il mondo: gli stoici dicono chiaramente che è corpo esso stesso (come è corporea per loro la nostra anima). Dio è al tempo stesso **Fato**, perché determina con necessità il corso del mondo, e **Provvidenza**, perché lo determina nel modo più buono e razionale possibile.

La *ragione divina* è dunque artefice della **legge naturale**, alla quale le cose e gli esseri viventi non forniti di ragione si adeguano spontaneamente; al tempo stesso essa fornisce quei principi e quelle norme razionali (**diritto naturale, morale naturale**) cui gli esseri umani e le comunità politiche dovrebbero adeguarsi in quanto essi stessi razionali.

Si può dunque sostenere che natura, ragione e divinità per gli stoici in sostanza coincidano, e la *virtù* e la *felicità* dell'uomo saggio consistano proprio nell'*adeguarsi all'ordine naturale razionale*.

#**Si osservi che** questa religiosità universalistica si contrappone nettamente al particolarismo della religione cittadina tradizionale e al “nazionalismo” panellenico, che considerava i non greci esseri inferiori o addirittura non uomini. Egualmente essa esclude che vi siano uomini schiavi per natura.

Inoltre la visione stoica dell'ordine cosmico include anche l'ordine sociale. Se c'è un ordine naturale della società, conoscibile con la ragione, non è giustificabile la rinuncia alla politica degli epicurei e degli scettici. Questi ultimi, infatti, in mancanza di un ordine giusto e obiettivo del mondo, avevano evitato di proporre qualsiasi ideale politico fondato su valori assoluti.

☛ **COMMENTO. NASCE LA *TEODICEA: SE C'È LA PROVVIDENZA DIVINA, COME MAI NEL MONDO VA TUTTO COSÌ STORTO?**

Nella concezione del mondo degli stoici, l'intelligenza divina è chiamata Fuoco (con riferimento a Eraclito) o Pneuma (spirito, o soffio vitale, quella forza che secondo gli aristotelici dà vita ai corpi animati), e, pur essendo materia e mescolata ovunque al resto della materia come l'energia e il calore, ha la sua sede principale nel cielo e, secondo Cleante, in particolare nel sole. Il moto degli astri, assolutamente regolare e conforme alle pure forme geometriche, ci mostra che lassù l'ordine divino si attua perfettamente. Gli stoici ammettono naturalmente che sulla Terra, e in particolare nella società umana, l'ordine venga spesso turbato. Per quanto riguarda la società, il disordine nasce dall'ignoranza degli stolti e dal dominio in loro delle passioni. Ma, potrebbe chiedere il lettore, perché la Provvidenza non ha provveduto a rendere saggi gli stolti, o almeno a renderli obbedienti al comando dei saggi? E perché anche sui saggi si abbattano terremoti, carestie e malattie di ogni tipo?

La filosofia platonica e aristotelica indicava la causa di questi mali nella materia, restia a farsi formare. Ma per gli stoici l'azione della divinità si estende anche dentro la materia stessa.

Era così possibile formulare il problema che si porrà d'ora in avanti alle concezioni monoteistiche provvidenziali: se c'è Dio, da dove viene il Male? (si Deus est, unde Malum?).

*La disciplina teologica che cerca di rispondere a questo pesante quesito è detta *teodicea (giustificazione di Dio).*

*Crisippo, che purtroppo conosciamo molto poco e spesso attraverso le testimonianze degli avversari, ha tentato un primo abbozzo di teodicea. Costui non voleva, come aveva fatto Cleante, attribuire la responsabilità del male principalmente agli stolti. A questo proposito afferma Margherita Isnardi Parente: "Non gli restava in effetti che imputare il male che è in natura alla stessa divinità, sostenendo che male e bene non possono esistere se non in connessione reciproca, e che è il male stesso a dare al bene il suo significato..., e che ogni male non è in realtà se non un espediente in vista di un bene superiore." Ma il suo tentativo di giustificazione arriva a volte al ridicolo, dato che arrivava "a sostenere che le pulci ed altri insetti fastidiosi fossero studiati dalla mente divina del cosmo come pungolo per gli uomini pigri, o che la combattività o la ferocia degli animali selvatici fossero espedienti per spronare gli esseri umani contro la viltà" (Isnardi Parente, *Introduzione allo stoicismo ellenistico*, 88-89.)*

SCHEDE 5 – Testimonianza di Aulo Gellio su Crisippo, la provvidenza e il male

Aulo Gellio, vissuto all'incirca dal 125 al 180 d.C., è l'autore delle *Noctes Atticae*, un'opera di erudizione su molti campi della cultura tra cui la filosofia – una fonte importante dei nostri frammenti.

Aulo sta dalla parte del senso comune teologico-filosofico dell'età imperiale, e riporta una argomentazione di Crisippo contro "quelli che non credono che il mondo sia stato foggato per la divinità e per l'uomo né che le cose umane siano rette dalla provvidenza". Costoro ritengono di avere in mano una valida prova dicendo: "se ci fosse la provvidenza, non ci sarebbe il male". Secondo loro, "nulla è tanto contrario alla provvidenza quanto il fatto che in questo mondo, che si dice essere stato fatto da essa per gli uomini, ci sia così gran copia di dolori e di mali".

Crisippo, argomentando contro di loro nel suo libro *Della provvidenza*, dunque scrisse: "nulla è più stolto di questi, i quali ritengono che possano esservi dei beni senza che insieme vi siano anche dei mali. Essendo infatti il bene contrario al male, è necessario che l'uno e l'altro sussistano in opposizione reciproca e quasi sostenendosi a vicenda con sforzo insieme scambievolmente e contrario: non vi è alcun contrario senza che sussista anche il suo contrario. A qual patto si potrebbe sentire la giustizia se non ci fosse il torto? [...] Insieme nascono bene e male, fortuna e sfortuna, dolore e piacere: sono legati l'uno all'altro".

[Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, VII, I, I segg., trad. M. Isnardi Parente]

Gli stoici dunque propongono un elevatissimo ideale etico-politico. Del resto essi sono ben noti poi per il loro intransigente *rigorismo morale*. Per loro c'è una differenza e una separazione assolute tra la virtù del saggio – che corrisponde alla perfetta conoscenza- e il vizio dello stolto (ignorante e irrazionale).

Questa differenza può essere espressa attraverso la metafora dell'uomo con la testa fuori dell'acqua e dell'uomo sott'acqua. Come chi è a un palmo dalla superficie non respira proprio come chi è a molte braccia di profondità, allo stesso modo poco importa quanto ci si sia approssimati alla virtù se non la si possiede *per intero*.

Eguale mente essi affermano che mentre la saggezza e la virtù sono veri beni, e essere dominati dalle passioni e essere ignoranti sono i veri mali, tutto il resto –ricchezza, potenza, salute, piacere ecc.- è del tutto *indifferente* (*adiaphoròn*): non è né bene né male.

#Possiamo trovare dei precedenti di queste posizioni intransigenti e paradossali? Esse sembrano proprio una versione estremistica dell'*intellettualismo etico di Socrate, per cui virtù e conoscenza sono la stessa cosa. Platone poi aveva affermato che è inutile possedere la "scienza dei mezzi" (quella che permette appunto di procurarsi le cose utili), se non si possiede la "scienza dei fini", che stabilisce a che cosa possono servire. *#Si può dire dunque* che gli stoici esprimano in modo radicale l'idea ormai classica che i beni materiali non servono a niente a chi non possiede la saggezza che permette di usarli.

Analizziamo ora i problemi che questa intransigenza pone alla loro azione pratica. Come si è detto, la loro visione dell'ordine razionale della natura include anche l'ordine sociale. In questo quadro, come dovrà comportarsi il saggio?

Da un lato, era possibile insistere sulla potenza dell'intervento provvidenziale, e sul fatto che *tutto è bene perché tutto è stato disposto da Dio*. La grande differenza tra il saggio, che sa riconoscere il disegno divino e lo accetta, e lo stolto, che inutilmente vi si ribella, finisce per esistere essenzialmente nella coscienza. Più che un differente risultato della loro azione, è una differente consapevolezza. Entrambi non possono con la loro azione mutare l'ordine necessario delle cose: "il fato conduce chi lo accetta e trascina chi non lo accetta", dice lo stoico Seneca ("fata volentes ducunt, nolentes trahunt"). In questa prospettiva prevale la contrapposizione tra la *perfezione del saggio*, al quale sono sufficienti il sapere e la virtù per essere sempre felice e per essere sempre in armonia con l'ordine universale, e il vizio e l'infelicità dello stolto, che, anche nell'eventualità in cui esteriormente agisca come il saggio, compia meccanicamente tutti i suoi doveri, rispetti formalmente le leggi dello

Stato e le leggi morali, sarà comunque in sé inadeguato e disarmonico perché lo farà senza la necessaria consapevolezza. Egualmente il saggio sarà libero e felice pur nella peggiore schiavitù e nella più terribile miseria, mentre lo stolto sarà sempre prigioniero: essendo servo delle sue stesse passioni, le ricchezze e gli onori non potranno mai dargli la felicità.

Dall'altro lato, gli stoici riconoscono che, mentre il cielo si adegua perfettamente all'ordine divino, il mondo terreno se ne può discostare. Dove possibile, *gli stoici sentivano il dovere di adeguare non solo il singolo individuo, ma anche l'intera società umana, imperfetta, alla perfezione del disegno divino.*

Alcuni cercarono di proporsi come *consiglieri di re "rivoluzionari"*. **Sfero di Boristene** nel III secolo fu al seguito del re spartano Cleomene III, che tentò di restaurare l'antica costituzione di Licurgo, di condonare i debiti, di distribuire le terre dei latifondi, di restituire la cittadinanza ai cittadini spartani decaduti e di estenderla anche ad alcuni perieci, iloti e schiavi. Nel II secolo **Blossio di Cuma** invece fu consigliere di Tiberio Gracco che propose una legge per redistribuire ai plebei le terre demaniali (*ager publicus*). Dopo l'assassinio di Gracco, fu a Pergamo al seguito di Aristonico, che guidò un'insurrezione contro i romani, alla quale parteciparono molti poveri e schiavi.

Le scuole stoiche successive ("media Stoà" e "nuova Stoà") imboccarono una via molto diversa. *Lo stoicismo divenne* infatti più tardi *la cultura prevalente del ceto senatorio*, che si oppose alla trasformazione della repubblica romana in senso monarchico prima e poi **teocratico*. Tale ceto, che si considerava al servizio dello Stato, rivendicava la sua autonoma funzione rispetto al crescente potere personale dei grandi condottieri di parte popolare e poi a quello degli imperatori. L'adempimento scrupoloso del loro dovere e delle loro funzioni al servizio della cosa pubblica divenne la giustificazione del loro potere.

Un esponente tipico di questa cultura fu **Catone l'Uticense**, l'irriducibile avversario del partito cesariano e campione della legalità repubblicana, che morì suicida piuttosto che accettare la tirannide.

Allo stoicismo appartennero anche il filosofo latino **Seneca** (consigliere prima e vittima poi di Nerone) e l'imperatore filo-senatorio **Marco Aurelio**, ma anche **Epitteto**, schiavo letterato di lingua greca (50-130 circa). Tutti questi autori riconoscono l'unità del genere umano, la parità morale dei liberi e degli schiavi e l'eguale dignità di tutti gli uomini. Ma il sentimento del dovere nei confronti dell'ordine universale non impediva a Marco Aurelio di essere solidale con il resto della classe dirigente, visto che emanò una serie di leggi a favore dei proprietari di schiavi.

§ 2. La logica (teoria della conoscenza) degli stoici

*Come possiamo sapere se le sensazioni ci ingannano?
Solo confrontandole con altre sensazioni?*

Gli stoici, come gli epicurei, accettano la tripartizione della filosofia in Logica, Fisica ed Etica, di origine accademica. Ma la loro logica include anche ciò che noi moderni chiameremmo **gnoseologia* (teoria della conoscenza).

L'idea di fondo degli stoici è che *la conoscenza* abbia come sua *fonte esclusiva la sensazione*, e, insieme, che *tutto ciò che esiste sia corporeo*, e in qualche modo suscettibile di cadere, direttamente o indirettamente, sotto qualcuno dei sensi (Dio stesso è corporeo, come si è detto).

Ma – si poteva controbattere sulla base di tutta la tradizione intellettuale greca, da Parmenide a Platone – come è possibile conoscere qualcosa con certezza, visto che i sensi ci ingannano? Che cosa ci permette di stabilire se le rappresentazioni (*phantasiai*), che sono nei nostri sensi, siano immagini appropriate degli oggetti corporei, oppure no? Quando la nostra vista ci rappresenta i remi di una barca come se, nel punto in cui si immergono nell'acqua, fossero spezzati, noi tuttavia sappiamo che non è così sulla base di una più ampia esperienza. Ebbene, ci sono particolari rappresentazioni assolutamente evidenti (*phantasiai cataleptikài*, o "rappresentazioni che comprendono", che afferrano cioè l'oggetto stesso), che sono assolutamente certe e che non possono ingannare. *L'errore non nasce dalle sensazioni* e neppure dalle rappresentazioni che ne conservano il contenuto nella nostra anima, *ma dall'assenso che noi diamo arbitrariamente ad alcune di esse*, come nel caso in cui dalla rappresentazione del remo che appare piegato entrando nell'acqua qualcuno decida che esso è spezzato.

Vediamo ora la teoria stoica dei **concetti universali**. Si ricorderà che per Aristotele essi sono tratti, tramite il nostro intelletto, dalla forma universale che accomuna le cose particolari, e sono una sorta di sostanze, o "sostanze seconde". Per gli stoici invece essi sono semplicemente gli *attributi comuni* (o *koinài ênnoiai*, letteralmente "nozioni comuni") che hanno certe serie di cose singole di cui noi abbiamo sensazione, ai quali noi arriviamo paragonandole continuamente nell'esperienza (da una serie di leoni singoli da noi visti noi traiamo i tratti comuni di quello che chiamiamo universalmente "leone").

L'universale per gli stoici esiste solo nella mente, dato che nella realtà ci sono solo corpi particolari, e serve come anticipazione dei fenomeni futuri:

dall'universale "leone" possiamo prevedere che, se incontriamo *un* qualche leone (particolare), quello potrà azzannarci. Per Aristotele - contro cui gli stoici polemizzano - invece l'universale è una forma, una struttura della realtà stessa (come si diceva, una "sostanza seconda").

Ma allora che cosa dà alla realtà la sua forma ordinata e agli oggetti la loro regolarità? Gli stoici parlano di "*ragioni seminali*" (*logoi spermatikoi*), cioè di principi vitali che danno forma alle cose e che derivano materialmente dal fuoco cosmico divino. Non sono modelli *ideali*, come quelli di Platone, ma forze fisiche che impongono il loro marchio sui corpi e producono oggetti simili, come i semi delle piante e lo sperma dei mammiferi. E vengono direttamente dalla mente materiale del dio stoico.

Sopra abbiamo esposto schematicamente la teoria della conoscenza (*gnoseologia) degli stoici. Gli stoici ci hanno anche lasciato un'interessante teoria del significato e una teoria originale dell'implicazione logica (piuttosto diversa dalla teoria aristotelica della deduzione sillogistica). Per un approccio manualistico a questi problemi si possono (tra gli altri) consultare: sulla teoria del significante e del significato – Cioffi, Luppi, Vigorelli, Zanette, *Il testo filosofico*, Bruno Mondadori, vol.1, pp. 700-701; sull'implicazione logica stoica – op. cit, pp. 690-693, www.filosofico.net/stoici2.htm#par23, o Abbagnano – Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, vol.1., p. 238 e sgg.

§ 3. La fisica stoica: una cosmologia in chiave teologica

Tutto è materia, anche l'anima, e Dio è energia: materialismo e religione per gli stoici possono stare insieme.

Per gli stoici, come per gli epicurei, lo studio della fisica fu motivato principalmente dal bisogno di fondare razionalmente l'etica e di stabilire quali sono le condizioni oggettive che permettono all'individuo il raggiungimento della felicità. Per il resto, le due scuole furono in disaccordo su quasi tutti i problemi.

Per gli epicurei il mondo fisico di per sé non ha alcun senso o scopo: esso è soltanto una grande macchina in cui gli atomi rimbalzano in eterno secondo il principio di causa ed effetto, senza tuttavia che neppure tale principio governi fino in fondo le cose, a causa della casualità sistematicamente introdotta dal clinamen. "... la natura non è stata fatta apposta per noi per mano degli dei. È così piena di imperfezioni!" (Lucrezio). Zenone invece si pone con rispetto e stupore davanti alla bellezza e alla perfezione del cosmo, le quali, secondo lui, non possono provenire se non da uno spirito che opera in vista di fini.

Certo anche Zenone è avverso quanto Epicuro a qualsiasi idea di *tra-

scendenza. Né le idee di Platone, pure e separate dal mondo, né il Dio di Aristotele, pura forma, estraneo alla materia, hanno senso per lui. Lo spirito di cui Zenone parla non è fuori del mondo, ma è un principio direttivo inseparabile dalla materia, una sorta di *anima del tutto* che lo governa provvidenzialmente dal suo interno.

Questa visione *teleologica (centrata sulla causa finale) negli stoici tuttavia non risulta affatto in opposizione alla concezione del *determinismo causale. Anzi gli stoici, in contrasto esplicito con gli epicurei, furono i più accaniti sostenitori dell'imprescindibilità del principio di causa-effetto.

L'accordo fra le due dottrine, quella teleologica e quella deterministica, si attua attraverso l'identificazione fra la provvidenza e l'eterna catena causale (il fato). Secondo una testimonianza di Aezio, dossografo del I-II sec., Zenone, nel suo *Della natura*, dice che il fato è una forza che muove la materia sempre allo stesso modo e in coerenza con se stessa. Secondo Aezio per il maestro stoico non fa differenza chiamarlo con il nome di provvidenza o di natura.

Inoltre, secondo il dossografo bizantino Stobeo, Crisippo dice che l'essenza del destino è la forza dello spirito che regge ordinatamente il tutto. Secondo le parole di Crisippo, citato dal dossografo, "il destino è la ragione del cosmo" o "la ragione che governa il cosmo secondo provvidenza", "secondo cui avverranno le cose che avverranno, avvengono quelle che avvengono, avverranno quelle che avverranno".

Sebbene questa concezione generale della necessità causale possa apparire poco chiara, è sulla base di queste idee che la scuola stoica si oppone con tutte le sue forze al tentativo epicureo di intaccare il principio di causalità.

Alessandro d'Afrodizia, che conosciamo come commentatore di Aristotele, nella sua polemica contro gli stoici, sostiene che per loro l'idea che "qualcosa possa verificarsi senza causa" è simile all'idea che "qualcosa nasca dal nulla, ed è egualmente impossibile". Infatti niente è indipendente e separato rispetto a ciò che si è verificato precedentemente. Per gli stoici, se si introducesse nell'universo qualche movimento privo di causa, l'universo stesso si disgregherebbe. Affermare che ci sono esseri o eventi che non hanno cause precedenti, dalle quali conseguono di necessità, vorrebbe dire appunto mettere in discussione l'ordine dell'universo.

DOSSOGRAFO

Con i maestri dello stoicismo antico ci troviamo di fronte a problemi analoghi a quelli che riguardano i cosiddetti presocratici, e di nuovo la nostra conoscenza è tutta per frammenti e testimonianze. Una fonte fondamentale sono i dossografi (*doxographoi*), letteralmente "scrittori di opinioni". Sono compilatori di grandi antologie dei classici ad uso delle scuole e delle persone di cultura. Bisogna considerare che il libro di allora era più deperibile, più costoso e in sostanza più raro del libro nel periodo successivo all'invenzione della stampa. Inoltre la lingua greca tra i tempi dei presocratici e l'avvento dell'impero bizantino cristiano (circa un millennio) si è evoluta in continuazione, mentre nuovi testi e nuovi campi del sapere si accumulavano. Alcuni dossografi potevano non capire perfettamente i testi che maneggiavano: si pensi che Stobeo, citato in questo paragrafo, è vissuto nel V sec. d.C. e che nella sua opera antologica (*Anthologhion*) riportava brani di poeti, retori, storici, filosofi, e medici, dai tempi della filosofia ionica in poi. Inoltre è verosimile che i dossografi più tardi abbiano fatto uso non dei testi - per loro inaccessibili - ma di precedenti raccolte dossografiche. L'eredità greca antica nel mondo bizantino, relativamente impoverito, isolato e dominato dalla cultura ecclesiastica, si è dunque conservata in modo parziale e spesso equivoco.

Per un approccio critico a questi problemi è utile la lettura, nella *Storia della letteratura greca* di Luciano Canfora (Laterza), dell'introduzione *Sulla letteratura greca e sulle sue sorti*, e del paragrafo *L'età dei compendi*, dell'ultimo capitolo. Ma anche dare un'occhiata a voci come Diogene Laerzio, Aezio, Stobeo, Clemente Alessandrino o Lessico Suda su Wikipedia o su Treccani on line dà un'idea del problema.

Tutto questo non significa peraltro che gli stoici rinunciassero all'idea del libero arbitrio. Essi anzi fondavano la loro morale proprio sull'idea che l'uomo sia capace di determinare il corso della propria vita. Per gli stoici, le nostre sensazioni sono rigidamente determinate dai corpi con cui i nostri sensi entrano in contatto, ma la nostra volontà a sua volta determina la nostra condotta sulla base delle scelte operate dalla ragione.

Per quanto riguarda la costituzione della materia, gli stoici si trovano nuovamente in contrasto con gli epicurei. Contro la teoria atomistica accolta da Epicuro, *gli stoici affermarono l'infinita divisibilità della materia così come dello spazio e del tempo*. Contro l'affermazione epicurea del vuoto gli stoici *sostennero che il vuoto esiste solo fuori del mondo, mentre non esiste all'interno di esso*.

All'obiezione epicurea che senza il vuoto non sarebbe possibile il movimento, essi rispondevano adducendo l'esempio del pesce che si muove nell'acqua. Gli oggetti si possono muovere nel pieno essendo il pieno un elemento elastico.

Questo elemento elastico riempie tutti gli spazi compresi fra i corpi e impregna i corpi stessi. Per indicare questa sostanza elastica, gli stoici fanno uso del termine *pneuma* (spirito, respiro). A questa sostanza, concepita come un miscuglio di aria e di fuoco – i due elementi tradizionalmente considerati attivi – essi attribuivano un carattere dinamico: essa lega e tiene assieme i corpi che altrimenti si disperderebbero nel vuoto esterno al mondo.

⊗ **Approfondimento. Lo pneuma come forza formatrice**

Ecco una testimonianza antica a proposito della coesione della materia: “La teoria di Crisippo sulla mescolanza è la seguente: egli suppone che la natura nel suo complesso sia unita al pneuma da cui è permeata e mediante il quale il mondo viene tenuto insieme e reso compatto e concatenato”. Un'altra testimonianza dice: “coloro che si sono più a lungo diffusi sul concetto della forza di coesione, come gli stoici, distinguono questa forza di coesione da ciò che viene tenuto insieme da essa. La sostanza dello pneuma è la forza di coesione, mentre la sostanza materiale è ciò che viene tenuto unito da essa. Dicono perciò che l'aria e il fuoco legano insieme, mentre la terra e l'acqua sono legati”.

La capacità del pneuma di tenere insieme la materia deriva dalle qualità tensionali insite in esso. #Si può dire dunque che lo pneuma operi in modo analogo al campo di forze della fisica contemporanea.

Lo pneuma è ciò che conferisce alle cose i loro caratteri specifici. La materia è di per sé amorfa. È la tensione dello pneuma che conferisce al ferro la sua durezza, alla pietra il suo spessore e così via.

Per i sostenitori della teoria atomistica le differenze fra i corpi erano dovute alla combinazione di certe forme geometriche in un certo ordine spaziale. Ma gli stoici, sostenitori della teoria del continuo, avevano bisogno di un diverso tipo di differenziazione. La materia infatti per essi non contiene particelle ultime (atomi) caratterizzate da una forma definita, ma è divisibile all'infinito. Gli Stoici risolvono il problema della differenziazione dei corpi adducendo appunto la diversa tensione dello pneuma, che impregna la materia.

⊗ **Approfondimento. Continuità e discontinuità della materia in Stoici ed Atomisti**

Per gli Atomisti l'attività fisica poteva svilupparsi solo attraverso l'urto delle particelle. Essi spiegavano anche la sensazione ammettendo che particelle staccatesi dai corpi colpissero gli organi di senso. Gli Stoici, non accettando la teoria atomistica, furono indotti a studiare la propagazione in un mezzo continuo attraverso onde. Essi furono i primi ad usare la classica analogia delle onde concentriche che si formano nell'acqua quando vi si lascia cadere un sasso. “Gli Stoici dicono che l'aria non è composta di particelle, ma è un continuo che non contiene spazi vuoti. Se è colpita da un impulso, essa forma delle onde circolari che avanzano in successione ordinata ad infinitum, finché tutta l'aria circostante è mossa, proprio come uno stagno è mosso da una pietra che vi cade. Mentre però in quest'ultimo caso il moto è circolare, l'aria si muove sfericamente.” (Aezio). Ancora più esplicita è quest'altra testimonianza: “Noi udiamo perché l'aria fra la voce emessa e colui che ode, viene colpita e si espande in onde sferiche che raggiungono il nostro orecchio, proprio come le onde di uno stagno si espandono circolarmente quando una pietra viene gettata in esso”.

Come si vede Epicurei e Stoici sembrano anticipare le discussioni classiche sulla natura corpuscolare e ondulatoria della luce.

Bisogna infine ricordare la dottrina stoica detta dell'*eterno ritorno dell'identico*. Per gli stoici, come per molti presocratici, il mondo è un *organismo vivente* che ha un determinato ciclo di vita. A intervalli precisi, in epoche stabilite dal fato-ragione, il cosmo si incendia, per poi rinascere e tornare al suo ordine primitivo. È l'idea del *grande ciclo* che si incontra già nei seguaci di Anassimandro, in Eraclito, nei Pitagorici, in Empedocle. Gli stoici dichiararono apertamente di ispirarsi ad Eraclito e alla sua idea del fuoco-logos.

Questo processo è stato chiamato “palingenesi” (rigenerazione), poiché

il fuoco era considerato capace di far rinascere la vita (si pensi al mito della fenice, l'uccello sacro che gettandosi nel fuoco rinasce). O anche "apocatastasi" (ritorno allo stato originario).

Questa idea suggestiva diede anche luogo a discussioni un po' ridicole sulla possibilità che i fatti avvenuti nei diversi cicli, mossi deterministicamente dalla stessa catena causale, siano identici anche nei dettagli, per cui Socrate tornerebbe a bere la cicuta ecc. Alcuni stoici poi sostennero che le anime degli dei e dei grandi saggi si sarebbero conservate immutate da un ciclo all'altro.

#Uno dei sensi possibili di questa idea per la cultura antica può essere trovato nella convinzione che il cerchio (kyklos) sia la figura geometrica perfetta e che il moto in circolo tenga insieme il limite e l'illimitato, il presente e l'eterno. Ne ripareremo per vederne le differenze con la concezione cristiana del tempo e della storia e con la teoria moderna del progresso.

SCHEDE 6 – Il calore, l'energia che trasforma il mondo

Grande rilevanza gli Stoici diedero ai fenomeni termici. La loro è una concezione fondamentalmente "biologica" dell'universo: l'esistenza del corpo vivente dipende dal "respiro" (o "spirito") e dai processi termici che in esso si verificano. Quando questi processi, con la morte, vengono a cessare, il corpo vivente comincia a disgregarsi. Del resto, per loro, anche nel mondo inorganico l'aggregazione della materia è resa possibile solo dal pneuma e dalla forza di coesione da esso esercitata.

Fu probabilmente l'importanza dei fenomeni termici sia nel mondo inorganico sia soprattutto nel mondo organico che portò gli Stoici a sostenere la dottrina secondo cui il fuoco è l'essenza di tutte le cose. "Fuoco" e "pneuma" sono, in sintesi, attributi, manifestazioni di Dio stesso (l'intelligenza immanente nel mondo), forze vive capaci di forgiare l'intero universo.

Quanto al fuoco, gli Stoici sostenevano che il cosmo è emerso da esso e che in epoche stabilite dal fato il cosmo si incendia per poi tornare al suo ordine primitivo, come abbiamo visto. Gli stoici dichiarano apertamente di ispirarsi ad Eraclito, ed è in effetti ben visibile il rapporto delle concezioni stoiche con la dottrina eraclitea del Fuoco come essenza di tutte le cose e dell'equilibrio dinamico che si instaura fra gli elementi che emergono dal fuoco. Questo equilibrio tuttavia è solo relativo perché il fuoco conserva sempre una certa supremazia. Lo dimostra, secondo gli Stoici, il fatto che un tempo il mare era più esteso di quanto non sia ora. Infatti è possibile trovare conchiglie sulla terra ferma anche in luoghi distanti dal mare. Basandosi su questi segni di un'evaporazione del mare ad opera del calore del fuoco cosmico, gli Stoici sostenevano che alla fine il fuoco avrebbe avuto il sopravvento e si sarebbe avuta una

conflagrazione universale. Ma più che un incendio improvviso e a una distruzione istantanea del cosmo, pare che gli Stoici intendessero un processo assai lento, qualcosa di simile, #osserva Sambursky, a quella "morte termica" di cui parleranno i fisici dell'ottocento.

§ 3.1. ★Approfondimento e #commento: Il dogmatismo stoico

Possiamo notare che le diverse parti del sistema di pensiero degli stoici sono fortemente interconnesse. La teoria della conoscenza sensistica (logica) si collega ad una metafisica materialistica (chiamata da loro fisica). Il saggio è poi colui che coglie il cosmo divino nella sua totalità, e quindi ne conosce perfettamente le leggi razionali e può adattare perfettamente la sua azione ad esse (etica). È legittimo chiedersi come possa conoscere tale totalità il saggio stoico, che si basa sulla conoscenza sensibile e sul ragionamento e non sulla parola o sull'ispirazione divine, come nelle religioni. Come è possibile fondare filosoficamente l'idea che il cosmo sia perfetto e razionale se si hanno a disposizione solo i dati dei sensi? Gli epicurei per esempio erano giunti a conclusioni opposte (il *clinamen* è qualcosa di arbitrario). Non è però da escludere che gli stoici greci abbiano affrontato esplicitamente questo problema, dato che di loro non possediamo più alcuna opera completa.

Resta il sospetto che su temi come questi alcuni maestri stoici assumesse un atteggiamento piuttosto dogmatico, come si vede dall'attacco di Cleante contro la nuova ed originale teoria eliocentrica di Aristarco. "Aristarco, egli diceva, avrebbe dovuto essere condannato per il suo empio rimuovere dal centro dell'universo la divinità madre, la Terra, che ne è il focolare sacro, cioè il centro e il cuore" (Isnardi Parente). In effetti il metodo matematico-geometrico usato da Aristarco contraddiceva i dati dell'esperienza sensibile, che "vede" il moto del sole intorno alla terra (ma vede anche rotto un remo immerso a metà nell'acqua...).

Cleante così riproduceva le antiche accuse dei fautori dogmatici della religione contro le teorie astronomiche di Anassagora – e la condanna dell'eliocentrismo appare anche un po' buffa perché proprio Cleante considerava il Sole la sede del potere e dell'intelligenza divina. La Isnardi Parente osserva anche che questo astioso attacco contro un astronomo è caratteristico di quella situazione di scollamento tra filosofia e scienze particolari che si viene delineando in età ellenistica. "La colpa maggiore di astronomi come Aristarco era, in definitiva, quella di proporre una visione generale del cosmo priva dei presupposti filosofico-religiosi ritenuti validi dalla Stoà". Secondo la studiosa, la filosofia ellenistica, in particolare quella stoica, accampava di fronte alla scienza un'esigenza di totalità.

§ 4. L'etica e la politica dello "stoicismo antico", tra rivoluzione e rassegnazione

Se non puoi compiere il tuo dovere fino in fondo, per non essere complice dei malvagi, datti la morte. Così pensavano gli stoici. E qualcuno agì di conseguenza.

Il precetto etico supremo per gli stoici è quello di vivere secondo natura. Secondo loro già da sempre è dato l'ordine della natura (cioè del mondo, o dell'essere) di cui tratta la fisica (che per gli stoici è insieme metafisica e teologia), e al saggio non resta che adeguarsi al disegno divino, buono e razionale, non resta che **stare al suo proprio posto**.

Vivere secondo natura significa dunque, in primo luogo *obbedire al comando divino*, al comando del Fato, e insieme *accettare i limiti naturali dell'uomo, lo spazio a lui assegnato nell'ordine fisico del cosmo*. Ma significa anche *vivere secondo ragione*.

La ragione è ciò che accomuna l'uomo al Dio-Fato razionale che domina il cosmo. Vivere secondo natura vuol dire dunque vivere secondo la specifica natura umana, che è la ragione, e secondo la natura del Dio-Fato e del cosmo stesso, che è sempre la ragione.

Poiché l'ordine naturale è di per sé buono, ed è il migliore possibile, *l'adeguamento* ad esso sarà anche la forma più alta di felicità accessibile all'individuo. Tuttavia, secondo l'Antica Stoà, solo il vero sapiente comprende l'ordine divino *nella sua totalità*, senza fermarsi al particolare studiato dalle singole scienze e arti (su questo si veda quanto detto alla fine del § 3 su Cleante e Aristarco). La virtù è possibile dunque solo al sapiente - in conformità all'insegnamento di Socrate (*intellettualismo etico). Anche negli stoici troviamo quell'*equivalenza di virtù, sapienza e felicità* che è tipica di molti filosofi classici.

Il rigorismo stoico è probabilmente collegato con il fatto che Zenone fosse originariamente seguace della scuola cinica, come ci risulta da diverse fonti. La virtù, per gli Stoici Antichi, è, come per i cinici, dominio sulle passioni. Tale dominio, in un essere razionale, deve essere assoluto: il saggio non obbedisce a nessuna passione, e la virtù è dunque **apatia**, mancanza assoluta di passioni.

Secondo questa concezione rigoristica, *il saggio*, conscio di avere svolto la parte a lui richiesta dall'ordine cosmico e sempre pago del destino a lui assegnato, si sentirà perfettamente libero anche in prigione e *non esiterà a togliersi la vita se per lui fosse impossibile vivere secondo virtù* (e molti maestri stoici effettivamente si suicidarono). Come si è visto, per lui i beni naturali

(la salute, la bellezza ecc.) e i beni sociali (la ricchezza, l'onore ecc.) sono, in sé, indifferenti (*adiaphorà*) rispetto all'assoluta razionalità della virtù; sono solo, eventualmente, dei puri mezzi non desiderabili di per sé.

Benché ritenessero che la virtù fosse insegnabile - e cercassero di insegnarla - i maestri stoici pensavano che ci fosse una *differenza assoluta tra il saggio e lo stolto, tra i quali non ci sono passaggi intermedi*. Essi la esprimevano con l'agghiacciante similitudine che abbiamo detto: essere saggi è tanto diverso dall'essere stolti, quanto tenere la testa sopra il livello dell'acqua e tenerla sotto - a qualunque profondità non si respira!

Questa etica rigoristica fin dall'antichità è stata oggetto di ammirazione, ma naturalmente anche di ironia. L'accento posto esclusivamente sull'intelletto e il precetto della totale apatia contrastano con l'adesione al mondo terreno e l'amore per la bellezza corporea tipiche di una buona parte del mondo greco. Aristotele, per esempio, non negava che i beni di fortuna contribuiscano alla felicità, naturalmente insieme alla virtù. L'insegnamento degli aristotelici era, piuttosto che l'apatia, la *metropatia*, la misura nelle passioni. Ed egualmente attento alla giusta misura e all'opportunità è l'insegnamento di Epicuro, che abbiamo appena trattato.

Un atteggiamento simile (rigore, disciplina assoluta del corpo, accettazione totale dell'ordine provvidenziale) lo si trova piuttosto in diverse correnti cristiane, forse influenzate non solo da certi aspetti rigoristici del messaggio di Cristo, ma anche dallo stoicismo stesso. Tuttavia anche tali correnti mantengono alcune notevoli differenze con lo stoicismo. *Nello stoicismo, come del resto nel mondo classico, manca l'idea del vizio come peccato*, come trasgressione di un comando esplicitamente dato da un dio personale, da un Dio Padre. Il vizio, per gli stoici e in genere per il mondo classico, è mancanza di una qualità positiva, di una virtù, e risulta da una carenza dell'intelletto, dalla stoltezza. Il dio degli stoici ha in effetti qualcosa di paterno - come risulta chiaramente dall'Inno a Zeus di Cleante - ma è prima di tutto ragione, e obbedire a lui significa obbedire all'ordine di questo mondo, di cui egli è l'anima, ed anche obbedire a noi stessi, alla nostra natura ragionevole. Egualmente le passioni non sono nulla di impuro, di satanico (non c'è alcun Satana tentatore nel mondo degli stoici), ma semplicemente di irrazionale.

Veniamo alla *filosofia politica* degli stoici antichi (della quale si sa ben poco). Conformemente al loro precetto di "vivere secondo natura", essi ritengono *il diritto naturale* (il "giusto secondo natura", o *physis*) *assolutamente superiore al diritto positivo*, cioè alle leggi scritte degli Stati, ai costumi e alle consuetudini (il "giusto secondo la legge" o *nomos*).

Inoltre per loro il saggio non è semplicemente cittadino (*polites*) della sua polis, ma del mondo (*cosmopolites*). Anche qui è evidente l'influenza

dei cinici (e di certi sofisti). E queste concezioni stoiche non mancheranno di influenzare il *giusnaturalismo moderno.

In particolare, Zenone immaginava una *città dei sapienti* in cui vigesse una perfetta eguaglianza, non essendoci *né famiglia, né proprietà privata, né tantomeno schiavitù*, e in cui i sapienti non avessero neppure bisogno di leggi positive, sapendo perfettamente comandare alle proprie passioni.

Perciò essi non sono sottoposti a nessuna delle più tradizionali proibizioni: sono loro leciti l'incesto e l'antropofagia, e non hanno alcun obbligo verso i riti religiosi. Si tratta evidentemente della classica costituzione costruita solo en logois ("nei discorsi") come diceva Platone, o campata per aria, come potremmo dire noi. Non sappiamo se Zenone, come Aristotele, avesse elaborato una teoria realistica della costituzione *più preferibile* tra quelle *possibili*. Se no, *#sembirebbe proprio* che l'atteggiamento pratico del saggio per lui fosse in pratica quello di rassegnarsi a vivere in una costituzione imperfetta. Ma, come già aveva fatto Platone, ci furono alcuni filosofi stoici che si proposero come consiglieri di qualche sovrano in circostanze politiche reali. Come quelle di Platone, anche le loro vicende politiche furono piuttosto avventurose.

§ 4.1. ⊛Approfondimento. I filosofi stoici in azione

Sfero di Boristene, che scrisse un saggio che non ci è pervenuto sull'antica Costituzione di Licurgo, fu al seguito del re spartano Cleomene III, che tentò con un colpo di Stato assolutistico di restaurare tale costituzione, di condonare i debiti, di distribuire le terre dei latifondi e di restituire la cittadinanza ai cittadini spartani decaduti e di estenderla anche ad alcuni perieci, iloti e schiavi. Cleomene dovette andarsene in esilio e la riforma fu revocata.

Blossio di Cuma (in Campania) invece fu consigliere di Tiberio Gracco quando questi stava progettando la redistribuzione ai plebei delle terre demaniali (ager publicus). Fuggito da Roma dopo l'assassinio di Gracco, fu al seguito di Aristonico, figlio naturale del re di Pergamo, che guidò un'insurrezione, alla quale parteciparono molti poveri e schiavi, contro i romani, che stavano impadronendosi di quel regno. Aristonico fu sconfitto e Blossio si suicidò, secondo l'etica stoica. Il fatto che i ribelli fossero seguaci del "Sole di giustizia", protettore di coloro che hanno subito dei torti, ha fatto pensare ad alcuni a un legame con lo stoicismo, data l'importanza del Sole nella cosmologia-teologia stoica. Inoltre le "isole del Sole", i cui abitanti possiedono tutto in comune, appaiono in un romanzo ellenistico di ispirazione stoica.

Anche se non conosciamo le teorie politiche di questi due filosofi, è abbastanza noto che in ambiente stoico ci fosse un'ostilità contro l'accumulazione e la concentrazione di grandi patrimoni e una forte sensibilità per

i problemi dei ceti sociali inferiori – tra l'altro Cleante stesso era stato un lavoratore manuale.

Quanto alle utopiche "isole del sole", è lo storico e divulgatore Diodoro Siculo del I sec. a.C. che ce ne parla, riassumendo un'opera romanzesca (perduta) di un certo **Giambulo**, che racconta di aver visitato un'isola in oriente i cui abitanti vivevano molto a lungo felici avendo tutti i beni in comune.

SCHEDA 7 – Stoicismo, rivolte popolari e "comunismo"

Benjamin Farrington piuttosto schematicamente chiama "esperimento socialista" la riforma di Cleomene III (Scienza e politica nel mondo antico, p.127) e anche gli altri tentativi sono stati classificati da qualcuno come socialisti, anti-schiavisti o magari comunisti. Il concetto di socialismo è stato elaborato nell'Ottocento in riferimento alla società industriale e il suo uso in questo caso è evidentemente anacronistico. A Sparta non c'erano fabbriche da nazionalizzare o da socializzare, e invece Cleomene aveva un programma di restaurazione dell'antica costituzione di Licurgo. Programma ben difficile da attuare alla lettera, dopo tanti secoli di trasformazioni sociali, ma comunque da lui sbandierato, e in accordo con l'ammirazione che molti filosofi (in particolare Platone) avevano per tale costituzione.

Questa ammirazione era tipica soprattutto degli intellettuali contrari alla democrazia ateniese. L'ordinamento di Licurgo era definito da molti come "costituzione mista" (cfr. § 6.2), che risultava cioè dall'equilibrio tra le tre costituzioni principali (dell'uno, dei pochi, dei molti): i due re di Sparta rappresentavano il potere monarchico, la gerusia (consiglio degli anziani) quello aristocratico e l'appella (l'assemblea dei cittadini) quello democratico. Ma come la democrazia ateniese non sarebbe potuta esistere senza la schiavitù degli schiavi-merce, così la costituzione spartana dava per scontata la schiavitù collettiva degli iloti (cfr. Scheda 22 "Due tipi di schiavitù" in LA CITTÀ). Gli spartani che non erano in grado di ottenere dagli iloti loro affidati una sufficiente quantità di derrate alimentari perdevano la cittadinanza e per questo ai tempi dei riformatori Agide IV (assassinato giovanissimo) e Cleomene III il numero dei cittadini era ridotto all'osso (secondo Plutarco addirittura a 700). Questi due sovrani intendevano rimettere i debiti enormi contratti da gran parte dei cittadini verso una piccola minoranza e redistribuire le terre dei ricchi (divise in 40.000 lotti) non solo a ex-cittadini, ma anche ad un certo numero di perieci liberi, di iloti e di schiavi-merce. Insieme a questo intendevano restaurare l'antica abitudine comunitaria ed egualitaria dei pasti in comune (secondo gli storici Bontempelli Bruni e Canfora).

Molto più nota è la riforma di Tiberio Gracco, che mirava ad assegnare anche ai plebei senza terra le terre dell'*ager publicus*, cioè i campi coltivabili che lo

Stato romano possedeva in Italia per conquista di guerra, e che solitamente cadevano nelle mani dei patrizi e dei benestanti.

Meno chiari sono i dettagli della rivolta di Aristonico, figlio naturale del re di Pergamo, contro il popolo romano, che il testamento del re avrebbe designato come erede collettivo del regno. Certo è che egli riconobbe la libertà agli schiavi che lottavano per lui, e che Blossio di Cuma fu al suo seguito.

Dunque non sembra lecito parlare né di socialismo né di abolizione completa della schiavitù. Con un po' di virgolette il termine "comunismo" invece potrebbe essere impiegato, ma non per questi tentativi di riforma, bensì per i principi politici degli stoici. Se per "comunismo" si intende l'abolizione della proprietà individuale dei beni, indubbiamente la "città dei sapienti" di Zenone è integralmente comunista. Comunque vada agli stolti in una costituzione stoica, non rischiano certo di essere posti al servizio dei sapienti, che non aspirano né al comando, né alla ricchezza. Il comunismo della città platonica è invece assai singolare: solo le prime due classi —di chi comanda o combatte ma non lavora— vivono in comunione dei beni. La terza classe non vi è tenuta, ma in compenso deve mantenere le altre due...

§ 5. *Approfondimento. Lo stoicismo medio e la società romana

La filosofia stoica arriva a Roma. Ma è Roma che si adatta allo stoicismo, o lo stoicismo che si adatta a Roma?

Secondo la tipica concezione classica, la *virtù* è una qualità positiva di un essere umano; *il conveniente*, *l'opportuno* invece sono qualità delle azioni in quanto tali: ci sono azioni che, in quanto tali, è conveniente, opportuno fare. Un'azione conforme all'ordine oggettivo del mondo o all'armonia della società umana è virtuosa quando è compiuta dal saggio con piena coscienza di ciò che sta facendo. Essa, comunque, è conveniente e quindi doverosa per tutti. È tale anche per lo stolto che non ha piena coscienza di quanto sta facendo, e che eventualmente la compie solo perché la legge lo costringe a farlo o perché ve lo inducono l'educazione e la tradizione. Alla fine, non poteva essere indifferente per gli stoici il fatto che gli stolti almeno per motivi esteriori potessero agire effettivamente secondo natura e secondo ragione.

Per questo, a partire dallo stoicismo medio, ci si comincia a domandare se lo Stato e l'educazione non possano condizionare l'azione dell'uomo comune, inducendolo a compiere le sue specifiche funzioni nel tutto sociale (Cicerone chiama queste azioni socialmente convenienti e funzionali *officia*,

cioè *compiti*, *doveri*). In tal modo l'idea dell'abissale differenza tra il saggio e lo stolto sarà in qualche modo sostituita dall'idea dell'educabilità progressiva e della perfettibilità dell'uomo.

La trasformazione della concezione stoica dell'uomo nel senso di una maggiore moderazione e di un maggior realismo avviene proprio in occasione dell'incontro della cultura greca ellenistica con il pragmatico mondo romano. Il fondatore della Media Stoà, **Panezio di Rodi** (185-110 circa) visse per molti anni a Roma e fece parte dell'influente circolo degli Scipioni; accompagnò Scipione l'Emiliano in diverse missioni militari e politiche, e fu suo consigliere. Da un lato fu impressionato dal senso pratico e dalla capacità politica della classe dirigente romana; dall'altro esercitò egli stesso, quale ideologo del circolo degli Scipioni, una notevole influenza sul nascente pensiero romano, che stava assimilando i concetti astratti già elaborati dalla filosofia greca.

È a partire da allora che la filosofia stoica diventa *l'ideologia del ceto senatorio romano* dell'ultima repubblica e dell'impero (Farrington). Essa diventa così lo strumento culturale con cui tale ceto, *che si considera al servizio dello Stato, e rivendica la sua autonoma funzione rispetto al crescente potere personale dei grandi condottieri e poi a quello degli imperatori, con loro pretese teocratiche*. Il senso del dovere e l'adempimento scrupoloso degli officia al servizio della cosa pubblica divenne la giustificazione del potere del loro ceto.

Il secondo grande maestro dello stoicismo medio fu l'allievo di Panezio **Posidonio di Apamea** (nato nel II sec., morto verso il 50 a C.), che, come lui, insegnò a Rodi e conobbe importanti uomini politici romani, tra cui Cicerone e Pompeo (di cui apprezzava la politica filosofica). Anche di lui, come di Panezio, non possediamo nessuna opera. Egli, a quanto pare, nel mondo antico fu secondo solo ad Aristotele per la varietà degli interessi filosofici, scientifici e storici e per la vastità delle opere. L'astronomo Cleomede sostiene che abbia fatto ipotesi sulla grandezza del sole e compiuto un secondo calcolo del meridiano terrestre, un po' più impreciso di quello di Eratostene. Il suo pensiero, che influenzò potentemente la cultura ellenistica e soprattutto quella romana, è conosciuto attraverso ampie testimonianze e riassunti.

Benjamin Farrington sostiene che egli fosse uno dei principali sistematori e diffusori di quella ***teologia astrale** che già Platone, nelle *Leggi*, proponeva come cemento dello Stato e giustificazione del suo potere. Scrisse infatti opere di teologia, di astronomia e di mantica (arte della divinazione). A Roma la divinazione (lettura degli auspici buoni o cattivi per il futuro) era praticata dagli auguri, al servizio dello Stato, e aveva un'importante funzione di persuasione (o dissuasione) sul popolo. Ispirandosi a Posidonio, Mar-

co Terenzio Varrone (116-27 a.C.) scrisse un importante trattato in difesa di quest'arte - che gli epicurei come Lucrezio invece stavano demitizzando (Farrington).

Posidonio sostenne che non solo il corso del cosmo, ma anche quello della storia fosse indirizzato dalla provvidenza divina, e questa idea ebbe un forte seguito nella cultura romana e filoromana. L'Eneide di Virgilio è sostanzialmente animata da tale idea. Ma la troviamo in opere in greco come la monumentale *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo (I sec. a.C.). Dice quest'ultimo: "scrivere una storia universale vuol dire servire la divina provvidenza: poiché una storia universale riunisce in una sola composizione gli uomini tutti, che, per quanto separati nello spazio, sono fratelli di sangue".

SCHEDA 8 – Posidonio e la schiavitù

Diodoro Siculo riassume una parte della grandiosa opera di storia universale scritta da Posidonio, che alle molte conoscenze storiche e geografiche libresche aggiungeva le conoscenze dirette di gran parte del mondo mediterraneo conseguite attraverso i suoi numerosi viaggi.

Benché sostenitore della classe dirigente senatoria e non certo fautore dell'abolizione della schiavitù, Posidonio però ci ha lasciato una commossa descrizione delle grandiose rivolte degli schiavi dei suoi tempi: in Sicilia ci furono a un certo momento duecentomila schiavi che si ribellavano (il racconto ci è giunto attraverso Diodoro). Egli denunciava indignato i trattamenti inumani e i ritmi di lavoro insostenibili che avevano provocato le rivolte, attribuendoli in gran parte al peso crescente nello Stato romano del ceto capitalistico dei "cavalieri", dedito al commercio e allo sfruttamento degli schiavi. Date le condizioni favorevoli del mercato, era più facile rimpiazzare uno schiavo non più in grado di produrre soddisfacentemente che mantenerlo (Farrington).

Sappiamo che secondo i classici, l'accumulazione illimitata di denaro portava alla perdita del senso della misura. L'attacco ai nuovi ceti capitalistici è abbastanza un luogo comune degli intellettuali filoaristocratici. Va comunque sottolineato che il commercio degli schiavi, già in auge nel mondo ionico ed ateniese, aveva avuto un notevole impulso con l'espansione dei commerci e dell'economia monetaria nel III sec. a.C., con la grande fioritura dei regni ellenistici, e si sarebbe sviluppato ancora di più nell'impero romano, grazie alle sue guerre di conquista. Questo probabilmente è il momento della massima espansione a livello mondiale della diffusione dello schiavo-merce capitalistico. In tempi più recenti ci sarebbe stato lo schiavismo del periodo degli imperi coloniali europei e del sud degli Stati Uniti.

Quanto a Posidonio, egli sembra invece giustificare le forme di schiavitù collettiva come quelle degli Iloti e dei Mariandini, in cui le collettività asservite

per la loro condizione di debolezza lavoravano sotto la "protezione" dei padroni, secondo lui con reciproca convenienza (Canfora). In questo caso (come si dice nella Scheda "Due tipi di schiavitù") per lo meno non c'era bisogno di dividere le collettività e le famiglie.

§ 6. *Approfondimento. Cicerone e Polibio

La filosofia al servizio dello Stato romano?

CICERONE, L'ECLETTISMO, I DOVERI DEL CITTADINO. Cicerone, importantissimo uomo politico del partito senatorio e famoso oratore (come politico e come avvocato), si occupò a lungo di filosofia riguardo a temi morali, politici e religiosi. Ascoltò le lezioni di Posidonio a Rodi e studiò le teorie degli stoici, ma mantenne una posizione *eclettica, cioè elaborò la sua filosofia scegliendo liberamente (eklegein in greco significa scegliere) tra le varie scuole filosofiche. In lui, oltre all'influenza stoica si trova soprattutto quella platonica, quella accademica probabilistica, e talora quella aristotelica. Fu invece ostile alla filosofia epicurea, che poteva mettere a repentaglio le credenze religiose dei romani. Esse, come si vede nell'approfondimento su Polibio, erano considerate anche dal grande storico greco come uno strumento utile alla conservazione dell'ordine sociale e della gerarchia. È interessante notare che nella sua corrispondenza privata Cicerone dichiarasse di non credere nella divinazione e nelle credenze superstiziose e inoltre di ammirare per la sua bellezza il poema *De rerum natura* dell'epicureo Lucrezio (⇒ Farrington).

Nel *De Officiis* (Sui doveri) Cicerone riprende molti temi stoici, ma li adatta liberamente alle sue concezioni morali e politiche. Quest'opera è "una sorta di manuale per il buon cittadino, in relazione ai comportamenti appropriati nelle differenti sfere della società, particolarmente nella vita politica ed economica, e il suo protagonista è appunto il *vir bonus*" (#Roberto Fiori). Nei passi in cui Cicerone fa riferimento alle sue fonti stoiche, il *vir bonus* (che significa genericamente uomo buono, nel senso di uomo retto, di uomo perbene) è fatto coincidere con il *sapiens* (il saggio). Altrove, il *sapiens* è quello che "può adempiere *ad officia perfecta*", mentre "il *bonus vir* è quello che conosce attraverso una *ratio probabilis*, e dunque non vive nella pienezza della virtù, ma segue i *simulacra virtutis*, potendo compiere solo *officia media*". Potremmo dire che il *vir bonus* è il buon cittadino che, pur non potendo raggiungere la perfezione del saggio, compie meglio che può il suo dovere (*officium*). Secondo Fiori, il *vir bonus* è "un cittadino che vive

correttamente secondo le regole della res publica romana e che si pone in connessione con i valori universali essenzialmente grazie al fatto che sono queste regole cittadine ad attingere alla natura."

Il *De Officiis* tratta di temi filosofici in funzione della conservazione del giusto equilibrio sociale all'interno della res publica romana, che è considerata conforme al diritto di natura. Cicerone in sostanza "rivendica come corretta una concezione gerarchica della società in cui è *honestum* che ciascuno rispetti il proprio ruolo." (Fiori)

#*Non ci sarebbe dunque* bisogno di elaborare la teoria dello Stato modello, perché esso esisterebbe già nelle sue linee generali nella tradizione costituzionale romana. E questo fu confermato anche dal greco Polibio.

LA FILOSOFIA POLITICA DI POLIBIO E L'IMPERO UNIVERSALE. Lo storico Polibio venne a Roma nella veste di ostaggio della Lega Achea sconfitta, nella quale aveva esercitato l'alta carica di ipparco (comandante della cavalleria). Qui fece parte del circolo degli Scipioni, che contribuì notevolmente alla diffusione dello stoicismo e in genere della cultura greca nella Roma repubblicana. Egli apparteneva a quel ceto di possidenti che, in Grecia e altrove, si era ormai rassegnato al dominio romano e finiva per adattarsi o per sostenerlo come garanzia dell'ordine sociale contro le rivendicazioni dei ceti poveri, che, secondo Polibio, facevano degradare la democrazia in "oclocrazia" (dominio delle masse).

Polibio cerca di spiegarsi un fatto nuovo e unico nella storia: nei 53 anni (220-168 a. C.) tra l'inizio della seconda guerra punica e la sconfitta del re di Macedonia a Pidna, l'intera "ecumene" (cioè il mondo da lui conosciuto) era passato sotto un unico dominio, quello romano.

La spiegazione che egli ne diede fu che l'ordinamento romano era un caso molto ben riuscito di Costituzione Mista. Aristotele, come sappiamo, aveva analizzato i diversi tipi di Costituzione degli Stati, soppesandone pregi e difetti. In tale prospettiva, lo Stato migliore appariva a Polibio quello che mescolava appunto i pregi del governo di uno solo, cioè l'unità del comando, di quello di pochi, cioè la discussione razionale delle decisioni, e di quello di molti, la partecipazione dei cittadini alla cosa pubblica. Roma, che era stata capace di durare a lungo e di espandersi senza gravi discordie interne, gli apparve come un caso esemplare di Costituzione mista: a Roma i consoli hanno a turno per sei mesi il potere sovrano, il senato esercita un potere oligarchico di deliberazione razionale e la plebe partecipa attraverso i comizi. Egli lodava anche la forza della superstizione religiosa, che (differentemente che nelle città greche) a Roma era uno strumento del potere e garantiva la

fiducia del popolo nello Stato (cfr. quanto detto sopra su Posidonio, Varro e la divinazione).

Diversamente da Posidonio, Polibio non vede nell'espansione universale del dominio romano un indizio dell'azione della provvidenza. Per lui si tratta semplicemente di una coincidenza di cause diverse, frutto del caso o della sorte (*tyche*).

§ 7. Conclusione. Riflessione sintetica sulla cultura ellenistica: verso l'impero

1. SEPARAZIONE FILOSOFIA-SCIENZE. In questo periodo storico abbiamo visto le filosofie seconde, secondo la terminologia di Aristotele, o le scienze, secondo la terminologia moderna, distinguersi ed allontanarsi progressivamente dalla filosofia generale, intesa come sistema di pensiero. Le scienze, come si è detto, avevano i loro centri nelle metropoli dei regni ellenistici, mentre la filosofia soprattutto ad Atene.

Ma gli epicurei e gli stoici, nonostante che il loro sapere fosse piuttosto limitato nei campi specialistici, pretendevano egualmente che la fisica fosse integrata nei loro sistemi di pensiero, spesso con risultati discutibili: Epicuro supponeva che il Sole e gli astri fossero solo un po' più grandi di quanto appaiono alla vista, Cleante respingeva a priori l'eliocentrismo di Aristarco.

2. LE CONTRADDIZIONI DEL MONISMO STOICO. Gli stoici poi pretendevano per la loro filosofia la conoscenza complessiva della totalità cosmica. Non è chiaro da dove potesse venire loro la certezza che il mondo sia retto dalla ragione divina. Certo non è strano che lo stolto non sia in grado di cogliere le tracce del disegno divino, ma come riesce a farlo il saggio? L'ordine divino del mondo può forse essere dimostrato a partire dall'esperienza sensibile, così lacunosa ed incerta? Platone, per esempio, a volte postula un sapere che va al di là del comune buon senso e dell'ordinaria razionalità: il filosofo, purificato dalle passioni, "si converte" all'Idea del Bene, e coglie in se stesso la traccia delle Idee.

Ma non si trova niente del genere negli stoici, materialisti e monisti, cioè contrari al dualismo forma-materia. Tanto meno essi parlano di una rivelazione religiosa, essendo fautori della ragione. Certo, per loro il cosmo non è tutto uguale: la legge divina è applicata in modo perfetto nel mondo degli astri, mentre la società umana spesso non segue le leggi di natura. C'è dunque una specie di dualismo nascosto.

Anche il dualismo saggio-stolto ci pone degli interrogativi. Possiamo credere sulla parola all'affermazione stoica per cui ogni evento ha una ragione

e risponde ad un buon fine, ma, se non siamo veri saggi, forniti di una straordinaria sapienza, il nostro è solo un atto di fede. Non c'è in fondo una gran differenza con i seguaci delle grandi religioni monoteistiche, che credono che anche gli eventi che ci sembrano cattivi, visto che sono stati voluti dall'onnipotenza divina, sono in ultima analisi buoni, anche se noi non possiamo ora rendercene conto. Come abbiamo visto, già alla filosofia stoica si può porre il millenario problema che i non credenti pongono al credente: se Dio c'è, da dove viene il male?

3. L'ORDINE ECUMENICO ROMANO COME ESPRESSIONE DELL'ARMONIA COSMICA. Abbiamo visto che la visione teologica provvidenziale degli stoici aveva avuto successo nella cultura romana. Essa permetteva di giustificare filosoficamente la conquista romana di quasi tutta l'ecumene, cioè del mondo allora considerato abitabile: i romani potevano apparire come gli unificatori del genere umano. Una giustificazione poetica e religiosa sarà poi fornita dall'*Eneide* di Virgilio.

Già prima, in età repubblicana, essa forniva una giustificazione anche al potere del ceto senatorio, che si pretendeva saggio (ma senza pretendere la perfezione del sapiente stoico), competente nelle arti del governo dello Stato, e scrupoloso nel compimento dei doveri pubblici. Vedremo che, con l'Impero, mentre il tema stoico dell'impero universale voluto dalla provvidenza resterà in auge, la posizione politica del ceto senatorio si indebolirà, e il saggio spesso dovrà ritirarsi nel mondo privato della riflessione filosofica, rassegnandosi al fato.