



Registrazione: ISSN 1128-9082

NUMERO 24 – maggio 2010

REDAZIONE

Direttore responsabile:
Francesca Brezzi

Direttori editoriali:
Mario De Pasquale
Anna Bianchi

mario.depasquale@fastwebnet.it
annabian@tin.it

Valerio Bernardi
Cristina Boracchi
Fabio Cioffi
Antonio Cosentino
Ferruccio De Natale
Francesco Dipalo
Armando Girotti
Fulvio C. Manara
Domenico Massaro
Fabio Finazzi
Graziella Morselli
Gaspere Polizzi
Emidio Spinelli
Bianca M. Ventura

bernarditroyer@virgilio.it
tondino_baby@libero.it
fabio.cioffi@fastwebnet.it
cosant@libero.it
fdenat@iol.it
francesco.dipalo@istruzione.it (webmaster)
armando.girotti@unipd.it
philosophe0@tin.it
galileo@lina.it
fabio.minazzi@asi.unile.it
morselli@aliceposta.it
gasppo@tin.it
emidio.spinelli@sfi.it
b.ventura@irre.marche.it

Eventuali contributi devono essere inviati alla direzione della rivista in forma elettronica con un breve abstract in lingua straniera.

| | |
|---|--|
| MARIO DE PASQUALE, <u>Editoriale</u> | |
| Insegnamento della filosofia | <p><u>Profilo e programmi per l'insegnamento della Filosofia. Una proposta elaborata per il Comitato tecnico del Ministero dell'Istruzione</u></p> <p>I lettori sono invitati a pubblicare i loro interventi nel forum del sito sfi all'indirizzo: http://sfi.forumup.it/</p> |
| Proposte per il triennio delle scuole secondarie superiori | <p>ERNESTA ANGELA BEVAR, <u>Genealogia della giustizia</u></p> <p>PIERLUIGI MORINI, <u>All'inizio è stupore. L'origine della domanda e costituzione del sapere in Platone ed Aristotele</u></p> <p>GLAUCO MIRANDA - PIERLUIGI MORINI, <u>L'esperienza didattica del Laboratorio tematico di Filosofia</u></p> |
| Filosofia e letteratura | MARTA DE GRANDI, <u>La leggerezza. Nietzsche e Calvino</u> |
| Incontri con la filosofia | <p>La filosofia nella città, Sfi Ancona, edizione 2009: <u>La riflessione filosofica: questioni di oggi, questioni di sempre</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • BIANCA MARIA VENTURA, Brevi note introduttive • PAOLA MANCINELLI, Politica. Il risveglio al mondo comune • MICHELE DELLA PUPPA, Uomo e natura: oltre l'etnocentrismo • ORIETTA GALUPPO, Un caffè insieme? Perché no?! Riflessioni sul Caffè filosofico |
| Saggi | <p>GRAZIELLA MORSELLI, <u>Le peripezie del pensiero femminista</u></p> <p>STEFANO SASSAROLI, <u>Il naturalismo epistemologico di Bellone: considerazioni critiche</u></p> |

Editoriale

Cari lettori,

Il numero della nostra rivista si apre con una questione che periodicamente è stata proposta e riproposta alla nostra attenzione e, a quanto pare, mai ancora risolta. Sembra che questa volta la riforma della Secondaria superiore diventi realtà, anche se il percorso compiuto per la sua preparazione e per la sua attuazione è stato molto accidentato e discutibile per la scelta dei tempi e dei modi e per le procedure seguite. I risultati poi sono offerti al dibattito e alla prova dell'esperienza. Dovremmo essere ormai alle ultime battute. Recentemente è stato anche diffuso il "Profilo unico di Filosofia" dal Ministero della Pubblica Istruzione.

Noi pubblichiamo un documento elaborato nel 2009 da un Gruppo tecnico diretto dall'Ispettrice **Anna Sgherri**, coordinatrice della Commissione didattica della SFI, come contributo all'elaborazione del profilo e delle indicazioni per l'insegnamento della Filosofia nella scuola riformata, per arricchire la riflessione sul futuro dell'insegnamento della Filosofia in Italia. Non dimentichiamo che le indicazioni nazionali offrono una cornice molto generale (finalità, obiettivi e contenuti per l'apprendimento della filosofia) che non può e non deve soffocare la riflessione e la creatività, la capacità di innovazione e di sperimentazione dei docenti. Il vero cambiamento dell'insegnamento della filosofia passa sempre e comunque attraverso la prassi riflessiva e didattica dei singoli docenti nelle concrete situazioni d'insegnamento. Se le indicazioni ministeriali non ci soddisfano, possiamo integrare con la creatività, personale di gruppo, facendo tesoro di quanto è stato ricercato e sperimentato sino ad ora, anche nella Sfi. Invitiamo i colleghi e i lettori a intervenire nel dibattito. Noi vi offriamo la possibilità di aprire un confronto a più voci che rinnovi la riflessione sull'insegnamento della filosofia, a partire dal documento pubblicato. Pubblicheremo quanto di interessante vorrete inviarci. Grazie.

Com'è nostro consueto impegno pubblichiamo alcuni contributi di **E. A. Bevar, P. Morini e G. Miranda, M. de Grandi**, che possono rendere più interessante e vario, culturalmente e metodologicamente, l'insegnamento dei docenti del triennio delle scuole superiori. I contributi del gruppo della Sfi di Ancona, coordinato da B.M.Ventura sono il frutto di una riflessione e di un'esperienza che hanno al proprio centro la filosofia nella città. Il gruppo propone riflessioni sul rapporto con la politica (**P. Mancinelli**), sull'importanza del superamento dell'etnocentrismo per la qualità della convivenza civile (**M. Della Puppa**), sulle esperienze di un Caffè filosofico (**O. Galuppo**).

Nella rubrica dedicata alla saggistica, pubblichiamo due interessanti interventi. Il primo di **Graziella Morselli** (le peripezie del pensiero femminista) mi sembra degno di nota. Nelle prime righe del saggio l'autrice ci ricorda che è dall'ottobre del 2005 che Comunicazione filosofica non si occupa più del pensiero delle donne mentre la questione è oramai entrata di diritto nel campo della filosofia, con notevoli e molteplici contributi di tante filosofe. Altresì mi sembra del tutto corrispondente al vero il fatto che nella Sfi questa tradizione di pensiero non è mai stata un tema degno di considerazione e di dibattito, non ha trovato nelle pubblicazioni dell'associazione che solo collocazioni sporadiche e marginali, a differenza di quanto avviene altrove. Mi sembra che sia giunto il momento di raccogliere l'invito di Graziella Morselli e di favorire la pubblicazione sulla nostra rivista di riflessioni e di contributi a riguardo.

Stefano Sassaroli si occupa nel suo saggio del naturalismo epistemologico di Enrico Bellone e ne discute le proposte tenendo presente il contesto nazionale e internazionale del dibattito.

Mario De Pasquale

PROFILO E PROGRAMMI PER L'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA

Il documento di seguito pubblicato è stato elaborato nel 2009 da un Gruppo tecnico diretto dall'Ispettrice Anna Sgherri, allora coordinatrice della Commissione didattica della SFI, come contributo all'elaborazione del profilo e delle indicazioni per l'insegnamento della Filosofia nella scuola riformata, da offrire al Comitato Tecnico istituito dal MIUR.

Il documento è stato sottoposto anche al parere del Presidente della SFI, prof. Stefano Poggi, che ha approvato il testo, suggerendo minime modifiche.

Ora, preso atto del "Profilo unico di Filosofia" recentemente diffuso dal Ministero e considerato il dibattito sviluppatosi sul Forum appositamente attivato, la Rivista «Comunicazione Filosofica» ha deciso di pubblicare il documento elaborato dal Gruppo tecnico per arricchire la riflessione sul futuro dell'insegnamento della Filosofia in Italia.

Invitiamo, pertanto, i nostri lettori a inviarci contributi – sia critici sia propositivi – per proseguire il confronto professionale e culturale sul "Profilo unico", alla luce del documento qui pubblicato, al fine di garantire un'elevata qualificazione dell'insegnamento della Filosofia nelle scuole. Tali contributi potranno essere pubblicati nel forum del sito sfi nazionale, in <http://www.sfi.it>.

La Redazione si impegna a vagliare i contributi dei lettori apparsi nel forum entro il 5 giugno 2010 e a pubblicare, in allegato alla Rivista, gli interventi più significativi.

Anna Bianchi

FILOSOFIA

RISULTATI DI APPRENDIMENTO

COMPETENZE AL TERMINE DEL QUINTO ANNO

(comuni a tutti i licei)

Al termine del percorso liceale lo studente:

- comprende autonomamente un discorso / testo filosofico grazie alla conoscenza dei concetti e delle teorie fondamentali, dei principali metodi di indagine e generi di scrittura filosofici
- ricostruisce lo sviluppo del pensiero filosofico occidentale e ne indica le relazioni con il contesto storico e culturale
- problematizza conoscenze, idee, credenze e le stesse dottrine filosofiche studiate mediante il riconoscimento della loro storicità
- esercita il controllo della correttezza del discorso tramite un uso consapevole di strategie argomentative e procedure logiche
- esercita la riflessione critica sulle diverse forme del sapere, con particolare attenzione alle discipline caratterizzanti il percorso liceale affrontato

ABILITÀ AL TERMINE DEL QUINTO ANNO

(comuni a tutti i licei)

- utilizzare il lessico e le categorie della tradizione filosofica
- indicare gli interrogativi dei diversi ambiti della ricerca filosofica (metafisica, etica, ...)
- analizzare, confrontare e valutare testi filosofici di diversa tipologia
- indicare i principali metodi di indagine filosofica
- confrontare e contestualizzare le differenti risposte dei filosofi ad uno stesso problema
- indicare le relazioni tra lo sviluppo del pensiero filosofico e la produzione letteraria, artistica e scientifica della medesima epoca
- esplicitare e vagliare le opinioni acquisite, confrontandosi in modo dialogico e critico con gli altri (autori studiati, propri pari e insegnanti)
- riconsiderare criticamente le teorie filosofiche studiate, valutandone le potenzialità esplicative e l'applicabilità in contesti differenti, grazie a un ampliamento delle informazioni
- esporre in modo logico e argomentato le proprie tesi, accertandone la validità e comunicandole in forme diverse (orale, scritta, ...)
- definire lo statuto epistemologico delle discipline studiate, rilevandone le connessioni e apprezzandone l'apporto alla comprensione del reale, ponendo a confronto concetti, metodi, modelli di razionalità

CONOSCENZE

(differenziate in rapporto ai diversi licei)

LICEO CLASSICO (99 ORE ANNUALI)

La trattazione degli **autori obbligatori** e dei **nuclei tematici opzionali** sarà affrontata con un inquadramento storico e una scelta opportuna di testi filosofici (opere o ampi brani antologici).

SECONDO BIENNIO

Primo anno del secondo biennio - Filosofia antica e medioevale

A) Autori: Platone, Aristotele, Agostino d'Ippona, Tommaso d'Aquino.

B) Almeno **quattro nuclei tematici** tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Le origini della filosofia in Grecia.
2. La filosofia e *la polis*: i Sofisti e Socrate.
3. Le filosofie dell'età ellenistico-romana.
4. Plotino e il neoplatonismo.
5. Filosofia e scienza nel pensiero greco.
6. Fede e ragione nella filosofia medioevale.
7. La filosofia nel pensiero arabo ed ebraico.
8. Filosofia, teologia e scienza nella scolastica.

Secondo anno del secondo biennio - Filosofia moderna

A) Autori:

A.1) Quattro autori a scelta tra: Galilei, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Vico, Hume, Rousseau.

A.2) 1. Kant; 2. Hegel

B) Almeno **tre nuclei tematici** tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Le filosofie dell'età umanistico-rinascimentale.
2. La rivoluzione scientifica.
3. Il pensiero politico moderno.
4. Il razionalismo metafisico.
5. L'empirismo.
6. La filosofia della storia.
7. L'Illuminismo.
8. La nascita dell'estetica moderna.
9. L'Idealismo tedesco.
10. Le filosofie dell'età romantica.

QUINTO ANNO

Quinto anno - Filosofia contemporanea

A) Autori:

A.1) Tre autori a scelta tra: Schopenhauer, Comte, Marx, Kierkegaard, Nietzsche.

A.2) Tre autori a scelta tra: Bergson, Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Popper.

B) Almeno **quattro nuclei tematici** tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. La filosofia italiana nell'800.
2. Il positivismo europeo.
3. Darwin e l'evoluzionismo.
4. Utilitarismo e pragmatismo.
5. Neocriticismo e storicismo.
6. Matematica e logica nell'800 e nel '900.
7. La seconda rivoluzione scientifica e l'epistemologia del '900.
8. Filosofia e scienze umane.
9. Freud e la psicoanalisi.
10. Neopositivismo e filosofia analitica.
11. Fenomenologia ed esistenzialismo
12. Il marxismo novecentesco.
13. Etica e politica nel pensiero contemporaneo.
14. La filosofia al femminile.
15. L'ermeneutica filosofica.
16. Gli sviluppi dell'estetica contemporanea.

LICEO SCIENTIFICO (66 ORE ANNUALI)

La trattazione degli autori obbligatori e dei nuclei tematici opzionali sarà affrontata con un inquadramento storico e una scelta opportuna di testi filosofici (opere o ampi brani antologici)

SECONDO BIENNIO

Primo anno del secondo biennio - Filosofia antica e medioevale

A) Autori:

Platone, Aristotele, Agostino d'Ipbona, Tommaso d'Aquino.

B) Almeno tre nuclei tematici tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Le origini della filosofia in Grecia.
2. La filosofia e *la polis*: i Sofisti e Socrate.
3. Le filosofie dell'età ellenistico-romana.
4. Plotino e il neoplatonismo.
5. Filosofia e scienza nel pensiero greco.
6. Fede e ragione nella filosofia medioevale.
7. Filosofia e scienza nel pensiero arabo ed ebraico.
8. Filosofia, teologia e scienza nella scolastica.

Secondo anno del secondo biennio - Filosofia moderna

A) Autori:

A.1) Tre autori a scelta tra: Galilei, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Vico, Hume, Rousseau.

A.2) 1. Kant 2. Hegel

B) Almeno due nuclei tematici tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Le filosofie dell'età umanistico-rinascimentale.
2. La rivoluzione scientifica.
3. Newton.
4. Il pensiero politico moderno.
5. Il razionalismo metafisico.
6. L'empirismo.
7. La filosofia della storia.
8. L'Illuminismo.
9. L'Idealismo tedesco.
10. Le filosofie dell'età romantica.

QUINTO ANNO

Quinto anno - Filosofia contemporanea

A. Autori:

A.1) Due autori a scelta tra: Schopenhauer, Comte, Marx, Kierkegaard, Nietzsche.

A.2) Due autori a scelta tra: Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Weber, Wittgenstein, Popper.

B) Almeno *tre nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. La filosofia italiana nell'800.
2. Il positivismo europeo.
3. Darwin e l'evoluzionismo.
4. Matematica e logica nell'800 e nel 900.
5. La seconda rivoluzione scientifica e la nuova fisica.
6. Utilitarismo e pragmatismo.
7. L'epistemologia del '900.
8. Freud e la psicoanalisi.
9. Neopositivismo e filosofia analitica.
10. Fenomenologia ed esistenzialismo.
11. Etica e politica nel pensiero contemporaneo.
12. Le implicazioni filosofiche delle nuove tecnoscienze.

LICEO DELLE SCIENZE UMANE (99 ORE ANNUALI)

La trattazione degli autori obbligatori e dei nuclei tematici opzionali sarà affrontata con un inquadramento storico e una scelta opportuna di testi filosofici (opere o ampi brani antologici)

SECONDO BIENNIO

Primo anno del secondo biennio - Filosofia antica e medioevale

A) Autori:

Platone, Aristotele, Agostino d'Ipbona, Tommaso d'Aquino.

B) Almeno quattro nuclei tematici tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Le origini della filosofia in Grecia.
2. La filosofia e *la polis*: i Sofisti e Socrate.
3. Filosofia ed educazione nel mondo classico.
4. Le filosofie dell'età ellenistico-romana.
5. Plotino e il neoplatonismo.
6. Fede e ragione nella filosofia medioevale.
7. La filosofia nel pensiero arabo ed ebraico.
8. Filosofia, teologia e scienza nella scolastica.

Secondo anno del secondo biennio - Filosofia moderna

A) Autori:

A.1) Quattro autori a scelta tra: Galilei, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Vico, Hume, Rousseau.

A.2) 1. Kant 2. Hegel

B) Almeno tre nuclei tematici tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Le filosofie dell'età umanistico-rinascimentale.
2. La rivoluzione scientifica.
3. Il pensiero politico moderno.
4. Il razionalismo metafisico.
5. L'empirismo.
6. Filosofia ed educazione nell'età moderna.
7. L'Illuminismo.
8. La nascita delle scienze sociali.
9. L'Idealismo tedesco.
10. La riflessione filosofica e pedagogica nell'età romantica.

QUINTO ANNO

Quinto anno - Filosofia contemporanea

A.) Autori:

A. 1) Tre autori a scelta tra: Schopenhauer, Comte, Marx, Kierkegaard, Nietzsche.

A.2) Tre autori a scelta tra: Bergson, Croce, Gentile, Dewey, Heidegger, Weber, Wittgenstein.

B)) Almeno *quattro nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. La filosofia italiana nell'800.
2. Il positivismo europeo.
3. Darwin e l'evoluzionismo.
4. Filosofie e scienze sociali nell'800.
5. Utilitarismo e pragmatismo.
6. Neocriticismo e storicismo.
7. Filosofia, pedagogia e scienze dell'educazione nel '900.
8. La seconda rivoluzione scientifica e l'epistemologia del '900.
9. Freud e la psicoanalisi.
10. Neopositivismo e filosofia analitica.
11. Fenomenologia ed esistenzialismo.
12. Il marxismo novecentesco.
13. Etica e politica nel pensiero contemporaneo.
14. La filosofia al femminile.
15. L'ermeneutica filosofica.
16. La tradizione filosofica dell'occidente a confronto con le altre culture.

LICEO LINGUISTICO (66 ORE ANNUALI)

La trattazione degli autori obbligatori e dei nuclei tematici opzionali sarà affrontata con un inquadramento storico e una scelta opportuna di testi filosofici (opere o ampi brani antologici)

SECONDO BIENNIO

Primo anno del secondo biennio - Filosofia antica e medioevale

A) Autori:

Platone, Aristotele, Agostino d'Ipbona, Tommaso d'Aquino.

B) Almeno tre nuclei tematici tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Le origini della filosofia in Grecia.
2. La filosofia e *la polis*: i Sofisti e Socrate.
3. Il concetto di *logos*: razionalità e linguaggio.
4. Le filosofie dell'età ellenistico-romana.
5. Plotino e il neoplatonismo
6. Ragione e fede, filosofia e teologia nel pensiero medioevale.
7. La filosofia nel pensiero arabo ed ebraico.
8. Logica e linguaggio nel Medioevo.

Secondo anno del secondo biennio - Filosofia moderna

A) Autori:

A.1) Tre autori a scelta tra: Galilei, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Vico, Hume, Rousseau.

A.2) 1. Kant 2. Hegel

B) Almeno due nuclei tematici tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Le filosofie dell'età umanistico-rinascimentale.
2. La rivoluzione scientifica.
3. Il pensiero politico moderno.
4. Il razionalismo metafisico.
5. L'empirismo.
6. La riflessione sul linguaggio nel pensiero moderno.
7. L'Illuminismo.
8. La filosofia della storia.
9. L'Idealismo tedesco.
10. Le filosofie dell'età romantica.

QUINTO ANNO

Quinto anno - Filosofia contemporanea

A) Autori:

A. 1) Due autori a scelta tra: Schopenhauer, Comte, Marx, Kierkegaard, Nietzsche.

A.2) Due autori a scelta tra: Bergson, Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Wittgenstein.

B) Almeno *tre nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. La filosofia italiana nell'800.
2. Il positivismo europeo.
3. Darwin e l'evoluzionismo.
4. Utilitarismo e pragmatismo.
5. Filosofie del linguaggio, logica ed epistemologia nell'800 e nel '900.
6. Freud e la psicoanalisi.
7. Neopositivismo e filosofia analitica.
8. Fenomenologia ed esistenzialismo.
9. Il marxismo novecentesco.
10. L'ermeneutica filosofica.
11. L'estetica nel pensiero contemporaneo.
12. Etica e politica nel pensiero contemporaneo.

LICEO ARTISTICO (66 ORE ANNUALI)

La trattazione degli autori obbligatori e dei nuclei tematici opzionali sarà affrontata con un inquadramento storico e una scelta opportuna di testi filosofici (opere o ampi brani antologici)

SECONDO BIENNIO

Primo anno del secondo biennio - Filosofia antica e medioevale

A) Autori:

Platone, Aristotele, Agostino d'Ipbona, Tommaso d'Aquino.

B) Almeno tre nuclei tematici tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Le origini della filosofia in Grecia.
2. La filosofia e *la polis*: i Sofisti e Socrate.
3. Le filosofie dell'età ellenistico-romana.
4. Plotino e il neoplatonismo.
5. Estetiche e poetiche dell'età classica.
6. La concezione greca dell'arte.
7. Ragione e fede, filosofia e teologia nel pensiero medievale.
8. Filosofia e scienza nel pensiero arabo ed ebraico.
9. L'estetica medievale.

Secondo anno del secondo biennio - Filosofia moderna

A) Autori:

A.1) Tre autori a scelta tra: Galilei, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Vico, Hume, Rousseau, Schelling.

A.2) 1. Kant 2. Hegel

B) Almeno due nuclei tematici tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Le filosofie dell'età umanistico-rinascimentale.
2. La rivoluzione scientifica.
3. Il pensiero politico moderno.
4. Il razionalismo metafisico.
5. L'empirismo.
6. La nascita dell'estetica moderna.
7. L'Illuminismo.
8. La filosofia della storia.
9. L'Idealismo tedesco.
10. Le filosofie dell'età romantica.

QUINTO ANNO

Quinto anno - Filosofia contemporanea

A) Autori:

A. 1) Due autori a scelta tra: Schopenhauer, Comte, Marx, Kierkegaard, Nietzsche.

A.2) Due autori a scelta tra: Bergson, Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Wittgenstein.

B) Almeno *tre nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. La filosofia italiana nell'800.
2. Il positivismo europeo.
3. Darwin e l'evoluzionismo.
4. La seconda rivoluzione scientifica.
5. Utilitarismo e pragmatismo.
6. Filosofia e scienze umane.
7. Freud e la psicoanalisi.
8. Neopositivismo e filosofia analitica.
9. Fenomenologia ed esistenzialismo.
10. L'ermeneutica filosofica.
11. Etica e politica nel pensiero contemporaneo.
12. L'estetica nel pensiero contemporaneo

LICEO MUSICALE E COREUTICO (66 ORE ANNUALI)

La trattazione degli autori obbligatori e dei nuclei tematici opzionali sarà affrontata con un inquadramento storico e una scelta opportuna di testi filosofici (opere o ampi brani antologici)

SECONDO BIENNIO

Primo anno del secondo biennio - Filosofia antica e medioevale

A) Autori:

Platone, Aristotele, Agostino d'Ipbona, Tommaso d'Aquino.

B) Almeno tre nuclei tematici tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Le origini della filosofia in Grecia.
2. La filosofia e *la polis*: i Sofisti e Socrate.
3. La concezione greca dell'arte.
4. La concezione greca della musica tra filosofia e scienza.
5. Le filosofie dell'età ellenistico-romana.
6. Plotino e il neoplatonismo.
7. Ragione e fede, filosofia e teologia nel pensiero medievale.
8. Filosofia e scienza nel pensiero arabo ed ebraico.
9. L'estetica medievale.

Secondo anno del secondo biennio - Filosofia moderna

A) Autori:

A.1) Tre autori a scelta tra: Galilei, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Vico, Hume, Rousseau, Schelling.

A.2) 1. Kant 2. Hegel

B) Almeno due nuclei tematici tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Le filosofie dell'età umanistico-rinascimentale.
2. La rivoluzione scientifica.
3. Il pensiero politico moderno.
4. Il razionalismo metafisico.
5. L'empirismo.
6. La nascita dell'estetica moderna.
7. L'Illuminismo.
8. L'Idealismo tedesco.
9. Le filosofie dell'età romantica.
10. Musica e danza nel pensiero moderno.

QUINTO ANNO

Quinto anno - Filosofia contemporanea

A) Autori:

A. 1) Due autori a scelta tra: Schopenhauer, Comte, Marx, Kierkegaard, Nietzsche.

A.2) Due autori a scelta tra: Bergson, Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Wittgenstein.

B) Almeno *tre nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. La filosofia italiana nell'800.
2. Il positivismo europeo.
3. Darwin e l'evoluzionismo.
4. La seconda rivoluzione scientifica.
5. Utilitarismo e pragmatismo.
6. Filosofia e scienze umane.
7. Freud e la psicoanalisi.
8. Neopositivismo e filosofia analitica.
9. Fenomenologia ed esistenzialismo.
10. Musica e danza nel pensiero contemporaneo.
11. Etica e politica nel pensiero contemporaneo.
12. L'estetica nel pensiero contemporaneo.

GENEALOGIA DELLA GIUSTIZIA

Ernesta Angela Bevar

L'uomo assolutamente migliore è colui che tutto pensa da sé;
buono è pure quello che presta fede a chi ben lo consiglia:
ma chi non è in grado di pensare da sé,
né ciò che sente da un altro sa accogliere nel suo spirito,
è un buon a nulla.

Esiodo

ABSTRACT

Se la verità rappresenta l'irrinunciabile presupposto per ogni indagine filosofica, la giustizia lo è per ogni tipo di struttura sociale nel momento in cui essa aspira a qualcosa di più che alla sopravvivenza e, soprattutto, quando non si possa rinunciare a una corretta riflessione sull'agire morale.

L'esperienza greca registra diversi mutamenti nell'ordine di quello che di volta in volta viene definito giusto e, soprattutto, della modalità attraverso la quale la giustizia viene vissuta nel momento della sua attuazione: nei tribunali, nelle assemblee, nel privato del singolo cittadino. Pertanto si può parlare di lenti processi di maturazione: dalla matrice divina all'esperienza cittadina, dalla scoperta del "vero io" al ruolo svolto dalla filosofia. Inizialmente identificata con i rapporti di forza, in seguito, nella versione socratica, la giustizia trova una sintesi nei dettami della legge.

Procedendo di pari passo con il processo di maturazione etico nonché politico della *polis*, la giustizia ne rappresenta l'elemento fondamentale, dal quale non è possibile prescindere nella costituzione della città, diventando successivamente il criterio delle diverse situazioni storiche e politiche di cui essa è misura puntuale e adeguata.

INDICE

1.1 L'istituto della forza e la presa del potere

a) L'esempio dell'Iliade; b) Esiodo

1.2 Eunomia, Isonomia e Democrazia

a) Il ruolo di Solone; b) Le riforme di Clistene; c) Pericle e l'instaurazione della democrazia; d) I sofisti

1.3 Identità di *nomimon* e *dikaion*: Socrate

Scheda didattica

Bibliografia

1.1 L'istituto della forza e la presa del potere

a) L'esempio dell'Iliade

Un detto francese che recita "la force prime le droit" sottolinea la precedenza della forza sul diritto. I primi tipi di società o di gruppi che appaiono nella storia si servono della forza come base delle loro gerarchie e come metro con cui misurare il loro codice di valori. Le civiltà che precedono, ispirano e preparano culturalmente l'avvento della grecità, incarnano questo tipo di modulo. Sono quelle società orientali nelle quali il potere è gestito dal monarca, che svolge le funzioni di capo politico, di guerriero e di sacerdote. I contatti tra questi popoli e la civiltà greca sono ampiamente documentati: il commercio, la forma di contatto più evidente tra popoli diversi, non ha permesso esclusivamente il passaggio delle anfore, bensì anche quello degli idiomi, delle culture e delle ideologie. Questi contatti non sono annullati dalla storia, semmai vengono inglobati nella storia, che li porta a maturazione oppure li cambia, o ancora li supera, ma che mai li nega.

Nel codice di Hammurabi, ricco di elementi mistici, la giustizia si identifica con la volontà divina più che con la coesione sociale. Il sentimento religioso si accentua nel popolo ebraico per il quale giustizia e divinità sono due cose distinte e, nello stesso tempo, la giustizia risulta un attributo fondamentale della divinità. Misticismo che, invece, per gli egizi non priva la giustizia del suo carattere sociale.

In epoca micenea, il signore (*wanax*) rappresenta il centro unificatore del territorio, è lui che gestisce e amministra un'economia fondamentalmente agraria, affiancato da un capo militare (*lawaghètas*) e da una aristocrazia militare. Il resto della popolazione svolge una funzione produttiva e completamente dipendente dal potere del *wanax*. La struttura di questa società è chiaramente verticistica e fortemente centralizzata.

Emerge perciò una fondamentale distinzione tra due classi, tra i cosiddetti *lawoi*, un'aristocrazia militare e fondiaria collegata al potere del *wanax*, e il *demòs* che raccoglie tutto il resto della popolazione residente. Due gruppi, uno costituito di uguali e l'altro composto dagli esclusi, che evidentemente rappresentano anche la parte subordinata, sottomessa a quel potere. Questa struttura è chiaramente visibile nell'*Iliade* di Omero, in cui i protagonisti sono appunto i re, i *basileis*. In questo contesto, tuttavia, si delinea un peculiare assetto gerarchico, quello che intercorre tra Agamennone, definito da Omero *basileutatos*, re sommo, e gli altri re.

Nell'*Iliade* Agamennone è un capo, un giudice che decide dei premi, delle punizioni, delle azioni da compiere, ma nello stesso tempo deve anche renderne conto all'assemblea degli altri re. Il suo ruolo è di comando di un esercito, il quale però è fatto a sua volta di capi. Come mostra appunto l'*Iliade*, il ruolo della parola ha una sua specificità e riveste una grande importanza, perché è anche in questo tipo di confronto, oltre che in quello militare, che l'individuo dimostra la sua virtù e fa onore a se stesso. Il mondo descritto da Omero è un deposito in cui confluiscono diversi tipi di esperienze, di culture, di tradizioni, di conoscenze politiche per cui collocare la sua opera cronologicamente risulta assai difficile. È a questo mondo, comunque, che facevano riferimento i Greci, qui trovavano le loro origini, la base della loro cultura. È una società di tipo patriarcale, che non lascia grandi ruoli alle donne. L'uomo descritto da Omero è, infatti, prevalentemente il capo, il combattente. L'ambiente che gli fa da sfondo e da contorno rispecchia i valori che sostengono questo ideale: il rispetto, la dimostrazione delle proprie capacità, il consenso degli altri che legittima il proprio potere e la forza, intesa come difesa del proprio onore (*timè*) e violazione dell'*aretè* altrui, che può anche diventare potere coercitivo (*bia*, la capacità di esercitare violenza).

Così è Agamennone, capo la cui autorità non può essere messa in discussione per quanto riguarda le questioni militari, nelle quali è ammessa esclusivamente l'obbedienza, ma che nello stesso tempo svolge un ruolo significativo nella celebrazione dei riti e nella funzione di emettere sentenze. Tra Agamennone e i suoi compagni non intercorre, però, un rapporto di vassallaggio, posto che tutti sono re, *basileis*. Oltre lo scettro, simbolo del suo potere politico, il re si avvale anche delle *themistes*. E in questo si può scorgere un prolungamento di quel legame tra la divinità e il re, perché le *themistes* altro non sono che le norme, che egli custodisce e con le quali governa. È il rispetto di queste norme e la possibilità di applicarle che definisce un ordine, una civiltà. L'adesione a queste regole viene vissuta come necessaria, indispensabile, di conseguenza la società omerica si irrigidisce nel mantenimento dei singoli ruoli, diventa una società chiusa.

Così nella guerra occupa una larga parte della narrazione la dimensione individuale, che si manifesta nel racconto delle *aristeiai*, le singole battaglie, in cui si esprime l'individuo-eroe, che combatte per la propria gloria (*kydos*) e per mantenere il suo prestigio. È un individuo che riceve i suoi poteri da un dio, al quale si sottomette e

affida la responsabilità delle proprie scelte. Dodds¹ ha operato una distinzione tra quelle che egli definisce una “civiltà di vergogna” e una “civiltà di colpa”. L’eroe omerico, non conoscendo le categorie di responsabilità, di giusto e ingiusto, appartiene al primo tipo di civiltà perché non ha altri modelli ai quali fare riferimento, se non la ricerca dell’onore o il timore di oltrepassare i limiti macchiandosi di *hybris*. Perciò, continua Dodds, è l’*aidos*, la vergogna, che muove questi personaggi.

Le divinità, a loro volta, risentono di una dimensione più che umana, perciò anch’esse assumono comportamenti contraddittori e amorali, anch’esse hanno come punto di riferimento la salvaguardia della loro *timè*. Non hanno creato leggi, non sono responsabili del mondo, sono superiori, e nello stesso tempo molto simili agli uomini. Anche tra gli dèi mancano quelle norme di giustizia che sole potrebbero instaurare un vero e proprio ordine, per cui “Zeus regna nell’Olimpo come Agamennone in terra”². *Dikaïos* sarà dunque chi si manterrà all’interno di questi limiti e, attenendosi al proprio ruolo, saprà mantenere la propria *timè*, conquistare la gloria, e quindi compiere il proprio destino.

La *dike* è la conseguenza dell’attività divinatoria dei *wanax* e poi dei *basilewes*. La loro sapienza consiste nel saper interpretare il volere della divinità, e in particolare di Zeus, il padre degli dei e degli uomini e il garante della giustizia. *Dike* si potrà allora identificare con una serie di privilegi che vanno dall’esclusività del potere, all’accesso alla conoscenza e alla verità.

La giustizia si identifica, dunque, con l’autorità del re e degli dèi. Per tutti gli altri essa esiste solo come rispetto delle norme tradizionali contenute nelle *themistes*: non si tratta ancora, infatti, della giustizia come la intenderà la *polis*, cioè come insieme di precetti etico-politici. La società omerica non prevede una struttura statale e per di più non può avvalersi di una struttura educativa ideologica o politica che eserciti una funzione regolatrice sui singoli individui. La morale eroica, il codice guerriero aristocratico, per loro natura individualistici, non mirano alla compattezza sociale; al contrario, determinano costantemente un’accesa conflittualità. Quello che manca alla giustizia di Omero è la legge, una legge imparziale, portatrice di un nuovo equilibrio e che, soprattutto, diventi simbolo di valori comuni. Vegetti³ ha parlato di un “noi” collaborativo che viene a sostituire un “io” competitivo, e che troverà la sua massima espressione nella forma politica della *polis*.

b) Esiodo

“La giustizia quando ha compiuto il suo corso, ottiene vittoria sopra la violenza: lo stolto ciò non conosce se non dopo l’esperienza del suo dolore! [...] La voce della giustizia rimbomba sdegnosa contro i re, divoratori di doni [...] La giustizia, vestita di luce, porta sventura agli uomini che l’hanno scacciata, e non giudicano secondo giustizia.”⁴ In Esiodo la giustizia ha i toni della lotta, della guerra, ma al tempo stesso, egli opera un cambiamento fondamentale, in quanto Zeus viene messo in stretta correlazione con il mondo terreno. La presa del potere da parte di Zeus nella *Teogonia*, inizialmente, si tinge di violenza: egli esercita la giustizia come imposizione della propria forza. La sua ascesa al potere, contrassegnata da atti cruenti, si trasforma poi nella imposizione di un nuovo ordine, che serve al dio per mantenere quel potere appena acquisito. Una delle sue unioni, quella con Themis (la retta sentenza) darà alla luce tre figlie: Eunomia, Eirene e Dike. Sono queste figure divine che dovranno garantire un nuovo ordine tra gli uomini, tra i quali, infatti, Giustizia deve essere norma, deve appianare gli squilibri provocati da loro stessi e fungere da principio regolatore. Perciò l’intento di Esiodo è quello di dare una giustificazione al ruolo di Dike, proprio attraverso una filiazione divina.

Se Omero si presenta come il cantore di un mondo lontano, del passato, Esiodo vuole essere il portavoce delle esigenze del suo presente. Egli perciò esprime una personalità ben definita, parla della sua vita come punto di riferimento e di partenza per il contenuto delle sue opere, primo tra tutti l’episodio della contesa col fratello Perse circa alcune proprietà terriere. Da questo episodio scaturirà l’accesa polemica contro la facile corruzione dei giudici, che ingiustamente lo priveranno della sua parte di eredità. Rispetto alla società omerica molte cose sono cambiate. Al *wanax* di origine micenea, il cosiddetto “pastore di popoli”, sono ormai subentrati i *basileis* “mangiatori di doni”, i quali governano non in base a *nomoi* (leggi) ma in base a *themistes* (sentenze) e che non esitano ad amministrare la giustizia in maniera totalmente arbitraria. L’uomo valoroso, *esthlòs*, per Esiodo, non è più quello militarmente pronto a difendere la sua *timè*, bensì colui il quale riesce a ottenere il benessere

¹ E. Dodds, *Civiltà di vergogna e civiltà di colpa in I Greci e l’irrazionale*, Firenze, 1973, pp. 131-132.

² F. Codino, Prefazione a *Omero. Iliade*, Einaudi, Torino, 1998, p.XVI.

³ M. Vegetti, *L’etica degli antichi*, Laterza, Roma Bari, 1989, p. 31.

⁴ Esiodo, *Opere e giorni*, 216-224.

economico attraverso il lavoro. All'eroe subentra il *demiourgos*, da intendersi nel significato di lavoratore. La fama all'interno della comunità dipende dalla capacità di vivere in maniera agiata. I motivi che lo pongono in contrapposizione con gli altri sono strettamente "borghesi" in quanto "il vasaio si sdegna col vasaio, l'artigiano con l'artigiano, il mendico è invidioso del mendico e l'aedo dell'aedo"⁵. Esiodo è consapevole della sdoppiamento delle categorie morali che si è verificato nell'epoca in cui vive, per cui giustizia e ingiustizia si alternano nelle sorti degli uomini in modo indiscriminato. Ecco che la *hybris* continua ad essere sempre presente, come anche la violenza e la possibilità che si venga derubati e sopraffatti.

In Esiodo compare per la prima volta la nozione di *nomos*, che, in conformità alla sua matrice etimologica il verbo *nemo* significa "giusta ripartizione". Il *nomos* è, quindi, quello vissuto come un limite, quello che è stato assegnato ad ognuno. Questo nuovo modello etico e sociale si riflette anche nel mondo parallelo degli dèi. La giustizia di Zeus diventa il simbolo di un ordine che mette fine ad un'era di *akosmia*. Tra i due mondi si inaugura un più stretto legame rappresentato dai tremila demoni custodi della giustizia che spiano le cattive azioni degli uomini e dalla notturna Hecate. Sono le nuove esigenze etiche che spingono Esiodo a parlare della divinizzazione del concetto di *Phemè* (buona reputazione), dello sdoppiamento di Eris in Contesa ed Emulazione e della trasformazione di Nemesis da dea della vendetta in personificazione del giusto risentimento.

1.2 Eunomia, Isonomia e Democrazia.

a) Il ruolo di Solone

Il mito narrato da Protagora, nell'omonimo dialogo di Platone, in cui Zeus dona agli uomini *aidos* e *dike*, può essere considerato il mito di fondazione della *polis* greca. L'origine della città è un fenomeno che va indagato anzitutto nelle sue matrici storiche. La prima osservazione riguarda il percorso attraverso il quale questa nuova comunità si è formata, o per meglio dire, cosa ha portato ad abbandonare la precedente forma politica in favore di questa; la seconda riguarda, invece, i diversi caratteri che distinguono una città dall'altra, a tal punto che si deve parlare di *poleis* e non di *polis*. Per quanto riguarda il percorso storico-politico, possiamo rintracciare nella progressiva decadenza del potere individuale e personalistico dei *basileis* la prima fondamentale motivazione del cambiamento. Una seconda causa può essere rintracciata nel nuovo assetto geopolitico che si viene delineando a seguito delle colonizzazioni dell'VIII e del VI sec.

Per quanto riguarda la diversità che distingue le *poleis* l'una dall'altra, la causa si trova direttamente nelle origini della città, cioè nell'impronta che le ha dato inizio. Subito dopo il crollo del potere del *wanax*, si instaura quello delle singole realtà locali, a cui segue più tardi il fenomeno del cosiddetto sinecismo, da intendersi, secondo il Musti, come "conurbamento a base regionale"⁶. Le origini delle singole *poleis* sono da rintracciare, perciò, in quelle diverse tradizioni, movimenti e culture che la precedono, nonché nella formazione delle cosiddette tribù o delle fratrie che costituiscono le prime forme di aggregazione destinate a confluire nella nuova struttura politica. Non tutti i sinecismi sono uguali, come non lo sono tutte le tribù. E non tutte le *poleis*, poi, nascono dalla frantumazione di un centro del potere politico, di una struttura palaziale. Ogni città riassumerà dentro di sé la propria esperienza e la propria evoluzione.

Anche gli ideali omerici entrano in crisi e il vuoto che lasciano non può che essere riempito da un forte senso di impotenza e dalla consapevolezza di non poter far nulla di fronte all'imprevedibilità del destino umano (*amechania*). Questo sentimento porta ad un desiderio di approfondire temi esistenziali come la vita e la morte, che per l'eroe omerico, preso esclusivamente dal perseguimento del proprio *kleos*, non rivestivano un'importanza centrale. Ed è in questo periodo che si passa, per usare la classificazione di Dodds, dalla civiltà di vergogna alla civiltà di colpa. L'uomo sente su di sé l'invidia degli dei (*phthonos theon*), invidia che verrà poi eticizzata e trasformata in *nemesis*, in giusta collera. Il mito narrato da Protagora, menziona una nuova tecnica donata a tutti gli uomini e porta con sé un messaggio. Dalla tecnica bellica si passa all'esaltazione della tecnica politica. La *sophia politikè* è l'unico mezzo che l'uomo ha per sopravvivere allo stato di natura, caratterizzato dai conflitti. La città, che si è appena formata, sente il bisogno di darsi una nuova struttura, un ordine al quale uniformarsi, di darsi un complesso di norme che regolamentino i comportamenti del singolo ed educino la

⁵ Esiodo, *Opere e Giorni*, 141.

⁶ D. Musti, *Storia greca*, Laterza, Roma Bari, 1989, pp. 73-79.

collettività ad un ordinamento comune. Questa esigenza si avverte fortemente proprio a causa dei conflitti che ben presto scoppiano ovunque. Si manifesta, infatti, una serie di *staseis* (lotte interne) tra le famiglie aristocratiche che hanno ancora un ruolo egemone nella città. Celebre è l'allegoria-ritratto di Alceo, che vede la *polis*-nave dibattersi in balia delle onde-dei conflitti. "Non capisco il levarsi (*stasin*) dei venti: da una parte infatti un'onda rotola, e una dall'altra, e noi nel mezzo siamo travolti con la nera nave"⁷. Per risolvere questa situazione di violenza, molte città, come appunto Mitilene a Lesbo, città in cui Alceo si riferisce, ricorrono alla nomina di un mediatore. Tale fu Solone per Atene. In realtà c'era già stato un altro legislatore ad Atene prima di Solone, Dracone. Ma, secondo Aristotele⁸, egli non sostituì la struttura aristocratica allora vigente nella città, ma si limitò a rendere attiva una regolamentazione che risolvesse, attraverso l'istituzione di un tribunale, i troppi casi legati alle vendette di sangue. Atene, gravata dall'inasprirsi di queste contese, cerca adesso un vero mediatore, un *diallaktes*, un *nomothetes*, una persona che sia superiore a tutti gli schieramenti e ponga termine alla *stasis*. Lo trova in Solone. Lo scopo di Solone è fin dall'inizio quello di unificare e uniformare gli schieramenti antagonisti, l'aristocrazia terriera e i piccoli proprietari sempre più impoveriti, sotto un patrimonio comune che segni l'appartenenza del singolo al gruppo, e che, in egual misura, regolamenti le azioni individuali del cittadino, con lo scopo di educarlo e correggerlo. Vegetti⁹ la definisce una sorta di ortografia sociale. Per raggiungere questo scopo, Solone afferma di aver dovuto usare la forza, ma dice anche "Tutto questo feci con la forza della legge (*kratei nomou*) mettendo insieme la violenza (*bia*) e la giustizia (*dike*)"¹⁰. La legge solamente riesce a legalizzare forza e violenza e a collocarle in una dimensione non più divina (se non per derivazione), bensì politica, cioè in un contesto storico ben preciso.

La giustizia si è concretizzata e ha trovato una sua forma nella scrittura della legge, che la rende universale, accessibile a tutti, che la rende "di tutti". Il *nomos* deve prendere il posto del *ghenos*, il clan familiare, deve esprimere la volontà e il potere della città, la quale a sua volta deve solo al proprio *nomos* cieca obbedienza. Così inteso il *nomos* mantiene, anche se ancora per poco, una certa sacralità, come anche il legislatore, artefice di questo *nomos*.

L'attività del mediatore Solone si sintetizza in due riforme fondamentali: lo "scuotimento dei pesi" (*seisaschteia*), cioè la cancellazione dei debiti dei piccoli proprietari terrieri, la divisione in classi (pentacosimedimni, cavalieri, zeugiti e teti) basata non più sulla nobiltà dei natali, bensì sul censo, cui si unisce però il rifiuto di operare una nuova redistribuzione delle terre richiesta dai non abbienti. La *seisaschteia* ha come scopo quello di risollevarne le sorti dei piccoli proprietari che, costretti dal bisogno, si erano asserviti a quelli più potenti, ma ottiene il risentimento e l'aperta ostilità dei nobili danneggiati da questa riforma; la mancata applicazione della *isomoiria*, invece, produce lo scontento del *demos*. Solone si troverà, perciò, come dice lui stesso "lupo in mezzo a molti cani"¹¹. Il pericolo che ci si allontani da questo centro (*koine*) appena unificato dall'opera delle leggi, che si violino i patti comuni, esiste ancora e rende precario il bene pubblico. Solone, perciò, non può non tenere conto, nel momento in cui si erge a baluardo e custode della giustizia, dell'esistenza di questa possibilità. Il suo vuole essere un avvertimento contro l'insorgere di una individualità superiore alle altre, che riporti il potere nelle mani di uno solo. È un monito che egli lancia contro l'emergere di un *tyrannos*.

Il destino di un uomo come pure quello di una città dipende sì dal benessere che si riuscirà ad ottenere, ma anche dalla moderazione che accompagnerà questa fortuna. Chi è privo di moderazione produrrà un senso di dismisura e degenererà nell'arroganza. E di *hybris* può macchiarsi un'intera collettività. "A distruggere la loro grande città con la loro stoltezza", come dichiara solennemente Solone nell'*Elegia dell'Eunomia* indirizzandosi agli Ateniesi, "pensano gli stessi cittadini, facendosi servi della ricchezza. È messo sotto accusa l'animo ingiusto dei capi del popolo, ai quali certamente toccherà per la grande arroganza (*hybrios ek megales*) subire molti dolori: essi non sanno frenare la loro dismisura"¹². Se in Esiodo sono le carestie, gli aborti, la moria di animali, i mali inviati dagli dèi ad una comunità ingiusta, in Solone sono gli stessi cittadini, accecati dalla ricchezza, a determinare quel degrado morale che porterà la città alla rovina. I mali prodotti dal malgoverno (*dysnomia*) sono tanto visibili da riconoscerli come dannosi alla città, il buongoverno (*eunomia*), invece, "mitiga, spegne le opere della discordia, spegne il rancore dell'incresciosa contesa"¹³.

⁷ Alceo, *Carmi della lotta civile (stasiotikà)*, 326 L.P. Questo passo viene anche citato da Eraclito in *Allegorie omeriche*, 5.

⁸ Aristotele, *La costituzione degli Ateniesi*, 4, 15.

⁹ M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, op. cit., p. 51.

¹⁰ Solone, *Giambi*, frammento 24 D., v. 15-17.

¹¹ Solone, *Giambi*, frammento 24 D., v. 26-27.

¹² Solone, *Eunomia*, 3 D, 110 e 1720.

¹³ Ibid.

Solone non fu il creatore della democrazia: la sua opera fu volta all'ammodernamento, ebbe come fine quello di mettere ordine nella vecchia struttura gentilizia ateniese, pur conservandola. Il suo ruolo all'interno della *polis* è quello di creatore dello spazio comune, valorizzatore del politico come il più importante di questi spazi. Non è e non vuole per sé, come afferma risolutamente, il ruolo del tiranno.

b) Le riforme di Clistene

Con le riforme operate in Atene da Clistene, alla fine del VI secolo, si compie un nuovo passo in avanti verso l'instaurazione della giustizia politica: il raggiungimento dell'uguaglianza di fronte alle leggi (*isonomia*). Questa parola diventa sinonimo di benessere sociale. Lo testimonia il medico Alcmeone quando definisce la malattia una specie di monarchia organica, e, per contro, adotta l'idea di una *isonomia* delle forze organiche come simbolo di un equilibrio delle parti col tutto, che contribuirebbe a mantenere lo stato di salute. Atene è adesso una città che ha interiorizzato il patrimonio delle leggi come norme comuni che rappresentano e garantiscono l'ordine. Porta con sé l'esperienza della *dike* di Esiodo e dell'*eunomia* soloniana. Anzi, è adesso che la *dike* di Esiodo viene ad assumere un nuovo significato, quello di regola razionale, conservando al tempo stesso quella sacralità che le era propria. Quest'unica legge, alla quale si sottomettono tutti, indiscriminatamente, distribuisce il potere in base alle capacità di ciascuno. È dalla partecipazione alla vita politica e alla gestione della comunità che nasce l'*eleutheria*. E questa libertà, come afferma Gastaldi¹⁴, è ormai inscindibile dall'uguaglianza. Questa nuova forma di unità ed unicità, che assume la legge comune, supera le leggi particolari della natura e al tempo stesso ne risolve le contraddizioni. Non si tratta di un appiattimento, di un'opera livellatrice che annulla le parti nel corpo sociale. Diventare uguali di fronte alle leggi significa superare la discriminazione tra deboli e forti, tutelare l'inferiorità sociale della maggioranza dei cittadini, in modo tale che sia la legge e non la forza a rivendicare come proprio l'ideale di giustizia.

L'*isonomia* si accompagna sempre alla *sophrosyne*, la capacità di ben consigliare, per il buon ordine interno, di scegliere le esigenze comuni rispetto agli interessi del singolo. La riforma di Clistene è una delle forme politiche più importanti che sperimenta la Grecia. Le tribù gentilizie vengono sostituite da quelle territoriali. Clistene crea in questo modo un legame tra l'individuo e il suo luogo di residenza. I demi, le circoscrizioni territoriali in cui viene divisa l'Attica, diventano, così, importanti distretti collegati con la nuova struttura politica. I *ghene*, le grandi famiglie nobili, invece, si sarebbero pian piano frantumati, come pure ogni sorta di consorterie familiari e gruppi, cosicché in ogni tribù avrebbero dovuto convivere diversi elementi. Al *ghenos*, cellula primordiale delle vecchie strutture, in cui dominava l'istituto della vendetta, si sostituiscono le strutture della *polis* con il loro nuovo criterio di giustizia. L'Oresteia, la trilogia di Eschilo, ci offre uno splendido esempio di questo passaggio, nel quale Oreste, assassino del padre, non sarà punito dalle Erinni, ma, giudicato dal tribunale ateniese dell'Areopago, salverà la sua stirpe pur contaminata dall'omicidio.

Il principio attuato da Clistene è quello di mescolare, e forse, al tempo stesso, di organizzare nuovi gruppi, questa volta legati all'appartenenza territoriale. È un invito alla concordia civile, al mutare la *stasis* in *polemos*, a costituire un centro forte e ad individuare il nemico fuori dalla comunità.

Viene, anche, istituita la Boulè dei Cinquecento, un consiglio i cui membri vengono sorteggiati in cinquanta per ognuna delle dieci tribù, mentre le classificazioni per censo, istituite da Solone, non vengono annullate, ma rimangono in vigore come parametri generali. La paura che riemergesse un potere personale era ancora grande, l'istituzione dell'ostracismo ebbe come scopo la prevenzione alla tirannide, di cui Atene aveva fatto già esperienza con i Pisistratidi. Dirà Eschilo, nelle Eumenidi, attraverso le parole di Atena "Paura e Timore giorno e notte eviteranno che i cittadini offendano la Giustizia [...] Io consiglio ai cittadini di non venerare né anarchia né dispotismo, e che il senso della paura non venga completamente scacciato dalla città: infatti chi mai tra i mortali si comporterebbe giustamente se non avesse timore di nulla?"¹⁵.

c) Pericle e l'instaurazione della democrazia

Analizzando la rivolta della Ionia contro la Persia, si è spesso parlato della nascita di un sentimento nazionale dei Greci; al contrario, Erodoto riteneva che in quest'atto si potesse scorgere null'altro che il velleitarismo degli Ioni. La ricerca delle responsabilità dell'inizio della guerra ha trovato le cause principali nell'aggressività dei

¹⁴ S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma Bari, 1998, pp. 42-45.

¹⁵ Eschilo, *Eumenidi*, 690 e ss.

Persiani, che sicuramente ambivano ad anettere la Grecia, e nell'incapacità da parte dei Greci di Ionia di tollerare ancora il dominio persiano. Per quanto le guerre persiane abbiano potuto contribuire alla formazione del sentimento nazionale, i conflitti che videro come protagonisti Atene, Sparta e la Persia, misero in movimento diversi tipi di alleanze per cui non ci fu mai un conflitto del tipo: tutti i Greci contro i Persiani. Queste guerre, poi, furono l'occasione per un confronto e per verificare una coscienza nazionale, che si era formata in precedenza, già al tempo delle tirannidi. I barbari conservano ancora una forma di potere che, dal confronto con i Greci, esce indiscutibilmente perdente; dal punto di vista dei Greci, però, i barbari vivono ancora un tipo di *aretè*, quel valore individuale da conquistare in battaglia, a cui loro hanno dovuto rinunciare nel passaggio alla dimensione sociale, ma che rimane, nonostante tutto nel loro bagaglio emozionale passato. Il confronto, sul piano delle leggi, lo sintetizza lo storico Erodoto, citando Pindaro, nella seguente frase: "la verità è che la consuetudine (*nomos*) è regina di tutte le cose"¹⁶. Al di là dell'antinomia tra *nomos* e *physis*, Erodoto sostiene che l'esperienza gli ha fatto comprendere che ogni popolo considera le proprie usanze come le migliori e non le cambierebbe con quelle di nessun altro. E prosegue affermando che imporre con la forza i propri *nomoi* ad altre genti sarebbe empio e folle.

Alla fine delle guerre persiane si assiste ad una nuova ricomposizione degli schieramenti, e si delineano due tipi di città, di educazione, di metodi: sono Sparta ed Atene. Atene è l'intraprendenza, il coraggio e il rischio; Sparta è il conservatorismo, la paura di tutto ciò che è straniero e la chiusura. Il primo "metodo" sarà quello che inizialmente troverà più spazio e si affermerà anche presso gli altri popoli della Grecia. Ad Argo, in Arcadia e in Elide, nelle città alleate, Atene esporterà il suo ideale di *demokratia*. Pericle è l'uomo politico che senz'altro può essere definito il campione della democrazia, è lui che in politica interna ed estera incarna meglio l'ideale del politico. Musti ne dà questa definizione "il *pròtos anér*, primo cittadino, il demagogo che guida il popolo e non si lascia trascinare da esso, che governa invece del *demos*, che ne regola, con la forza di persuasione e la sua razionale eloquenza, l'altalena dei sentimenti e degli stati d'animo."¹⁷ La democrazia periclea ha come primo obiettivo quello di reggere l'equilibrio parecchio instabile del rapporto tra pubblico e privato. Nel privato vale la legge dell'*isonomia*, per cui "a ciascuno il suo", nel pubblico vale il diritto di partecipare alle attività comuni, solo nel caso in cui si abbiano le capacità. Il primo sarà lo spazio della famiglia, dell'individualità, il secondo quello dell'uguaglianza, ma mai ci sarà una subordinazione del primo al secondo. Nella visione periclea questo è un rapporto di diversità, volto al "predominio del politico"¹⁸. Quest'ultimo altro non è che il luogo dell'accordo tra pubblico e privato, in cui si trova l'armonia tra i due momenti. Sono ancora una volta le leggi che consentono questo accordo, questa pacificazione, questa armonizzazione. Ovviamente, per quanto rivoluzionaria fosse la democrazia periclea, non è certo la democrazia così come la intendiamo noi oggi. Del resto, analizzare quella democrazia applicando al passato le categorie del nostro presente, frutto di secoli di evoluzione, sarebbe ingiusto nonché un grave anacronismo. Quello che Pericle chiama *demokratia*, lo dice lui stesso nell'*Epitafio per i caduti del primo anno della guerra del Peloponneso*, riportato nel libro III delle *Storie* di Tucidide, è un sistema di governo in cui viene perseguito l'interesse di molti, "di una" maggioranza. Egli incentiva la partecipazione e il coinvolgimento di tutta la popolazione attraverso l'introduzione di forme di compenso, come l'*eliastikon* e la *misthophoria*, per chi svolge un pubblico ufficio. È il potere esercitato da chi gode dei diritti politici. Ed è questo il sistema di governo che fa di Atene, nel discorso di Pericle, la città ideale, e che le consente di presentarsi di fronte alle altre città come la migliore. Atene rivendica per sé la qualifica di regno della libertà, da contrapporre al regime spartano, un regno militarizzato, chiuso e oppressivo. Esistono tuttavia anche immagini differenti di Atene e della sua democrazia. Secondo lo Pseudo Senofonte, un autore ignoto di chiaro orientamento oligarchico, la democrazia di Atene è il luogo nel quale i ceti inferiori esercitano un potere dispotico, dando luogo ad una solidarietà tra i "peggiori"; secondo la sua opinione il *demos* si è tramutato in una massa informe, priva di ogni cultura e capacità. La legge, così, non ha alcuna funzione, se non quella di fungere da strumento del dominio di questo gruppo. La posizione dello Pseudo Senofonte è comunque minoritaria. La nave-*polis* di Alceo non si trova più in mezzo alla tempesta, sono gli stessi cittadini che la guidano adesso, e la salvezza di costoro consiste, secondo Gastaldi¹⁹, nell'"ideologia della città", cioè in quel complesso di principi comuni che li anima. I valori che alimentano la funzionalità del sistema della *polis* ruotano intorno ai principi del coraggio, dell'abnegazione, del sacrificio, dell'obbedienza. La democrazia riesce ad assoggettare la legge alla volontà umana. La parola perde il suo carattere sacrale e cultuale e diventa manifestazione del pensiero dell'uomo, quindi strumento della sua volontà o della sua opinione nelle assemblee come nei tribunali. Afferma Colicchi Lapresa²⁰ che da possesso

¹⁶ Erodoto, *Storie*, III, 37-38.

¹⁷ D. Musti, *Storia greca*, op. cit., pp. 331-333.

¹⁸ D. Musti, *Storia greca*, op. cit., pp. 333-338.

¹⁹ S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, op. cit., pp. 60-62.

²⁰ E. Colicchi Lapresa, *Ragione e scienza nella filosofia dell'educazione classica*, Palumbo, Palermo, 1984, pp. 69-77.

privilegiato del re-sacerdote, la parola diventa strumento del potere politico e laico. La capacità di giudizio, quella di esprimere nei dibattimenti la propria volontà e la maggiore libertà, rende il potere come un unico corpo fatto di volontà e azione.

La democrazia ateniese, salda all'interno, tesa a garantire la giustizia, non è altrettanto rispettosa di questo valore nei rapporti con gli altri popoli. Lo testimonia lo scontro tra i Meli e gli Ateniesi²¹. Atene aveva assunto un ruolo egemone all'interno dell'Ellade, costituiva un esempio e aveva esportato il suo modello democratico all'esterno. Tucidide racconta, però, che l'isola di Melo, alleata di Sparta, non volle accogliere questo esempio, né assoggettarsi al potere ateniese. Gli Ateniesi l'assediarono e la motivazione che addussero fu che il potere, in mancanza di un'uguaglianza che produca giustizia, è nelle mani dei più forti. La giustizia è qui ammessa solo come regola che sancisce il rapporto tra due forze di pari potenza. L'egemonia culturale e politica ateniese, per potersi mantenere, ha bisogno di diventare dominio. E i Meli, in quanto parte debole, non possono far altro, secondo gli Ateniesi, che accettare il loro ineluttabile destino di sottomissione. Quello che li spinge ad un comportamento così duro e inflessibile sta, secondo Tucidide, nei tre grandi motivi: paura della ribellione degli alleati di fronte ad una prova di debolezza, desiderio dell'onore, e infine l'utile. Ed è sempre lo storico Tucidide ad affermare che la ricerca del dominio e il perseguimento dell'utile si ottengono attraverso lo strumento della *physis*, della natura umana, che sancisce la divisione in deboli e forti. Quello degli ateniesi, afferma Monaco, è un ultimatum "o con noi o contro di noi"²², una scelta tra l'integrazione e l'esclusione. Le conseguenze che pagarono i Meli, andando incontro alla distruzione, questa volta non sono da addebitare alla collera divina, ma esclusivamente alla legge del più forte. La violenza delle epoche precedenti è stata così inglobata nella razionalità politica della città.

d) I sofisti

"Accalappiandoli fin da bambini, mediante tale legge, plasmiamo i migliori, i più forti di noi e, impastoiandoli e incantandoli come leoni, li asserviamo, dicendo loro che bisogna essere uguali agli altri, e che in tale uguaglianza consiste il bello e il giusto"²³. Callicle, nel discorso che gli viene fatto pronunciare da Platone nel *Gorgia*, contesta l'educazione ateniese, quella che non dà spazio all'uomo forte per natura, ma che rende gli uomini tutti uguali. La *polis* estende l'ideologia della città, è vero, ma non cancella le contestazioni e le critiche. La cultura che Callicle (e non è il solo) contrappone a quella democratica nasce nel solco della sofistica e si afferma nella seconda metà del V secolo. I sofisti si pongono in contraddizione con l'educazione isonomica, proclamano un netto distacco tra *nomos* e *physis* e si ritengono i possessori dell'arte politica, ma trovano in quella stessa cultura, che mettono in crisi, le loro origini. Una cultura che ha messo al centro della sua attività il politico e che ha trovato la sua forma più espressiva nel *logos* razionalizzato, nella parola, che diventerà il principale strumento della sofistica. Drago sostiene che "la ribellione contro la tradizione e la divinità è insegna e corredo del pensiero sofista"²⁴. Da questo atteggiamento deriverebbe la scelta prevalente dell'analisi di una giustizia commutativa e un significato umano sempre presente come orizzonte nel quale collocare l'idea di giustizia.

Per Callicle legge e natura sono perennemente in contrasto: se l'uso della forza è condannato dalla legge, viene affermato dalla natura. Niente può fare la legge contro la natura umana, che ha sempre la meglio. Arriva a rievocare la tradizione aristocratica attraverso Pindaro il quale affermava: "c'è un *nomos* re di tutti, dei mortali come degli immortali, ma esso rende giusto chi è più violento"²⁵. È come se per Callicle la *dike* si fosse trasformata nel peggiore dei *tyrannoi*. Ed è come se nell'abisso che separa adesso *nomos* e *physis*, precipitasse anche il concetto di uguaglianza, il quale, completamente prodotto dal *nomos*, cioè dalla legge degli uomini, viola le leggi di natura. Queste potranno essere ristabilite solo da un individuo superiore. Antifonte, invece, riconosce nel rispetto della legge la forma di Giustizia, che opera per il bene sociale della *polis*, ma contesta questa stessa giustizia quando travalica l'ambito del pubblico e pretende di legiferare sui desideri del privato. In questa affermazione si intravede tutta l'ossessione della *polis*, impegnata nella spasmodica affermazione della propria unità ed unicità. La legge umana è solo *doxa*, opinione, illusione a cui manca ogni oggettività, per poter davvero essere patrimonio di barbari e greci, di ricchi e poveri, di tutti insomma.

²¹ Episodio narrato da Tucidide nel libro V delle *Storie*.

²² Monaco Casertano Nuzzo, *L'attività letteraria nell'antica Grecia*, Palumbo, Palermo, 1994, pp. 400-417.

²³ Platone, *Gorgia*, 483 e 484 a.

²⁴ G. Drago, *Aspetti della tradizione culturale prima di Aristotele* in *La giustizia e le giustizie*, Marzorati, Milano, 1963, pp. 31-35.

²⁵ Pindaro, frammento 169.

Protagora narra nel suo mito che l'arte politica è l'unico modo per uscire dallo stato di natura, e che la giustizia è fondata dalla divinità e basata sul rispetto delle leggi comuni. La giustizia allora è raggiunta attraverso l'attività politica, una *téchne*, che in quanto arte, pratica, può essere insegnata.

Secondo Trasimaco, poi, il "giusto è l'utile del più forte."²⁶ E nemmeno Socrate riesce completamente a confutare questo assunto. La tesi di Trasimaco si configura come una critica totale a qualsiasi potere costituito, che emana delle leggi utili a se stesso e al suo mantenimento. Le leggi non sono niente di più che uno strumento nelle mani di chi detiene l'autorità. "Orbene ogni governo pone delle leggi in vista del proprio tornaconto: la democrazia porrà leggi democratiche, la tirannia tiranniche, e così via: e una volta istituite, essi dispongono che il proprio utile diventi per i sudditi il giusto [...] ecco qui quello che io ritengo essere il giusto: ciò che giova al potere costituito"²⁷. E per quanto Socrate si ostini a dimostrare il contrario, Trasimaco afferma che sono i fatti che confermano che il giusto ha meno successo dell'ingiusto, fino al punto che la forma assoluta di ingiustizia, quella del tiranno, diventa "più forte, più libera, più autorevole della giustizia."²⁸

È interessante, poi, un dialogo tra Pericle e Alcibiade riportato nel Memorabili di Senofonte, in cui si cerca una definizione della legge. Pericle afferma che la legge consiste in quello che il popolo approva, sia in positivo che in negativo, e in questa sua visione della legge, ricorda un po' il re Pelasgo, il quale, nelle *Supplici* di Eschilo, prima di prendere una decisione deve consultare i cittadini. In questo consiste la limitazione al potere assoluto. Alcibiade sostiene, invece, che la legge emanata da un tiranno è ingiusta, basata sulla violenza e sulla sopraffazione, ma che del resto ogni legge sarà violenza o costrizione accompagnata dalla persuasione nel momento in cui sarà una parte della città (la maggioranza?) ad affermarsi sull'altra. *Nomos* e *dike* hanno bisogno di appoggiarsi ad un sistema di relazioni, di culture di tradizioni e valori se non vogliono essere nient'altro che la risultante di *arché* e *kratos* (potere e forza).

L'accusa di Platone alla sofistica fu la seguente: "è la contraffazione della giustizia". Se si guarda alla frase di Isocrate per il quale "la parola adeguata è il più sicuro segno del pensiero del giusto"²⁹, si comprende meglio il pensiero di Platone. Infatti nel pensiero dei sofisti la giustizia non è aderente alla verità, come lo era per i sacerdoti i quali avevano il privilegio di conoscere la giustizia tramite la rivelazione da parte della divinità. La giustizia era, così, il privilegio di uno, l'accesso di uno solo alla verità. All'*aletheia* statica si sostituisce un complesso di opinioni dinamiche e mutevoli. Sarà Platone, in seguito, a rinnovare la cultura dell'*aletheia*, come divina e necessaria forma di conoscenza. Così Colicchi Lapresa: "per i sofisti il sapere è esperienza delle leggi della propria città e della competenza del mondo umano"³⁰. L'*aletheia* cede il posto alla *doxa*. Non c'è più un *logos* espressione della razionalità, la parola non appartiene a nessun rito, la *dike* non è più *aletheia*. Scrive Platone nel Fedro: "Nessuno si piglia la minima cura della verità di simili questioni (il giusto e il bene), ma soltanto della loro persuasività."³¹. Nella sofistica c'è solo la parola, usata e manipolata come tecnica persuasiva e come strumento di consenso.

L'ultimo trentennio del secolo V, nelle critiche dei detrattori del sistema democratico, vede la giustizia trasformata in mestiere, i giudici sono asserviti ai demagoghi, Aristofane nelle *Vespe* li chiama pezzenti, sfamati e plagiati dal regime, gongolanti nell'illusione di esercitare un potere che è, in realtà, nullo.

1.3 Identità di *nomimon* e *dikaion*: Socrate

Tra V e IV secolo si colloca il periodo di crisi nei rapporti tra le città greche. L'egemonia che Atene aveva conquistato nell'Ellade, decade con la sconfitta contro Sparta nella guerra del Peloponneso. Questo evento segna una cesura tra il passato e il presente.

Musti³² parla, a ragione, di bilanci storici, che comportano l'analisi e la rievocazione del passato, nella letteratura come nella storia. Sono molti gli storici che guardano alla nascita dell'individualismo come alla causa responsabile del contrasto tra città e individuo, tra pubblico e privato. Personaggio chiave di questo nuovo individualismo e vittima illustre del suddetto contrasto è Socrate.

²⁶ Platone, *Repubblica*, I 338 c 339 b.

²⁷ Ibid.

²⁸ Platone, *Repubblica*, I, 336 e 341b.

²⁹ Isocrate, *A Nicocle*.

³⁰ E. Colicchi Lapresa, *Ragione e scienza nella filosofia dell'educazione classica*, op. cit., p. 70.

³¹ Platone, *Fedro*, 259 e 260 b.

³² D. Musti, *Storia greca*, op. cit., pp. 458-465.

Nel corso della storia egli è stato definito di volta in volta come un rivoluzionario, come un sovversivo, come un profeta e come un dissacratore, il responsabile, anche, secondo Nietzsche, della tendenza spiritualistica e metafisica della filosofia occidentale, colui il quale ha avviato la sapienza ellenica al declino, spezzando l'equilibrio esistente fino ad allora tra l'elemento apollineo e quello dionisiaco, e affermando la prevalenza del primo sul secondo, per non parlare, poi, della sua fama di "cattivo maestro" di Crizia e Alcibiade. Socrate rappresenta un punto centrale nell'analisi dell'evoluzione del concetto di giustizia. Egli mette in crisi non solo quelle leggi alle quali egli si sottomette, esempio di una coerenza oltre ogni limite, ma anche le abitudini e il senso critico dei suoi concittadini: la sua funzione è quella di suscitare la riflessione fino alla fine, perché il suo messaggio mira alla ricerca della verità, con l'interrogare, con il chiedere "che cos'è?".

La sorte di Socrate, il suo processo, era già in qualche modo segnato. Basti uno sguardo al teatro. Le *Nuvole* del commediografo Aristofane ne ridicolizzavano gli atteggiamenti, facendone una caricatura di marca sofistica, descrivendo egli e i suoi discepoli come banali e, nemmeno troppo bravi, corruttori di giovani: questi si recano presso di lui per essere educati e ne escono totalmente privi di moralità e di senso civico, ma in compenso ben indottrinati sulla capacità di riuscire a spuntarla contro gli avversari. Il finale della commedia non sarà, però, da ridere, visto che il Pensatoio, il luogo dove veniva impartita questa nuova *paideia*, sarà bruciato, con la speranza, forse, che prendano fuoco e scompaiano, insieme con esso, anche le *Nuvole*, cioè i cosiddetti "pensieri alati" di Socrate. La vera "peste" di Atene era proprio questo vuoto di certezze che, secondo Del Corno, privava i cittadini "della forza delle idee che consentono di orientarsi e scegliere"³³. In questa commedia di Aristofane, Socrate è visto come il maestro dei sofisti e lo scopo dell'autore è dimostrare "la sconfitta didascalica"³⁴ di colui il quale era stato dall'oracolo di Delfi definito il più sapiente degli uomini. Di questo movimento, in realtà, Socrate condivide la polemica contro la cultura tradizionale in crisi e la particolare attenzione all'uomo, ma, diversamente dai sofisti, in Socrate emerge con forza il problema della ricerca della verità.

Non si può sostenere con sicurezza che la commedia di Aristofane abbia determinato l'esito del processo che portò Socrate alla condanna a morte, perché, come ben si sa, una cosa è il teatro e un'altra la città. Tutto questo, però, ci fa comprendere quale fosse il clima intorno a Socrate e cosa egli rappresentasse veramente per e nella *polis*. Il suo personaggio è inscindibile dal momento storico in cui visse. Il processo intentatogli nel 399 a.c. fu un vero e proprio processo politico. Lo scontro fu tra conservatorismo e progressismo? Tra la città e Socrate? Ma è davvero così? Eppure le notizie sulla vita del filosofo ci parlano di un cittadino amante della sua città, che mai si allontanò da Atene se non per pochissimo tempo, che non ha come scopo quello di demolire le certezze della polis, semmai quello di mostrarne le incongruenze, le precarietà. Socrate rappresenta uno sguardo generale e particolare sulla città, uno sguardo che non dà per scontato niente, consapevole del fatto che la conoscenza sta nella *zetesis*, nella ricerca, la quale si svolge nell'orizzonte della *polis* e dei cittadini che la abitano, dei quali devono essere indagate tutte le virtù. "Lui, per parte sua, trattava sempre questioni inerenti agli uomini, indagando che cosa fosse pio, che cosa empio, che cosa giusto, che cosa ingiusto", perché, afferma Socrate, "se vuoi sapere cosa è giusto devi prima definire che cosa è la giustizia"³⁵ tenendo conto che, se le azioni giuste fanno l'uomo giusto, nell'errore possono cadere solo coloro che si trovano nell'ignoranza. Quindi, innanzitutto, la giustizia sta nelle azioni di chi si comporta nel giusto modo, ma soprattutto, chi agisce in modo giusto possiede la conoscenza, la quale gli permette di discernere cosa è giusto da cosa non lo è, e di conseguenza di non commettere ingiustizia. Nel sapere sta la massima virtù, perché chi agisce correttamente, ma solo sulla base dell'istinto o delle abitudini, senza operare nella riflessione una scelta che lo conduca alla decisione, non può dirsi moralmente giusto. La conoscenza, perciò, e la competenza. Persino la politica deve diventare un'attività di competenti, una *téchnè*. Il modello adottato dalla democrazia ateniese fino ad ora, quello di scegliere i propri governanti per sorteggio deve essere sostituito con una designazione, una scelta ponderata perché non è possibile affidarsi ai "sorteggi" quando esista una esigenza ben precisa, come nell'esempio del timoniere e del falegname anche in questi casi non vi sarebbe una utilità ad applicare quella formula. Solo chi possiede la conoscenza di questa *téchnè* è adatto a governare. Ma se la conoscenza non può essere definitivamente posseduta, allora chi governa la città possiede esclusivamente un tipo di conoscenza particolare che, perciò, come affermano anche i sofisti, può essere trasmesso e appreso, ma che è completamente differente da quel tipo di sapere etico, che permette, come afferma Gastaldi, di conoscere "che cosa sia il bene per la collettività."³⁶

³³ Aristofane, *Le nuvole*, a cura di G. Guidorizzi e D. Del Corno, Fondazione Lorenzo Valla, 1996, p. XV dell'Introduzione.

³⁴ Aristofane, *Le nuvole*, a cura di G. Guidorizzi e D. Del Corno, Fondazione Lorenzo Valla, 1996, p. XVI dell'Introduzione.

³⁵ Platone, *Repubblica*, 354 bc.

³⁶ S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, op. cit., p. 82.

Ogni uomo ha una sua specifica individualità, un suo *daimonion*, da seguire, da ascoltare. Esso è dentro di noi, e svolge le funzioni di un giudice supremo, che sanziona le nostre debolezze e ci spinge verso il nostro vero io. La giustizia di Socrate è visibile nelle azioni dell'uomo giusto come anche nella sua anima, che dà luogo a quelle azioni. La regola del "conosci te stesso" è la regola dell'identità da non tradire mai. Socrate ha riposto la sua identità nella *polis*, nell'adesione alle regole che la disciplinano, e perciò, la sua identità vive nel rispetto della giustizia. Egli non potrà tradire mai questa identità, a costo della vita. L'apporto rivoluzionario di Socrate è in questa nuova considerazione dell'uomo "l'uomo è la sua anima" così sintetizza Reale e continua "il corpo è come lo strumento di cui essa si avvale"³⁷.

Muore ingiustamente, Socrate, e questo sembrerebbe contraddirlo nella sua convinzione che convenga sempre essere giusti. Reale³⁸ ravvisa nella citazione di Euripide nel *Gorgia* "chi può sapere se vivere non sia morire e morire non sia vivere?" la risposta a coloro che come Callicle paragonavano un'esistenza conforme a giustizia alla morte. Se il male peggiore è commettere ingiustizia, il contesto in cui la giustizia trova il suo spazio migliore è l'etica, in quanto è qui che giustizia e felicità vengono a coincidere. Vegetti parla di "un obbligo edonistico della giustizia"³⁹, per cui ognuno trova la propria motivazione alla giustizia nell'adoprarsi per il conseguimento della propria felicità. Se questo tipo di soggettivazione porta la giustizia lontano dalle mura della città, un'altra identità, quella tra leggi e giustizia, le restituisce la dimensione sociale, politica. Le leggi sono la risultante dell'unione tra l'oggettività, che deriva dall'adesione di tutti a queste regole, e l'autonomia, che i singoli mantengono nel momento della propria individualità e nel momento in cui devono ubbidire. Hosle, in questo criterio morale, ha visto le leggi come "una esteriorizzazione del proprio io" e ha colto nella dialettica oggettività/autonomia un parallelismo con la morale kantiana⁴⁰.

Nella *Repubblica* i due fratelli di Platone, Glaucone e Adimanto, rigetteranno la tesi di Socrate secondo la quale giustizia e felicità sarebbero la stessa cosa, affermando che l'empio può arrivare ad esercitare il potere e addirittura ad ottenere la considerazione degli altri, così come il giusto può morire tra le peggiori torture, accompagnato dalla disistima di chi gli sta intorno. L'esempio riguarda forse lo stesso Socrate? Le accuse rivolte a Socrate furono sostanzialmente due: la prima consisteva nel *theoùs ou nomizein* (non onorare gli dei), la seconda riguardava il tipo di *paideia* corruttrice che egli impartiva ai giovani, cioè l'averli corrotti. Ma in un'Atene che aveva appena ricostruito la propria unità dopo la sconfitta del 404, la condanna di Socrate rappresenta anche una sorta di prezzo da pagare affinché non nascano più uomini come Alcibiade e Crizia che della città furono la rovina. La nuova *homònoia* (concordia) fa di Socrate la sua prima vittima. Vittima che può sembrare passiva, che non si sottrae alla condanna e non fugge. Come chi afferma che non esiste una verità oggettiva non può pretendere che la propria affermazione sia vera, nello stesso modo, fa notare ancora Hosle, chi sostiene l'ingiustizia, dovendo di conseguenza trarre vantaggio dal fatto che qualcun altro creda nella giustizia, si sottrae a quel criterio di universalità che solo può conferire il carattere di verità⁴¹. Socrate sfuggendo alla pena avrebbe tradito le leggi, frantumato l'unione di una città che, tutta, aderiva a quelle regole e che proprio in questo modo le rendeva giuste e, infine, avrebbe rinnegato il proprio io. Se non seguissimo il nostro demone, se non fossimo tutt'uno con la nostra identità, rischieremmo di corrompere quella parte di noi stessi cui è stata data la possibilità di diventare migliore nel momento in cui si agisca secondo giustizia.

Il giudizio e la condanna non sono espressi da chi veramente possiede il sapere etico, perciò di costoro non ci si deve preoccupare. Socrate è ancora una volta l'eccentrico, l'eccezione, colui che non si conforma, neanche nelle reazioni, alle regole comportamentali della città. La giustizia è contenuta nelle leggi della città, ed è esclusivamente a quelle che Socrate dà ascolto. Egli non si arrende nemmeno alla paura della morte nel momento in cui sono in discussione i principi di giustizia. Già in passato, quando era stato pritano durante il processo delle Arginuse, rischiò il carcere per difendere questi principi e, ancora, quando, rifiutando di arrestare Leonte di Salamina reputandolo un gesto ingiusto, sfidò il governo dei Trenta. L'azione che va contro giustizia è sempre apparsa al suo giudizio come peggiore della morte. L'identità di *nomimon* e *dikaion*, di legge e giustizia, rappresenta l'unica regola da seguire. L'obbedienza alle leggi viene paragonata a quella del figlio ai genitori: un rapporto asimmetrico, ma per nulla passivo. Questo il dialogo tra Socrate e le leggi nel *Critone*: "Noi ti abbiamo generato. In virtù di noi, per opera nostra, tuo padre ha preso tua madre e ti ha seminato e piantato" e ancora le leggi a Socrate: "hai da lamentarti di quelle tra noi che regolano i matrimoni?" ed egli risponde *ou mèmphomai*

³⁷ G. Reale, Introduzione generale in *Platone Tutti gli scritti*, Rusconi, Varese, 1996.

³⁸ *Ibid.*, Introduzione p. LIII.

³⁹ M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, op. cit., pp. 84-95.

⁴⁰ V. Hosle, *Il pensiero socratico* in una intervista all'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche (da qui in poi EMSF), 921-989.

⁴¹ V. Hosle, *Il pensiero socratico*, op. cit.

(non vi rimprovero nulla). “Tu ti accingi a violare quei patti, quegli accordi, che hai stretto con noi, non per costrizione e nemmeno per inganno, e nemmeno costretto a decidere in poco tempo, ma in ben settant’anni, durante i quali ti era lecito andartene, se noi non ti piacevamo e se non ti sembravano giusti i patti stretti. Ma tu non hai preferito ad Atene né Sparta né Creta, che, ogni volta che puoi, dici ben governate, né alcun’altra delle città greche o barbariche [...] così ti piaceva la città di Atene, ma evidentemente anche noi leggi ti piacevamo: a chi potrebbe infatti piacere una città senza leggi? E ora, dunque, non resterai ai patti stretti? Sì, se ci dai ascolto; e tu, Socrate, non diventerai ridicolo uscendo dalla città”⁴². Quando Critone lo avverte che la gente può fare molto male e che per questo motivo occorre tenerne conto, Socrate risponde: “Magari, Critone, fosse capace di fare il male, allora sarebbe capace di fare anche il bene. Invece non è capace di fare né l’uno né l’altro, ma agisce così, a caso”⁴³. In questo passaggio c’è la concezione dell’etica di Socrate, la quale trova il suo significato soltanto nelle regole della giustizia, perciò non esiste morale umana al di fuori di quella che è codificata nelle leggi. Le leggi garantiscono il benessere della città, l’ingiustizia è la violazione del *nomimon-dikaion*, ma non rappresenta ingiustizia il tentativo di mostrare che esse sbagliano, cercare di cambiarle, di migliorarle. Se non ci riesce, il cittadino deve accettare quello che esse stabiliscono. Come afferma Gastaldi “Socrate non fu vittima delle leggi, ma dell’ingiustizia degli uomini”⁴⁴, di quei cittadini che non aveva saputo persuadere, educare.

“E ora dunque tu te ne vai nell’Ade, se così risolti, ingiustamente offeso, è vero, ma non da noi offeso, dalle leggi, bensì dagli uomini”⁴⁵. Così le leggi a Socrate nel momento del commiato, come a sottolineare che non sono le leggi, ma l’uso che ne fanno spesso gli uomini a produrre ingiustizia.

È necessario, perciò, che chi vuole vivere all’insegna della giustizia non faccia una vita pubblica, bensì privata. L’idea che Socrate aveva del politico consiste nell’educazione individuale dei concittadini, educazione che non può avvenire nei luoghi dell’attività politica, in quanto le ingiustizie in una città corrotta gli farebbero rischiare la vita tutti i giorni, bensì in una dimensione privata, individuale, nella quale possa trovare ragione la confutazione dell’assurda e falsa pretesa del sapere dei singoli uomini.

Scheda didattica

L’idea di strutturare un percorso didattico ricco di contenuti filosofici ma anche storici – visto che si propone agli studenti di affrontare l’argomento della giustizia incrociando diversi periodi storici e diversi personaggi della letteratura, della politica, della filosofia – nasce dalla convinzione che un excursus narrativo pur presentando la difficoltà per gli studenti di collegare diversi periodi storici e diversi autori, permette loro di approfondire nell’ambito di un quadro più ampio una tematica filosofica di grande interesse per la storia della filosofia antica. Gli studenti, infatti, potranno allenare le proprie abilità: operando collegamenti, imparando a contestualizzare, esercitando la propria capacità critica e argomentativa provando ad esporre – tenendo debito conto delle differenze – i punti di vista e le rielaborazioni di ogni autore/filosofo/politico/storico preso in esame.

È necessario, qualora si opti per una programmazione disciplinare che proceda per autori, scegliere di svolgere almeno un percorso tematico nel corso del primo anno trattandosi di un anno introduttivo alla disciplina per consentire agli studenti di sperimentare due modalità differenti di approccio alla filosofia. A conclusione dell’anno scolastico progettare un ciclo di lezioni a tema incrociando diversi autori e periodi storici potrebbe essere utile anche come percorso di riepilogo, oltre che per sperimentare una prassi diversa così da stimolare senso critico e ingenerare curiosità. Al percorso che qui si propone dovrebbe seguire un necessario approfondimento sul tema della giustizia rispetto alle argomentazioni platoniche e aristoteliche⁴⁶. Il ciclo di lezioni sulla genealogia della giustizia è stato pensato per una classe prima di un Liceo Classico. Le ore di tempo previste sono complessivamente 10. Si propone una scansione temporale di questo tipo: 4 ore di lezioni introduttive con lettura e analisi dei testi; 2 ore per la visione del film *Socrate* di R. Rossellini; 3 ore per il lavoro di gruppo; 1 ora per l’esposizione finale. La finalità del percorso proposto agli studenti è quella di comprendere come la “domanda essenziale del V secolo”, l’argomento che diventerà così centrale nella discussione filosofica soprattutto a seguito dell’esperienza socratica, cioè la riflessione intorno al tema della giustizia abbia subito diverse trasformazioni nel corso della storia greca e non solo dal punto di vista politico-istituzionale. Occorrerà, infatti, interrogarsi su alcune questioni fondamentali: se la giustizia sia l’utile del più forte; se la giustizia sia da identificare con la legge

⁴² Platone, *Critone*, 49 e 54 d.

⁴³ Platone, *Critone*, 44 d e 44 e.

⁴⁴ S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, op. cit., p. 86-91.

⁴⁵ Platone, *Critone*, 54 b.

⁴⁶ “La Dike-Aletheia e l’etica della Dikaiosyne”, in preparazione.

convenzionale e se questa sia potenzialmente emendabile; se il moralmente giusto sia colui che agisce e decide di agire in modo virtuoso (corrispondenza tra azione e deliberazione); se l'uguaglianza di fronte alla legge sia sintomo per una società di maggiore giustizia; se la giustizia si possa realizzare nell'ambito del pubblico e in quello del privato; se paura e timore, violenza e forza siano il collante della giustizia o se invece i valori comuni e l'educazione ne costituiscano fondamenta più solide. Caratterizzare storicamente il percorso è fondamentale per poter ancorare ogni tema discusso a uno sfondo concreto di riferimento.

Nelle lezioni introduttive si spiegheranno agli allievi gli obiettivi di questo percorso leggendo in modo incrociato i seguenti testi: Aristofane, *Le Nuvole*; Platone, *Critone*; e alcuni estratti da Erodoto, *Storie* (III, 37-38); Esiodo, *Opere e giorni* (216-224; 141); Alceo, *Carmi della lotta civile* (326 L.P.); Solone, *Giambi* (frammento 24 D.); Pindaro (frammento 169); Platone, *Repubblica* (libro I). La spiegazione seguirà passo dopo passo la lettura dei testi al fine di scandire attraverso il tempo dedicato alla lettura anche il corrispettivo tempo dedicato all'analisi/spiegazione e alla riflessione in piccoli gruppi. I gruppi lavoreranno di volta in volta sulla sintesi del brano preso in esame, sulla ricerca di punti critici, sul confronto con il proprio tempo storico, sull'intreccio tra richiami letterari, filosofici e storici, sui rimandi e collegamenti a quanto studiato nel corso dell'anno. Successivamente si vedrà insieme agli studenti il film *Socrate* di R. Rossellini. Quindi si sottoporrà ai gruppi il seguente compito: "Analizzate una scena del film di Rossellini che vi sembra particolarmente attinente con il percorso di lettura e analisi dei testi condiviso in classe. Spiegate successivamente l'idea socratica della giustizia in riferimento alle diverse concezioni che nella storia greca la precedono, evidenziando quali aspetti delle antiche convinzioni si 'ripetono' nel processo a Socrate e quali, invece, rappresentano l'elaborazione del contesto storico in cui vive l'ateniese". Nel corso dell'esposizione finale i gruppi condivideranno con il resto della classe il lavoro svolto scegliendo la propria modalità espositiva tra le seguenti: la produzione di una mappa concettuale o di uno schema, l'elaborazione di una tesina o di slides esplicative, la scrittura di un breve testo di teatro filosofico avente per argomento il processo a Socrate da mettere successivamente in scena in classe insieme ai compagni.

Bibliografia

Saggi

- Codino F., Prefazione a *Omero. Iliade*, Einaudi, Torino, 1998.
- Colicchi Lapresa E., *Ragione e scienza nella filosofia dell'educazione classica*, Palumbo, Palermo, 1984.
- Dodds E., *Civiltà di vergogna e civiltà di colpa in I Greci e l'irrazionale*, Firenze, 1973.
- Drago G., *Aspetti della tradizione culturale prima di Aristotele in La giustizia e le giustizie*, Marzorati, Milano, 1963.
- Gastaldi S., *Storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma Bari, 1998.
- Hosle V., *Il pensiero socratico in una intervista all'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*.
- Monaco Casertano Nuzzo, *L'attività letteraria nell'antica Grecia*, Palumbo, Palermo, 1994.
- Musti D., *Storia greca*, Laterza, Roma Bari, 1989.
- Reale G., *Platone Tutti gli scritti*, Rusconi, Varese, 1996.
- Vegetti M., *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma Bari, 1989.

Testi

- Alceo, *Carmi della lotta civile (stasiotikà)*.
- Aristofane, *Le Nuvole*.
- Aristotele, *La costituzione degli Ateniesi*.
- Erodoto, *Storie*.
- Eschilo, *Eumenidi*.
- Esiodo, *Opere e giorni*.
- Isocrate, *A Nicocle*.
- Platone, *Critone*.
- Platone, *Fedro*.
- Platone, *Gorgia*.
- Platone, *Repubblica*.
- Solone, *Eunomia*.
- Solone, *Giambi*.

ALL'INIZIO È STUPORE

L'ORIGINE DELLA DOMANDA E COSTITUZIONE DEL SAPERE IN PLATONE ED ARISTOTELE

Pierluigi Morini

1. Premessa

Sono propenso a credere che un buon modo di **introdurre il pensiero di Platone e di Aristotele agli alunni delle classi liceali che affrontano il primo anno di filosofia**, possa essere quello di sviluppare un breve modulo tematico che chiarisca il *presupposto anti-intellettualistico ed anti-dogmatico* che è alla base della razionalità espressa dalla metafisica classica greca.

Mi riferisco in primo luogo a quei passaggi delle opere dei due autori in cui viene risaltata la funzione positiva della pulsione emotiva che genera il sapere, il *desiderio* di conoscere ciò che desta *meraviglia*, il motivo senza il quale nessun procedimento conoscitivo può avere inizio.

In secondo luogo vorrei rilevare, sempre per voce degli autori, l'originario modo d'essere del pensiero speculativo, il "pensiero dei perché", rappresentato dall'atteggiamento emblematico di Socrate, ripreso da Platone e da Aristotele, che comporta il consapevole *azzeramento delle proprie certezze*. Il presupposto anti-dogmatico della ricerca scientifica nel mondo classico.

Un terzo aspetto, che ritengo peculiare, consiste nel rilievo che questi due autori danno allo *spessore educativo dell'arte*, pur inteso da ognuno di loro in modo differente. Il giudizio dei filosofi sulle produzioni dell'arte esprime l'esigenza di istituire un rapporto stretto, non esente da problemi, tra il fare (agire e produrre) ed il pensare.

Questi tre aspetti fanno da cornice al quarto, che è il contenuto essenziale della *metafisica* classica: l'idea che per rispondere agli interrogativi ultimi verso cui l'esperienza del mondo ci spinge, occorre disporre di una specifica disciplina speculativa, capace di andare oltre l'esperienza, per fondare i principi regolativi che ne danno il senso e lo scopo.

In questo contesto, l'*arte dialettica*, che assume ruoli differenti in Platone ed in Aristotele, sembra essere uno dei frutti della filosofia greca che più ha resistito ai mutamenti storici. Infatti, se la scienza contemporanea, rifiuta la nozione di *epistémē*, tuttavia accetta quella di *dóxa*, mostrando il suo debito verso la dialettica greca ed il nucleo metodologico del suo insegnamento. La scienza di oggi si affianca alla filosofia pratica nel rinnovare il *modello di razionalità dialogico-confutativo*.

2. Il preludio al pensiero in Platone ed Aristotele

[A] Noi tutti abbiamo l'abitudine a riconoscere immediatamente il significato oggettivo del verbo sapere. Quando proferiamo proposizioni del tipo "so quella cosa" (una cosa x), intendiamo esprimere il fatto che conosciamo bene l'oggetto¹ (x) di cui facciamo menzione.

Così questo semplice ed ordinario pronunciamento può indicare immediatamente ed implicitamente la nostra capacità cognitiva, la presenza attiva della nostra memoria (il modo d'essere della percezione ed assimilazione), della nostra esperienza e della nostra possibile competenza intorno all'utilità dell'oggetto dato. Inoltre possiamo ritenere oggettivo il valore del nostro pronunciamento perché ciò che sappiamo è condiviso (è controllabile, ripetibile) anche dagli altri ("so bene che la sai", "certo, anch'io la so", ecc.).

Tuttavia, una semplice attestazione dell'acquisizione cognitiva di qualcosa (il 'come'), non affronta il *perché*

¹ Il termine "oggetto" è qui da intendersi nel suo significato più **generale** di "cosa", la realtà catturata dall'uomo al termine della sua attività percettiva e cognitiva. Fino all'età moderna il termine ha mantenuto questo significato, che gli scolastici medioevali esprimevano con *subjectum* e cioè l'oggetto del sapere (ciò che permane sotto la cosa, una volta tolte tutte le sue qualità), la *substantia* di matrice aristotelica (*ousía*). Con l'età moderna, ed in particolare con Kant, spunta un significato più **ristretto** del termine, per cui l'oggetto di conoscenza è solo il *fenomeno empirico*, osservabile ed esperibile con i sensi. La filosofia contemporanea, attraverso le nozioni di *intenzionalità* (Brentano, Husserl, Meinong) e di *significato* (Frege), restituisce al concetto di oggetto il suo spessore più ampio, intendendolo come il **termine reale** su cui approdano le operazioni del linguaggio e della ricerca scientifica.

mettiamo in atto quel processo di acquisizione cognitiva. Pertanto, quando l'uso pertinente di un proferimento (dico che lo so perché così risulta, a me, agli altri, dal contesto ecc.) diviene un atteggiamento che rappresenta il sapere come il *semplice risultato* di un procedimento stimolato meccanicamente dall'esterno, allora perdiamo il contatto con noi stessi, con la nostra presenza come soggetti attivi del sapere.

Evidentemente, se accogliamo tutte queste implicazioni, svincolando le nostre acquisizioni dalla loro *origine motivazionale*, rischiamo di perdere anche il contatto con l'oggetto che pretendiamo di conoscere. Infatti, perché mai dovremmo impegnarci a dire "so quella cosa" se la sappiamo già? Solo per comunicarlo a qualcuno? Forse sì, ma il sapere ha un'altra origine: essa è là dove l'oggetto del sapere (il predicato "quella cosa" della proposizione iniziale) è presente, ancora da conoscere.

Dunque, ciò che l'attestazione consuetudinaria del conoscere mette tra parentesi, rappresentando il sapere come un procedimento puramente estrinseco, è il ruolo dell'*attore* ed il suo impulso motivante, cioè la *presenza attiva del pensiero* di chi intende scoprire qualcosa che è importante per lui in quel momento.

Allora si dovrà ammettere che l'atto con cui ognuno asserisce di sapere qualcosa, anche se possiede intenzioni e risultanze oggettive, è dotato di un significato intrinsecamente soggettivo², che non può esaurirsi nell'attestazione del già saputo (per imitazione, ripetizione, associazione) ma che prevede la consapevolezza della sua origine: la curiosità, i dubbi e le domande a cui la 'ragione critica', solo *successivamente*, darà risposta.

[B] Fin dai suoi albori la filosofia ha evidenziato che all'origine del sapere, prima dell'avvio di un procedimento teorico dotato di efficacia logica, si trovano colui che ricerca e le sue motivazioni che lo spingono a ricercare, che destano in lui un vero *interesse*, la voglia di penetrare il problema che ha scorto e che intende risolvere con la logica della teoria.

Aristotele in un celebre passaggio del primo libro della *Metafisica* esprime assai chiaramente questo concetto:

«Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, *a causa della meraviglia* [διὰ τὸ θαυμάζειν, lett. "a causa del **provare meraviglia**"]: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, procedendo poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. *Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere* [ho d'aporōn kai thaumázōn oíetai agnoeîn]» (Aristotele, *Metafisica* I, 982b 12-17)



Ogni procedimento conoscitivo sorge dalla meraviglia, dal senso di incertezza e di dubbio che assale **chi è attratto** dalle curiose caratteristiche di un problema o di un fenomeno. Questo coinvolge l'esperienza di tutti, dall'uomo comune al ricercatore puro. Ma solo chi si applica nella ricerca è interessato ad approfondire quella prima esperienza e, superate le questioni semplici, desidererà indagare problemi più ardui, fin dove la sua capacità teorica lo saprà condurre.

Più precisamente in questo brano Aristotele ci rimanda ad un duplice significato dell'origine della filosofia, da lui intesa come 'sapere teoretico'.

Da un lato abbiamo che la meraviglia ed il dubbio generano un *sapere storicamente progressivo*, che procede per aumento graduale della sua complessità e che coinvolge il cammino stesso del genere umano, dall'altro lato abbiamo il riconoscimento di un fattore logico e cognitivo cruciale: non c'è sapere senza **desiderio di sapere** e non c'è desiderio di sapere se non *so di non sapere*.

Dunque la consapevolezza di un **difetto**, di una *mancanza*, è ciò che genera il sapere e la sua storia.

[C] Del resto già **Platone** indica come la filosofia sia un'attività umana che *sta in mezzo tra l'ignorare ed il sapere*, una disciplina la cui natura è radicalmente connessa ad Eros:

² Soggettivo nel significato moderno del termine, attribuitogli da Kant: «In tutti i giudizi io sono sempre il **soggetto determinante** della relazione che costituisce il **giudizio**. Che peraltro io, che penso, debba nel pensiero valere sempre come soggetto e come qualcosa che non può semplicemente venir considerato come predicato inerente al pensiero, è una proposizione *apodittica*, persino identica.» (I. Kant, *Critica della ragione pura, Parte II Dialettica trascendentale, Libro II, Cap. I Sui paralogismi della ragione pura*).

DIOTIMA «[Ad Amore], come figlio di Espediente e di Indigenza, è capitato questo destino: innanzitutto è sempre povero e tutt'altro che delicato e bello, come credono i più, ma anzi ruvido, ispido, scalzo e senza dimora. Si sdraia per terra senza coperte, dorme all'aperto davanti alle porte e per le strade, e poiché possiede la natura della madre, convive sempre con la povertà. Secondo l'indole del padre, invece, tende insidie ai belli, ha coraggio, è impavido e veemente, temibile cacciatore, infaticabile nell'escogitare astuzie, desideroso di conoscere e ricco di risorse, *continuamente interessato alla ricerca della sapienza*, incantatore terribile, preparatore di filtri, ragionatore capzioso. La sua natura non è né immortale né mortale, ma nello stesso tempo fiorisce e vive quando trova il modo per farlo, muore e poi ritorna in vita grazie alla natura del padre. Quello che prende gli sfugge via subito, sicché Amore non è mai né povero né ricco. Egli sta *in mezzo tra sapienza ed ignoranza* [*sophias* (gen.) *te aū kai amathias* (gen.) *en méso* (nel mezzo di sofía ed amathía: è più letterale ma rende meglio il senso del processo conoscitivo) *estín*]. Infatti nessuno degli dèi ama la sapienza, né desidera diventare sapiente, perché lo è già, e se qualcuno è sapiente non ama la sapienza, cioè non filosofa. Ma nemmeno gli ignoranti filosofano, e neppure desiderano diventare sapienti, ed è questo l'aspetto propriamente negativo dell'ignoranza: che chi non è né bello, né buono, né saggio si crede invece di esserlo a sufficienza. E chi non è consapevole di ciò che gli manca, non desidera ciò di cui non ritiene di aver bisogno.»

SOCRATE «Ma allora, Diotima, chiesi³, chi sono quelli che filosofano se non sono *né sapienti né ignoranti?* [*ei mēte oi sofoi mēte oi amatheis*;].»

DIOTIMA «Questo ora è chiaro anche per un bambino: sono quelli che stanno a metà tra gli uni e gli altri e tra questi c'è Amore. La sapienza, infatti è tra le cose più belle ed Amore è amore della bellezza, *sicché è necessario che Amore sia filosofo* [*ōste anankaion Érota philosóphon eīnai*] e, tale essendo, stia nel mezzo tra sapiente ed ignorante.» (Platone, *Simposio* 203c-204b)

Il sapere, per Platone, è l'Eros filosofo, la personificazione di una *tensione* che è strutturale allo stesso spirito di ricerca della verità, che fa dello studioso, del ricercatore, del teoreta, *non il depositario della sapienza ma il suo amante* e cioè un filosofo.

[D] **Socrate**, con l'acutezza del suo pensiero e con la sua condotta esemplare, encomiata da Alcibiade⁴ alla fine del dialogo, risulta essere il modello platonico del vero filosofo. Virtù e conoscenza sono alla base della concezione socratica dell'anima, che non è solo la forza vitale che abbandona il corpo dopo la morte (la concezione dell'anima per il naturalismo ionico), ma è soprattutto la sede in cui si determina tanto la capacità di acquisire le conoscenze teoriche per affinare il proprio sapere, quanto la possibilità di disporre della propria condotta morale per vivere bene con gli altri.

La predisposizione socratica e platonica a celebrare la stabilità interiore⁵ ed il sapere, contro l'effimera mondanità e l'ignoranza, è stata talvolta interpretata⁶ come un ostracismo nei confronti della vita e dei suoi piaceri. Tuttavia non si tratta di un'abolizione ma di una loro razionalizzazione in vista di un loro *potenziamento*⁷. Diversamente da ogni rigidità intellettualistica, la *tensione emotiva* apre (la meraviglia di cui parla Aristotele) e segue (il *mýthos* di Eros in Platone) la procedura dell'argomentazione, del discorso filosofico, preparandone l'esito.

³ Socrate sta raccontando ad Agátone [*Agáthōn*] del suo dialogo con Diotima. Agátone (V secolo a.C.), allievo di Gorgia, è un noto poeta tragico, apprezzato anche da Aristotele (*Poetica* 9, 1451 20 e sgg.; 18, 1456 17 e sgg.) per la spiccata capacità di inventare racconti tragici senza dover ricorrere ai modelli narrativi tradizionali di derivazione mitologico-religiosa.

⁴ Alcibiade (450-404 a. C.) era stato l'ispiratore e comandante, con Lamaco e Nicia, di un sfortunata spedizione ateniese a Siracusa. Le sue sorti politiche furono alterne: perseguitato nella patria Atene, si rifugiò a Sparta dove trovò presto altri nemici. Si riavvicinò allora ancora ad Atene; divenne satrapo della città e la condusse per qualche tempo contro Sparta con successo. Ma la sconfitta navale del 407 lo fece cadere in disgrazia presso gli ateniesi e lo spinse all'esilio volontario nell'Ellesponto, dove morì assassinato da sicari al soldo di Sparta. Alcibiade aveva conosciuto e seguito Socrate in gioventù, ma la sua ambizione sfrenata e l'intemperanza del suo animo gli avevano impedito di seguire la dottrina del maestro. Così, anche nel dialogo, l'amore per il sapere e l'ammirazione verso il maestro si alternano ai sentimenti viziosi dall'invidia e dalla gelosia. Alcibiade è l'emblema di un'istintività impotente.

⁵ Una stabilità che, per Socrate, dipendeva dalla propensione ad indagare se stessi (seguendo il richiamo dell'iscrizione del tempio di Delfi dedicato ad Apollo) e cioè a conoscere le proprie forze in funzione al proprio compito morale ed intellettuale.

⁶ Nietzsche, in *La nascita della tragedia* (1872), ha fatto di Socrate il proprio bersaglio polemico, indicandolo come il progenitore di un intellettualismo filosofico che aveva allontanato la cultura greca dal proprio primigenio spirito tragico e dionisiaco, debordante di espressività artistica ed istintuale, e l'aveva condannata alla decadenza. Colpendo Socrate, Nietzsche intendeva condannare l'ottimismo metafisico della filosofia classica greca che, con Platone ed Aristotele, si era proposto di penetrare teoreticamente l'enigma del mondo. La cultura scientifica dell'illuminismo e del positivismo risulta essere, in quella prospettiva, lo stadio conclusivo di una patologia esistenziale che si esprime nella ricerca ossessiva dell'oggettività.

⁷ La dialettica di Socrate, sotto questo aspetto, assume un proponimento di cui si farà carico, molti secoli più tardi, anche la geometria morale di Spinoza.

In conclusione possiamo dire che:

[A] Nella premessa abbiamo visto che il significato completo del verbo sapere lo si coglie solo rispettando la funzione della motivazione che si genera nel soggetto quando egli intende conoscere ciò che gli si presenta di fronte. Perciò il sapere si produce dal *desiderio di sapere* e non dall'*imitazione del già saputo*.

[B] Nel pensiero antico, Aristotele chiarisce il concetto trattando la nozione di *meraviglia* (primo libro della *Metafisica*). *Chi vuol conoscere lo fa perché è inizialmente assalito da un'emozione forte*: dall'ammirazione o dal senso di dubbio che suscitano l'interesse a sapere; può essere una semplice curiosità oppure un interesse disciplinato da una rigorosa metodologia teorica. Nel secondo caso si genera un sapere che accumula risultati progressivamente migliori e sempre più complessi; ma tale propensione a procedere sempre oltre è comunque sorretta da un'emozione: il desiderio di sapere ciò che ancora non si sa.

[C] Nel *Simposio* di Platone questa emozione aveva preso l'aspetto di una *tensione amorosa*, un'intenzione che ha origine in un difetto ontologico tutto umano: l'*aporia del sapere*. Infatti "*non posso dire nello stesso tempo che so e non so*" [$\neg (so \wedge \neg so)$], questo risulta se applichiamo il principio di non contraddizione⁸. Eppure la posizione del saggio è di 'sapere di non sapere', così che il 'sapere' implica il 'non sapere' [$so \rightarrow \neg so$] producendo anche un'infrazione del principio d'identità [$A \rightarrow A$: "dato A, A è A"; quindi non potrei dire che "dato A è non-A"].

Ma allora che saggio sarebbe mai colui che non è logico?

Infatti le cose non stanno come sembrano e, secondo Platone, saggio *non è chi permane incessantemente nella condizione di incertezza* (che ne farebbe un folle) ma è colui che procede verso il sapere, carico di desiderio, abbandonando la posizione di partenza, che era di ignoranza ("*Egli sta nel mezzo di sofia ed amathia*", è a metà della via, sta cercando). Grazie al *desiderio* l'aporia del sapere può essere tolta e superata in direzione euristica.

[D] Platone, nella parte conclusiva del *Simposio*, accosta la temperanza di Socrate all'irrequieta istintività di Alcibiade. Essi, per Platone, rappresentano due differenti modelli di desiderio: il primo è un desiderio che *si mette in gioco e che, interrogandosi, potenzia la ragione* per cogliere la verità delle cose; il secondo è invece un desiderio che non esce fuori da se stesso, condannandosi ad uno sterile velleitarismo.

3. Un'etica ed una metafisica musicali



Anselm Feuerbach, *Il simposio di Platone* (1869, Karlsruhe).

⁸ Aristotele, *Metafisica*, IV, 1005 b 22.

Dialogo filosofico (Socrate ed i convitati) ed ebbrezza istintiva (Alcibiade ed il suo corteo) misurano la loro reciproca distanza⁹.

Ma è poi una **distanza incolmabile?**

[E] L'**emotività**, per **Platone**, va **educata**. Alcibiade, che nel *Simposio* pronuncia il panegirico conclusivo a favore di Socrate, fa ingresso tra i convitati ubriaco, sorretto da una flautista¹⁰. L'ebbrezza e la musica accompagnano il suo discorso a tratti provocatorio ed ironico. In questo episodio si può notare con quanta sensibilità Platone accolga il *piacere* suscitato dalla *musica*¹¹. La musica, infatti, non viene certo trattata da Platone alla stregua di un espediente marginale al discorso filosofico. Essa può essere di grande utilità nel condurre un animo sfrenato a ricomporsi ed a procurarsi *piaceri stabili* in modo armonico ed equilibrato. C'è un *éthos* della musica.

Dámone, vissuto in Atene nel V secolo, è considerato da Platone il principale riferimento per la sua teoria della musica¹². Egli aveva promosso un'etica musicale frutto della convinzione che esiste un imprescindibile legame tra la musica e la dimensione educativa dell'uomo, la cui realizzazione consente di conferire alla condotta umana un ritmo armonioso tale da predisporla all'acquisizione di tutte le virtù¹³.

Così, per Platone, la formazione di un'anima equilibrata passa per l'influenza di una musica razionalizzata, che prevede l'esclusione dalla città di coloro che usano e fabbricano strumenti polifonici «capaci di produrre varie armonie», come le arpe dalle corde diseguali (i *trigoni* ed i *pettidi*) ed i flauti (gli *auloi*¹⁴), che richiamano il piacere e che impediscono il comportamento virtuoso e temperante. La polemica platonica ha di mira gli strumenti musicali che eccitano il virtuosismo dei musicisti, disponendoli ad esecuzioni troppo teatrali ed espressive, che, a giudizio del filosofo, destabilizzano l'anima degli ascoltatori. Di contro, ad educare l'anima dei custodi della città resteranno la lira, la cetra e la siringa dei pastori, strumenti sobri capaci di intonare armonie più semplici ma che suscitano coraggio (armonia dorica) e comportamenti pacifici (armonia frigia) «senza perdersi in ritmi variati nei metri e in cadenze complesse»¹⁵.

⁹ Anselm Feuerbach, (1829-1880) è un pittore tedesco dalla sensibilità neoromantica che riprende l'ingresso di Alcibiade tra i convitati (*Simposio* 212, c-d) incorniciando la scena con motivi neoclassici. La modesta casa del poeta Agátone assume un valore simbolico così elevato da essere rappresentato come l'atrio di un palazzo signorile. Sul lato destro della scena c'è un gruppo di persone sedute attorno ad un tavolo, attente a dialogare. Sull'altro lato, **non senza contrasto**, irrompe il dinamico e dionisiaco corteo condotto da Alcibiade. In mezzo si erge, inconfondibile ed in primo piano, la figura di Agátone incoronato d'alloro. È stato notato che il mondo reale esemplificato metaforicamente dal quadro di Feuerbach, non consiste tanto nella *fiesta dialogata* che Agátone celebra a casa sua in veste di vincitore della gara tra drammaturghi tenutasi alle Lenee del 416, ma piuttosto riguarda la *figura idealizzata dell'artista*, secondo le migliori intenzioni della poetica neo-romantica (per la nozione di "esemplificazione metaforica" cfr. N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, (1968), il Saggiatore, Milano 1998; in particolare vedi il commento della formula "espressione = esemplificazione metaforica" in P. Morini, *Transdisciplinarietà e paradigmi razionali*, in «Comunicazione Filosofica» n. 18, giugno 2007, pp. 106-108). Celebrando l'arte (perciò se stesso) e non la festa dialogata, il pittore tradisce le intenzioni di Platone e pone al centro del *Simposio* il poeta e non il filosofo (cfr. R. Brandt, *Filosofia nella pittura*, Bruno Mondadori, Milano 2000, pp. 382-385). Tuttavia permangono nel quadro i segni della presenza della filosofia attraverso le figure di Platone e di Socrate. Il primo, l'autore del dialogo, è raffigurato nascosto dal poeta Agátone, nel vano della porta che conduce all'esterno; il secondo si trova a destra seduto al tavolo, luogo della discussione, con Aristofane di fronte. Platone, raccolto e pensoso (è l'autore del dialogo ma è assente in esso), riflette su quanto accade. Così, pur nell'interpretazione romantica del dialogo platonico che Feuerbach ci propone, possiamo ancora pervenire alla comprensione del senso più autentico del testo: l'incontrollata sfrenatezza delle passioni, rappresentata dall'ebbrezza di Alcibiade, si contrappone alla paziente e dialogica ricerca di ciò che sta (*ístemi*) su (*epí*) senza bisogno d'altro, la verità (*epistémē*).

¹⁰ *Simposio*, 212e.

¹¹ Nel dialogo la capacità persuasiva dell'oratoria socratica è paragonata alla malia delle melodie del flautista Marsia (*Simposio*, 215b-216a), una figura leggendaria cui vengono fatte risalire le prime forme armoniche del flauto a due canne o *aulòs*, che tra i romani prenderà il nome di *tibia*.

¹² Cfr. *Láchetē*, 180d (Nicia dice di suo figlio che Socrate l'ha indirizzato da Dámone per studiare musica); *Repubblica* III, 400b; IV, 424c.

¹³ E. Moutsopoulos, *La musica nell'opera di Platone*, Vita e pensiero, Milano 2002; pp. 208-210.

¹⁴ Tuttavia il giudizio critico di Platone si stempera nelle *Leggi*, quando prende in considerazione la danze pirriche, danze militari (di origine religiosa) che sviluppavano armoniosamente i giovani preparandoli al combattimento. In questo caso l'uso del flauto viene riabilitato in quanto è capace di rendere scattante il ritmo del ballo con suoi suoni forti e chiari. (cfr. *Leggi* VII, 796c; 803e; 813e).

¹⁵ Cfr. *Repubblica*, III, 398c - 400a.



In una scena del film *Nativity* di Catherine Hardwicke (2006), che rappresenta il banchetto di Erode con i Magi (la cui visita ha una finalità sacra), vengono suonate la lyra e la cetra. Anche in epoca romana la lyra mantiene i manici (o “braccia”) fatti di corna di animali ed una piccola cassa armonica rivestita di pelle; la cetra, invece, ha i manici in legno ed una cassa armonica più grande.

Platone aveva derivato dai pitagorici una concezione metafisica del numero per la quale tutto doveva essere ricondotto ad esso, alla sua capacità di rappresentare la categoria della relazione, del rapporto necessario di tutte le cose tra loro¹⁶. Per quanto riguarda la sonorità delle cose, i sensi lasciati a se stessi non escono dalla confusa percezione dell’indeterminatezza delle cose, invece la legge dei numeri consente di determinare una precisa corrispondenza tra i rapporti numerici semplici e le consonanze sonore: una rigorosa conoscenza di questi rapporti, considerati *originari*, aveva permesso l’istituzione della scala musicale. Così la musica per Platone, quando imita e rappresenta adeguatamente la dinamicità del mondo reale attraverso rapporti sempre identici e regolari (sull’esempio della musica dorica e frigia), coglie *l’intimità dell’articolazione relazionale delle cose tra loro* e conduce alla loro stessa radice, all’ordine immutabile della perfezione, *là dove il divenire riesce a dire il sempre identico a sé*. Platone **prefigura la filosofia** attraverso il pitagorismo e la sua nozione di musica.

La musica e la filosofia sono legate al medesimo stato emotivo dell’anima, quello del **desiderio di verità e della sua comunicabilità**; difatti sembra proprio che musica e filosofia si incontrino nello svolgimento della comune funzione di *trasmissione dell’ispirazione*.

Il musicista, come il poeta, riceve passivamente la *bella verità* allo scopo di trasmetterla nuovamente così come gli è stata rivelata.

SOCRATE - «lone [...] questa che ti permette di *recitare bene Omero [Homérou eū légein]* non è una capacità artistica, ma è una forza divina a spingerti, come avviene nella pietra che Euripide chiamò Magnete e la gente chiama Eraclea. E infatti questa pietra non solo attrae gli stessi anelli di ferro, ma infonde agli anelli una forza tale che permette loro di esercitare a loro volta lo stesso potere esercitato dalla pietra, cioè di attrarre altri anelli, di modo che talvolta si forma una **fila** [*hormathòs*, da *hórmōs* = collana]¹⁷ assai lunga di anelli di ferro collegati l’uno con l’altro, ma per tutti questi la forza dipende dalla pietra [...] Così è la Musa stessa a rendere ispirati [i poeti] e attraverso questi ispirati si riunisce una catena di altri che hanno modo di provare lo stesso entusiasmo [...] non è per virtù artistica ma per **dono** divino che ciascuno ha imparato a comporre bene nel genere a cui la Musa lo ha indirizzato». (Platone, *Ione* 533e-534c)

Il filosofo, invece, risale attivamente la china del sapere attraverso la dialettica, fino all’iperuranio delle *idee*, con lo scopo, anche in questo caso, di *ispirarsi ad esse comunicando agli altri la verità*.

«Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o su un’altra superficie, ma il sole in se stesso, nella regione che gli è propria. [...] Dopo di che, **parlando del sole**, potrebbe già concludere che è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile,

¹⁶ La **conversione dello sguardo**, o **eidetica**, che Platone propone con il mito della caverna nel VII libro della *Repubblica*, riguarda anche la musica, che non è scienza in sé ma lo diventa nel momento in cui è considerata come *armonia*, con l’introduzione del *numero* (cfr. *Repubblica*, VII, 522c).

¹⁷ La pietra di cui parla Socrate sarebbe la calamita; il riferimento ad Euripide riguarda una tragedia che è andata perduta, dove egli chiamò così quella pietra perché pare che ne fosse ricca Magnesia, una città della Lidia; altri invece la chiamavano “eracleia” dall’omonima città della Caria in Asia Minore. Socrate propone quindi l’allegoria dell’*hormathòs* per evidenziare il *processo di trasmissione dell’ispirazione*.

e ad essere causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano». (Platone, *Repubblica* VII, 516 a-c)

Così il musicista ed il filosofo possiedono un certo grado di reciprocità in quanto i saperi che mettono in atto, la musica e la dialettica (che modernamente sarebbero dette “discipline”), in entrambi i casi conducono gradualmente al mondo delle idee grazie all'*amore per la bellezza*, fino alla comprensione del bello come un'*esperienza che ha valore in sé*.

«[La bellezza] in primo luogo è eterna, non nasce, non muore, non cresce e non diminuisce; e poi non è in parte bella e in parte brutta, né a volte bella e a volte no, né bella rispetto a qualcosa d'altro, né in un luogo bella e brutta in un altro, come se bella per alcuni e brutta per altri. E certo *il bello* [τὸ καλὸν] non apparirà come volto o come mani o come qualcosa d'altro a cui partecipa il corpo, e neppure come un discorso o una conoscenza, né come qualcosa che è in qualcosa d'altro – per esempio in un vivente o in terra o in cielo o in qualche altro luogo – ma *in se stesso e per se stesso, con se stesso, in un'unica eterna forma* [καθ'αυτὸ meth'autoū monoeidès aei ón = verso se stesso con se stesso (uniforme sempre essente) che è sempre uniforme]. Tutte le altre forme sono belle perché partecipano [metéchonta, da metéchéō=partecipare] di lui; ma mentre queste si generano e vengono meno, lui non cresce, né diminuisce, né subisce alcunché. E muovendo dalle cose di questo mondo [...] il modo giusto di procedere, da sé o guidati da altri, nelle cose d'amore è questo: iniziando dal bello di questo mondo e per giungere a quel bello, salire sempre, come per gradini, da uno a due e da due a tutti i corpi belli, e da questi belli alle belle occupazioni, e dalle belle occupazioni ai bei concetti, *che di null'altro son concetti se non del bello in se stesso*; e così raggiunto il termine, conoscere ciò che è bello in sé. È questo, mio caro Socrate, aggiunse la straniera di Mantinea (Diotima) **l'attimo della vita** [entaūtha toū bíou =(il qui ed ora) il momento della vita] di un uomo che contempi il bello in sé, che più di ogni altro è degno di essere vissuto.» (Platone, *Simposio* 211a-d)

Socrate nel *Fedro* narra il mito delle cicale, gli animali musicali che si generano dalla consunzione degli uomini che si sono dedicati anima e corpo al canto, perfezionando la prima ma dimenticandosi delle necessità del secondo. Esse acquistano così il ruolo di messaggeri presso le Muse. «Alla più anziana, Calliope, e a Urania che le vien dietro, le cicale menzionano quelli che *passano la vita a filosofare e che così onorano l'arte musica* propria di quelle, perché queste due, sopra tutte le altre Muse, *presiedono alle cose celesti* ed occupandosi dei discorsi divini ed umani emettono il canto più soave. Così abbiamo mille ragioni per discorrere, invece di starcene appisolati nel mezzogiorno»¹⁸. Dunque Platone rileva l'esistenza di una **stretta relazione tra la filosofia, la musica e la ricerca della verità**¹⁹, anche se, in questo rapporto, è la filosofia ad assumere il ruolo di guida e la musica la segue verso la verità. La soavità del canto delle cicale è ambivalente: o stimola all'assopimento o induce ad una maggiore lucidità ed al ragionamento (il linguaggio musicale è un linguaggio razionale). Nel dialogo prevale la seconda opzione: i ragionamenti di Fedro e di Socrate sono ascoltati dalle cicale (non viceversa) che poi li riferiranno agli dei. La relazione filosofia-musica ha una matrice umana ed una finalità “divina”.

Giovanni Reale ha di recente ricordato²⁰ l'alto valore di questo legame, che in Platone necessariamente rimanda alla sua *complessa valutazione sulla poesia*. Come è noto, nel libro decimo della *Repubblica*, Platone individua nei *poeti* i principali *nemici* da combattere per promuovere un nuovo contesto educativo nella città. I poeti tradizionali sarebbero colpevoli di produrre un'arte mimetica assai nociva per l'educazione dei cittadini. In particolare i custodi sarebbero facilmente disorientati dai modelli morali polivalenti e contraddittori, che rappresentano in modo ambiguo i personaggi di valore. Platone rileva così la strutturale impotenza delle opere poetiche, distanti tre volte dalla verità ideale, in quanto imitazioni di imitazioni: esse rappresentano i fenomeni che sono *già* le copie ontologiche delle vere essenze. A questa loro debolezza *teoretica* si aggiunge quella *morale*, dovuta al fatto che troppo spesso i poemi e le tragedie non operano le necessarie distinzioni sul *valore* delle azioni degli eroi e degli dèi, abituando così i cittadini ad ammettere tanto le loro gloriose imprese quanto i loro gravi e frequenti misfatti. Così la verità si confonde con l'opinione e, mescolata con questa, fatica a dare un chiaro segno di sé.

¹⁸ *Fedro*, 259d.

¹⁹ La visione della struttura musicale dell'universo nel racconto di Er; il mondo celeste delle idee eterne dove risuona l'armonia dei pianeti: «un'unica nota su un unico tono; e tutte otto le note creavano un'unica armonia» (*Repubblica* X, 617b).

²⁰ E. Moutsopoulos, *La musica nell'opera di Platone*, Vita e pensiero, Milano 2002; pp. 7-21.

Eppure Platone ritiene che la mimesi poetica possa anche avere una rilevanza positiva, persino decisiva, per l'educazione dei cittadini. Egli era ben consapevole dell'autorevolezza che la poesia godeva tra i greci e che questa fosse la fonte dell'apprendimento emotivo dei contenuti culturali della loro civiltà; essa era troppo importante per la loro identità e pertanto non intendeva abolirla ma riformarla e dotarla di una nuova vitalità, progettando una forma di *mýtos* che avvicinasse i cittadini al sistema di valori e di idee a cui approdano i filosofi dialettici con l'argomentazione.

Dunque la poesia va emendata ed «i poeti obbligati a comporre i loro racconti secondo principi»²¹ che inducono alla formazione di opinioni quanto più prossime alla verità. Certo, l'opinione espressa da un uomo dal «carattere saggio e tranquillo, sempre simile a se stesso, non è facile da imitare, né se lo si imita, agevole a comprendere, specialmente per la gente riunita ad una festa o per la folla raccolta in teatri»²², ma è proprio questo il compito ambizioso che Platone si propone di assumere, cioè di fare dei suoi dialoghi filosofici il nuovo modello di poesia, una filosofia poetica. Infatti così si esprime in un passo delle *Leggi*: «facendo riferimento ai discorsi tenuti dalle prime luci dell'alba fino a questo momento – discorsi che non mi sembrano affatto privi di una divina ispirazione – essi paiono avere un **andamento** per nulla diverso da quello **di una composizione poetica**»²³.

Ecco allora che diviene possibile l'attribuzione alla filosofia platonica di una qualità musicale e poetica (fermi restando i differenti statuti disciplinari) in cui *pathos* e *logos* sovente si incrociano e talvolta si associano sulla strada della ricerca della verità. Due brevi testimonianze storiche ci informano di quanto la vita stessa del filosofo sia stata nutrita di musica, ritmo ed armonia.

La prima è di Diogene Laerzio che ci riporta un racconto in cui Socrate ha sognato di tenere sulle ginocchia un piccolo cigno che, dopo poco, vola via cantando dolcemente. Al suo risveglio «si presentò a lui Platone, ed egli disse che quel piccolo cigno era proprio lui»²⁴, il *filosofo cantore della verità*.

La seconda è contenuta in un papiro trovato ad Ercolano, attribuito a Filodemo, che descrive le ultime ore del filosofo. Qui si legge che Platone, oramai febbricitante riceve in visita un cantante caldeo che, accompagnato da una flautista tracia, gli intona un canto curativo; il cantante però viene subito interrotto dal filosofo che gli contesta di avere incominciato il carme in modo errato, con un ritmo dattilico (˘˘˘). Accettato il rimprovero, il cantante si scusa in versi, che Platone questa volta apprezza per la loro armonia.

[A-E] In precedenza abbiamo preso in considerazione che all'origine di ogni procedimento logico e conoscitivo sta una motivazione, un desiderio di sapere, un impulso del soggetto a produrre un'istanza che chiede di essere risolta. Questo si ripropone anche ogni volta che ciò che sappiamo è insufficiente e dobbiamo cercare nuove strade, nuove soluzioni. Così avvertiamo l'insorgere di una tensione emotiva che ci accompagnerà nella ricerca e nei suoi nuovi approdi. Tuttavia, il complesso rapporto tra emozioni e cognizioni, pur contando sulle prospettive di chiarificazione poste in campo dalle seconde, resta per noi sempre problematico. Che non sia facile a risolversi risulta evidente anche leggendo le ultime pagine del *Simposio* di Platone, oppure osservando il quadro che Feuerbach ha dipinto a metà dell'Ottocento ispirandosi al dialogo. Sorge così uno stimolo alla riflessione. Socrate ed Alcibiade rappresentano, tanto nel dialogo quanto nella pittura più recente, il modello "vivente" della coppia categoriale *logos-pathos*. Ma per Platone il contrasto "logopatico" è apparente e trova una soluzione nell'atteggiamento di Socrate che, alla fine del dialogo, conduce (educa) le *passioni* verso una *ragione che le sa accogliere*, trasformando le intemperanze dell'ebbrezza introdotta dall'arrivo di Alcibiade in una festa dialogata che durerà fino all'alba.

Spesso ci si ricorda di Platone per la sua condanna della poesia nel libro decimo della *Repubblica*, dimenticandosi che altrove ne celebra le doti divine, ovvero la capacità di suscitare un entusiasmo tale in coloro che la fanno ed in coloro che ne fruiscono, da permettere loro di percepire, in quelle belle e proporzionali forme, un'immagine della verità. Ora, il nesso bene-bello-vero in Platone è tenuto insieme da una concezione metafisica del numero, di origine pitagorica, per la quale la matematica non è utilizzata solo per conferire un ordine quantitativo al mondo (correggendo così il carattere prevalentemente qualitativo della fisica a lui precedente), ma è piuttosto un metodo che rivela la natura teleologica del mondo: un tutto ordinato (*kósmos*) ad un fine (*idéa tou*

²¹ *Repubblica* II, 378d.

²² *Repubblica* X, 604e.

²³ *Leggi*, VII, 811e.

²⁴ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, III, 5.

agathōū = l'idea del bene, una norma assoluta in alcun modo oggettivabile²⁵).

Molto prima di Leibniz, ci troviamo così nel "migliore dei mondi possibili", in una realtà che è la realizzazione artificiale (demiurgica) di una possibilità (realtà degradabile o perfettibile) che è direttamente proporzionale alla sua capacità di riferirsi all'idea del bene. Tra gli uomini l'attività dei filosofi dialettici e l'operatività dei poeti e dei musicisti "bene" ispirati, convergono anch'esse nella produzione di una tensione partecipativa (metessi) all'armonia del tutto verso l'uno, inteso come bene, il supremo valore e la principale caratteristica **metafisica** dell'essere in generale, alla luce del quale diviene possibile la comunicazione della perfezione delle idee.

La musica, pertanto, segue la stessa strada della poesia e dev'essere accolta e condotta verso un'armonia formale ed un equilibrio ritmico tali da realizzare l'esperienza del bello, cioè l'esperienza sensibile di una bellezza che gradualmente può emanciparsi dalla sua materialità fino a diventare l'esperienza del bello in sé, che corrisponde alla manifestazione dell'idea di Bene.

Tuttavia, per Platone, le conoscenze non potranno mai essere acquisite e divulgate, le ispirazioni non potranno mai essere raccolte ed espresse, senza quel desiderio e quella intraprendenza che derivano dalla consapevolezza della nostra condizione di antropologica insufficienza. Abbiamo sempre bisogno d'altro: uno-diade-uno. Così il filosofo ha bisogno della musica, (di ispirarsi alla sua armonia, per poi ritrovarsi, come nel sogno di Socrate e nel racconto sulle ultime ore di Platone) ed il musicista ha bisogno della filosofia (cioè, secondo Platone, di una critica razionale della musica). Per Platone «la filosofia è la musica più grande»,²⁶ ma non è un'opera d'arte, essa non produce "opere" ma, ispirata dalla Musa, è «**l'esigenza di sapere [filo-sofia] accompagnata da ragionamenti**»²⁷.

4. Un orizzonte teoretico

«L'artefice volendo che tutte le cose fossero buone, e **per quanto era possibile**, nessuna cattiva, prese quanto c'era di visibile che non stava quieto ma si muoveva sregolatamente e disordinatamente, e lo ridusse dal disordine all'ordine giudicando questo migliore di quello [...] Il mondo che così era formato, essendo la più bella di tutte le cose che hanno avuto origine ed essendo l'artefice il più buono degli autori, è chiaro che l'artefice formò il mondo guardando il modello che è sempre allo stesso modo e il medesimo». (*Timeo*, 29a-e)

Il mondo per Platone è la possibilità che l'ordine strutturale delle cose, voluto dall'artefice, ha di contrapporsi alla sua disgregazione ed al suo annullamento. Il mondo non è necessario rispetto alla sua causa ed in esso non c'è nulla di certo se non nel riferimento alla sfera ideale dei valori, primo tra tutti il *bene*.

Con Aristotele invece, il piano dell'immanenza ed il piano della trascendenza rimarkano una differenza che esclude ogni partecipazione (Intelletto sempre in atto/mondo intelligibile); tuttavia, contro ogni forma di dualismo, il *kòsmos* resta uno, eterno²⁸ e limitato, però fondato su un principio metafisico trascendente ed intelligente, che ne è la sua 'ragion d'essere'.

«Il primo motore muove secondo un eterno movimento ed in un tempo infinito. Quindi è evidente che esso è indivisibile, privo di parti e non ha grandezza alcuna». (*Fisica*, 10, 267b 25).

«Se esistesse un principio motore ed efficiente, ma che non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti è possibile che ciò che ha potenza non passi all'atto. [...]. Non basta neppure che esso sia in atto, se la sua sostanza implica potenza: infatti in tal caso potrebbe non esserci un movimento eterno, perché è possibile che ciò che è in potenza non passi all'atto. È dunque necessario che vi sia *un principio, la cui sostanza sia l'atto stesso*. Pertanto è

²⁵ Il bene per Platone è una realtà superiore alle cose che non può essere descritta come oggetto, mentre invece possono essere descritti gli oggetti che ne assumono la qualità (è identificato con il sole che irradia le cose con la sua luce). Dall'idea del bene, infatti, «le cose giuste e le altre traggono la loro utilità ed il loro vantaggio» (*Repubblica* VI, 505a). Il bene, secondo il carattere formale attribuitogli da Platone, **non riguarda il dovere morale ma piuttosto l'utilità di chi agisce, pertanto esso è il termine finale di ogni nostra aspirazione, così che nessuno può perseguire volontariamente il proprio male**. L'idea del dovere morale è invece espressa dal binomio *kalòs-dikaíos*: «per le cose giuste (*dikaía*) e belle (*kalà*) chi ignora in che relazione siano con il bene, sarebbe un guardiano assai scarso» (*Rep.* VI, 506a). Il bene, infine, è «l'elemento che agli oggetti conosciuti conferisce la **verità** ed a chi conosce la facoltà di conoscere» (*Rep.* VI, 509a).

²⁶ *Fedone*, 61b.

²⁷ *Repubblica*, VII, 548b-c.

²⁸ Tuttavia è bene sottolineare la *differenza*: l'eternità del *mondo fisico* è inerente al suo perdurare indefinitamente nel tempo; l'eternità delle *sostanze soprasensibili ed immobili* riguarda invece la loro natura extratemporale, che non è misurabile secondo un ordine di successione (il tempo non esiste senza il mutamento).

anche necessario che queste sostanze²⁹ siano scevre di materia, perché devono essere eterne, se mai esiste qualcosa di eterno. Dunque devono essere atto» (*Metafisica*, XII, 6, 1071b 13-23).

«Per quanto concerne l'intelligenza [*noūs*] sorgono alcune difficoltà. [...] Infatti, se non pensasse nulla, non potrebbe essere cosa divina ma si troverebbe nella stessa condizione di chi dorme. E se pensa, ma questo suo pensare dipende da qualcosa di superiore a lei, ciò che costituisce la sua sostanza non sarà l'atto del pensare ma la potenza, e non potrà essere la sostanza più eccellente: dal *pensare* [*noeîn*] deriva infatti il suo pregio. Inoltre, sia nell'ipotesi che la sua sostanza sia l'atto dell'intendere, che cosa pensa? O pensa sé medesima, oppure qualcosa di diverso; e, se pensa qualcosa di diverso, o pensa sempre la medesima cosa, o qualcosa sempre diverso. Ma è o non è cosa ben differente il pensare ciò che è bello [*tò noeîn tò kalòn*] oppure una cosa qualsiasi? O non è assurdo che essa pensi certune cose? È pertanto evidente che *essa pensa ciò che è più divino* e più degno di onore e che l'oggetto del suo pensare non muta: il mutamento infatti è sempre verso il peggio, e questo mutamento costituisce pur sempre una forma di movimento. [...] L'intelligenza divina [...] pensa se stessa e il suo pensiero è pensiero di pensiero [*noēsis noeōs*» (*Metafisica*, XII, 9, 1074b 15-35)

«Tutte le cose sono in certo modo ordinate insieme, ma non tutte allo stesso modo; pesci, volatili e piante; e l'ordinamento non ha luogo in modo che una cosa non abbia alcun rapporto con l'altra, ma in modo che ci sia alquanto di comune. Tutte le cose sono infatti coordinate ad un fine unico. [...] **tutte le cose necessariamente tendono a distinguersi**; per altri aspetti invece avviene che tutte tendano all'intero [*hólon*] (*Metafisica* XII, 10, 1075a 15-25)».

Come l'essere del mondo si differenzia in molteplici aspetti, così anche la scienza che lo studia si articola in una pluralità di ambiti specifici. Mentre per Platone l'attività del filosofo prevede l'assunzione della stretta correlazione tra la ricerca teorica e la vita pratica, invece per Aristotele, la specificità propria della filosofia riguarda la *teoresi*, una ricerca rigorosamente scientifica rivolta alla definizione del proprio oggetto, la realtà dell'essere.

Così alla filosofia, la prima delle scienze teoretiche³⁰, viene assegnato il compito di studiare, giustificare e definire sia l'eternità e la trascendenza dell'essere (teologia), sia l'essere considerato nella sua massima ed universale concretezza, e cioè la sostanza (*ousía*), l'essere che necessariamente inerisce a ciascuna cosa, la sua struttura permanente.

La considerazione che l'essere valga per se stesso e non solo in virtù del suo essere 'il bene', è il maggiore motivo di distinzione con la filosofia di Platone.

L'orientamento teleologico dell'essere, per Aristotele, è nella natura dell'essere stesso.

Le idee platoniche appaiono ad Aristotele inservibili, in quanto l'ammissione della loro realtà accanto alle cose sensibili produce solo un'artificiosa moltiplicazione degli oggetti reali³¹; se, per esempio, intendiamo giustificare le relazioni tra le idee e le gli esseri del mondo sensibile, dice Aristotele, dovremmo postulare l'esistenza di ulteriori idee, così accadrebbe che accanto ad un uomo particolare ed all'idea di uomo ne dovrebbe sorgere una terza alla quale entrambi partecipano (qui, Aristotele cita l'argomento del terzo uomo) e ciò necessariamente si

²⁹ Il Primo mobile o Cielo delle stelle fisse, che muovendosi produce l'alternarsi di giorno e notte, è mosso dal Primo motore immobile. Ma non solo il cielo delle stelle fisse si muove, si muovono anche i pianeti, che pure sono eterni. Per giustificare il loro movimento, Aristotele postula l'esistenza di 55 sfere celesti, che prima Eudosso aveva indicato in 26 (tre per la luna, tre per il sole e quattro per ciascuno dei cinque pianeti) e che Callippo (discepolo di Eudosso e contemporaneo di Aristotele) aveva aumentato a 33. Non possono esistere altri movimenti celesti se non quelli prodotti dal movimento degli astri e non possono esistere, per Aristotele, sostanze soprasensibili che non producano movimento; se le sfere celesti sono 55, allora altrettante saranno le sostanze soprasensibili motrici. La molteplicità dei movimenti e dei motori è tenuta insieme dalla considerazione che il cosmo è uno, finito e mosso all'origine dal Primo motore.

³⁰ La fisica e la matematica sono le scienze teoretiche che si occupano di due differenti modi del essere della realtà: la prima si occupa dello studio della sostanza che non è separata dalla materia e dal movimento, la seconda studia invece quel particolare aspetto della sostanza che è la quantità e lo studia solo nel pensiero, cioè con oggetti (i numeri) che non hanno a che fare né con la materia né con il movimento. Ma se esistono oggetti che sono sostanze ed al contempo sono separati dalla materia e dal movimento, lo studio di questi dovrà essere svolto da una scienza teoretica differente ed insieme superiore alle prime due. La "filosofia prima" (o metafisica) è la scienza teoretica la cui ammissione è subordinata alla dimostrazione dell'esistenza delle sostanze intelligibili. La natura divina dell'oggetto di cui si occupa fa di questa scienza una teologia.

³¹ *Metafisica* I, 9, 990b 1.

ripeterebbe all'infinito³². Ulteriori difficoltà sorgono se consideriamo il rapporto tra una cosa e l'idea corrispondente come se fosse una relazione causale³³.

Questa considerazione, riferisce Aristotele, è tipica dei platonici³⁴ che confondono la nozione di *metessi* con quella di causalità, per cui la disposizione degli enti ad esistere dipenderebbe dal grado di partecipazione alla loro specifica essenza formale, alla loro relazione con la propria realtà ideale. Ma questa spiegazione, obietta Aristotele, elude il problema dell'attività dell'ente: come può da un'idea derivare una cosa concreta senza l'intervento di qualcosa che ne crea le condizioni? C'è dunque un *principio attivo (enérgeia) immanente* alla cosa stessa, esso è la vera *causa* della sua esistenza naturale e determina ogni sua possibile (*dýnamis*) azione e movimento³⁵. Così, per giustificare il rapporto reale tra l'essere ed il divenire, è superfluo ricorrere all'"idea di una cosa", bensì è necessario ammettere la presenza di una *forma immanente* alla *materialità* di ogni cosa, che singolarmente si viene costituendo come un ente individuale concreto (*synolon*)³⁶, una sostanza orientata al suo proprio divenire. Di alcune sostanze (il mondo terreno abitato dagli esseri viventi, uomini, animali, piante ecc.) l'uomo fa dapprima esperienza attraverso la propria percezione sensoriale e di queste riscontra la corruttibilità, di altre invece ne osserva la stabile permanenza (i corpi celesti), di altre ancora con l'intelletto ne comprende il fondamento immutabile (il primo motore dei cieli, l'intelligenza divina). Pertanto la *Fisica* consiste nella scienza teoretica che si occupa dello studio dei primi due tipi di sostanze, mentre la *Filosofia prima* è la scienza teoretica più raffinata che si occupa della sostanza "divina".

La filosofia, come scienza che studia l'essere in generale (che nel Settecento prenderà il nome di "ontologia") e che usa il metodo dimostrativo (apossisi) nel ragionamento e nel giudizio, subordina a sé le altre scienze e le coordina entro i propri presupposti³⁷, garantendo ad ognuna un proprio ambito di ricerca. Sotto l'aspetto logico essa applica il principio di non contraddizione, che determina il significato fondamentale dell'essere dotandolo di stabilità e *necessità*, le condizioni per ogni pensiero *vero*. Sotto l'aspetto teologico invece essa si occupa degli oggetti dotati di maggiore perfezione, le sostanze prime, trascendenti ed immobili, lo studio delle quali conduce alla spiegazione di tutte quante le cose, creando la condizione per l'*universalità del sapere*. Dunque, come in Platone così anche in Aristotele, la verità ed l'universalità del sapere sono le prerogative della filosofia; ma in Aristotele queste fondano un sistema delle scienze.

Se al fondamento teoretico dell'essere si giunge, per Aristotele, con lo studio dell'essere stesso, invece al fondamento morale si perviene con l'osservazione, l'analisi, il giudizio e la scelta intorno alle azioni umane (*praxis*), comprendendo tra queste sia quelle che riguardano la vita personale di un uomo (etica o condotta morale), sia quelle che, nel loro insieme, costituiscono la vita comunitaria (scienza politica) degli uomini.

Coerentemente con i propri presupposti enciclopedici di ripartizione delle scienze, Aristotele dà alla dottrina morale un compito specifico: essere la guida della condotta umana. La *felicità* è il fine di ogni attività umana, sia essa arte, o scienza, o la semplice scelta di agire per uno scopo che giudichiamo buono e *desiderabile*, per cui il bene diventa ciò verso cui ognuno tende naturalmente. Vi sono finalità desiderabili che sono tali perché prevedono ulteriori finalità, come la salute che si persegue in vista di una vita soddisfacente. Ma c'è anche una finalità che noi perseguiamo *per se stessa*, ovvero la *felicità*, che una volta soddisfatta non necessita d'altro. E questo è il *bene supremo*, il termine conclusivo ed esaustivo della nostra ricerca, in assenza del quale «la nostra tendenza sarebbe vuota ed inutile»³⁸. Così la scienza che per prima deve occuparsene è *scienza politica*, «la più architettonica delle scienze», cui spetta il compito di orientare *ognuno* su quali saperi apprendere in vista della realizzazione di una *comunità felice*. La realizzazione di una vita felice è quindi una responsabilità che coinvolge sia le scelte personali sia le scelte che coinvolgono le altre persone della comunità: ognuno è felice quando determina il bene con le proprie azioni in un contesto comune, in altre parole, quando assolve con perfezione o efficacia la propria funzione. Inoltre, dato che la funzione propria dell'uomo consiste nell'essere dotato di *ragione*, sarà seguendo le indicazioni di questa che potrà realizzare una vita felice.

³² *Metafisica* I, 9, 990b 17.

³³ *Metafisica* I, 9, 991b 1.

³⁴ Aristotele si riferisce a quanto detto in *Fedone* 97c e 101c.

³⁵ Azione e movimento costituiscono lo specifico oggetto di studio della scienza *fisica*.

³⁶ *Metafisica*, VII, 11, 1037a 20- 1037b.

³⁷ La divisione delle scienze operata da Aristotele, rispetto alla quale la metafisica o *proté philosophía* ha la preminenza sulle altre, differenzia il sapere discorsivo in tre tipologie: scienze poetiche, pratiche e teoretiche (*Metafisica* VI, 1).

³⁸ *Etica Nicomachea*, I, 2, 1094a 22. Va ricordato che Aristotele propende per la **teoria soggettivistica del bene** (espressa spesso nell'*Etica Nicomachea*) che definisce il bene come ciò che si desidera perché piace, ma la mescola con la teoria **oggettivistica** del bene (espressa soprattutto da Platone e dal platonismo) che invece lo definisce, inversamente, come l'essere desiderato in quanto modello di perfezione.

Se il fine delle azioni è ad esse immanente (il piacere di fare e la felicità di realizzare), la stessa cosa non può dirsi dei *mezzi*; infatti la scelta di questi ultimi dipende esclusivamente dal libero esercizio della ragione. La saggezza (*phrónēsis*) è appunto la buona disposizione della ragione all'esercizio ed allo sviluppo della capacità (*héxis*) di scegliere la misura giusta (giudicare *katá tòn orthón lógon*) ed adeguata alla nostra condotta, evitando gli eccessi ed i difetti verso cui gli impulsi sensibili ci sospingono. Si tratta dell'assunzione di una virtù intellettuale, la saggezza, dal cui giudizio dipende l'esercizio delle virtù del carattere, per ognuna delle quali vengono identificati due vizi corrispondenti. Così diventiamo saggi tanto nella teoria (giudichiamo virtuoso il coraggio rispetto alla temerarietà ed alla vigliaccheria) quanto nella pratica (diventiamo coraggiosi compiendo azioni coraggiose) come risultato di un'istruzione *sistematica*.

Nella trattazione dell'etica, accanto alla virtù morale, che coinvolge la parte dell'anima rivolta alle passioni (anima appetitiva), Aristotele pone la *virtù intellettuale o dianoetica*, che riguarda l'esercizio stesso della ragione (anima intellettuale). Essa comprende: la scienza (*apódeixis*, la dimostrazione, che ha per oggetto il necessario e l'immutabile), l'arte (*téchnē*, la produzione), la saggezza (*phrónēsis*, il giudizio deliberativo sui mezzi con cui condurre le azioni), l'intelligenza (*noūs*, l'intuizione dei principi scientifici e la deduzione da essi) e la sapienza (*sofia*, il giudizio sui principi stessi delle scienze).

Da questa ripartizione delle facoltà si deduce che per Aristotele, differentemente da Platone, le finalità della conoscenza scientifica e del giudizio morale non coincidono: il giudizio morale è tanto più veritiero quanto più è particolare, al contrario la scienza si occupa dell'universale «infatti se si chiamasse sapienza quella che riguarda il nostro utile, vi sarebbero molte sapienze». Talete ed Anassagora, ricorda Aristotele, erano scienziati «sapienti, ma non saggi giacché si vede che non conoscono ciò che giova a loro stessi, mentre si dice che conoscono cose eccezionali, meravigliose, difficili e sovraumane»³⁹

Così la dottrina morale, relegata al proprio ambito specifico, delibera solo sull'utilità delle azioni e non sulla base di valori assoluti; pertanto non può esercitare un giudizio discriminante sulla musica e sulla poesia, come invece avveniva in Platone.

La rappresentazione che l'arte fa della realtà, per Aristotele, non è il pericoloso risultato di un'operazione tecnica che destabilizza l'anima e l'allontana dalla verità, ma è, invece, il frutto prezioso dell'esercizio di una virtù intellettuale che può mostrare l'origine sensibile della verità.

Nella *Poetica* Aristotele osserva che gli uomini, prima di imparare a conoscere la realtà, la imparano (*manthánein*) ad imitare «il più realisticamente possibile» e ciò avviene prima di tutto perché questo è un loro «istinto naturale» (è proprio della loro *phýsis*), poi perché nel farlo essi provano un diletto (*ēdoné*) particolare: quello di trarre conclusioni (*sylogízesthai*) su ciò che un'immagine rappresenta «come se, per esempio [davanti a un ritratto, uno esclamasse:] Si è proprio lui!». ⁴⁰ Queste considerazioni rimandano direttamente al nesso "arte-tecnica-natura" secondo cui la poesia non si distingue dalle altre attività produttive strutturate razionalmente (pittura, musica, architettura, medicina, strategia militare, ecc.) se non per il fine specifico delle proprie produzioni. Di queste, il *racconto tragico* rappresenta il culmine evolutivo.

³⁹ *Etica Nicomachea*, VI, 7, 1141b 4-15.

⁴⁰ *Poetica* 4, 1448b 8-17.



Dire che l'*arte* imita la *natura* con la sua *tecnica*, significa anche stabilire un rapporto tra l'orientamento teleologico immanente ai processi di generazione degli organismi naturali e lo scopo delle produzioni artificiali. Anche queste ultime, essendo **orientate ad un fine, ad una loro forma compiuta**, hanno una certa relazione con il bene. La premessa con cui apre l'*Etica Nicomachea* riguarda proprio la considerazione che **tutte le arti mirano a qualche bene**.

Pertanto la musica non è giudicata da Aristotele secondo la rigida assiologia platonica, ma per la ricchezza delle sue possibilità espressive e per l'utilizzo delle più svariate combinazioni di suoni; perciò, proprio a partire da Aristotele essa può essere considerata un'**esperienza estetica**. Inoltre, come alla tragedia, così anche alla musica viene riconosciuta la precisa funzione di **purificare le emozioni** del pubblico⁴¹. Questo avviene presentando le emozioni in un contesto ordinato da suoni⁴² che le rende accessibili e le esalta nella loro più pura sostanzialità.

La musica, nella purezza delle emozioni che una buona esecuzione riesce a suscitare, resta collocata tra le capacità pratiche ed espressive dell'uomo e della sua sensibilità, perciò Aristotele mostra uno scarso interesse per le esperienze mistico-religiose di "musica interiore" e di "musica cosmica", di cui i pitagorici e Platone si sono fatti promotori⁴³.

Aristotele si interessa del Cosmo solo dal punto di vista fisico e metafisico ed in *Del Cielo* egli giudica assurde le teorie riguardanti il suono emesso dal movimento dei pianeti⁴⁴. I fenomeni fisici possono essere conosciuti solo indagandone *le cause ed i principi*, avviando quella "**scoperta dei perché**" che solo il sapere scientifico-teoretico (sofia) realizza nel *superamento della mera constatazione empirica*, non solo nei fenomeni singoli ma anche nella *totalità* di essi, nel loro stare insieme in un'unica struttura permanente, come *cosmo*.

L'importanza di questa operazione *razionale* è anche rimarcata dal coinvolgimento *emotivo* che l'accompagna: prima con *lo stupore e la meraviglia di osservare le cose così come stanno*, poi con il desiderio di conoscerne il *perché*, infine con l'assunzione del vero, il contrario del quale desterebbe nuovamente meraviglia. Dunque, la capacità di stupirsi di fronte all'ignoto è lo stato d'animo che ogni ricercatore del vero reca con sé, che gli permette di recidere il legame con l'ignoranza e di seguire quel percorso di conoscenza che è anche un esercizio di libertà.

«Cosicché se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso con cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando c'era tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza ed al benessere, allora si cominciò a ricercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi la ricerchiamo per alcun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che come diciamo uomo *libero colui che è fine a se stesso e non asservito ad altri*, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo *libera*: essa sola, infatti, è fine a se stessa. [...] D'altra parte il possesso di questa scienza deve porci in uno stato d'animo *contrario* rispetto a quello in cui eravamo all'inizio delle ricerche. Infatti, come abbiamo detto, tutti cominciamo dal meravigliarci che le cose stiano in un determinato modo: così ad esempio di fronte alle marionette che si muovono da sé nelle rappresentazioni o di fronte alle rivoluzioni del sole o alla incommensurabilità della diagonale al lato: infatti, a tutti coloro che non hanno ancora conosciuto la causa, fa meraviglia che fra l'una e l'altro non vi sia una unità minima di misura comune. Invece bisogna pervenire allo stato d'animo contrario, il quale è anche il *migliore*, secondo quanto dice il proverbio. E così avviene, appunto, per restare agli esempi fatti, una volta che si ha imparato: *di nulla un*

⁴¹ *Politica*, VIII, 7, 1342a 1-15.

⁴² Nella tragedia l'ordine del discorso è rappresentato dal racconto o *mýthos*. La musica non è una *téchnē* in senso proprio, in quanto non produce qualcosa di esterno, qualcosa di oggettivo. Essa esprime se stessa, va praticata **per se stessa ed in quanto produce piacere, sollievo e serenità**.

⁴³ Platone, *Repubblica*, X, 617b-c; *Fedro*, 259d.

⁴⁴ Aristotele, *Del cielo*, 9, 290b 15-291a 5.

geometra si meraviglierebbe di più che se la diagonale fosse commensurabile al lato.» (Metafisica I, 982b 20-983a 20)

Tanti tipi di fenomeni suscitano la meraviglia in chi li osserva, così accade di meravigliarsi di fronte agli artifici messi in scena da una rappresentazione teatrale, di fronte ad uno spettacolo naturale, di fronte ad una contraddizione del discorso. Ma è solo attraverso il superamento di quest'ultima che approdiamo alla verità e cioè alla ragione per cui le cose stanno necessariamente così e non in altro modo.

Così risulterebbe assai strano, per chi conosce il teorema di Pitagora, se la diagonale ed il lato di un quadrato avessero un sottomultiplo comune.

Pitagora aveva dimostrato che in ogni triangolo rettangolo il quadrato avente per lato l'ipotenusa è *equivalente* (due poligoni aventi la stessa *estensione*⁴⁵ si dicono equivalenti) alla somma dei quadrati aventi per lati i cateti. Da ciò consegue che, evidentemente, le aree dei quadrati sono *commensurabili*⁴⁶, ma non lo sono il lato con la diagonale.

Infatti se proviamo ad ipotizzare che un quadrato di diagonale d ed il lato l misurabile con 1 siano tra loro commensurabili, per il teorema di Pitagora avremo $d^2 = 1^2 + 1^2 = 1 + 1 = 2$ e quindi $d = \sqrt{2}$.

Possiamo anche a ragionare *per assurdo* e dire che se la diagonale d ed il lato l fossero commensurabili, esisterebbe una frazione irriducibile (dove numeratore e denominatore sono primi tra loro) m/n tale che $d = m/n \times l$;

elevando al quadrato i due membri si avrebbe:

$$[1] d^2 = m^2/n^2 \times l^2;$$

se applichiamo il teorema di Pitagora al triangolo rettangolo che ha per cateti due lati del quadrato e per ipotenusa la diagonale del medesimo quadrato, si ricava:

$$[2] d^2 = 2 \times l^2;$$

confrontando [1] con [2] risulterebbe: $m^2/n^2 = 2$; il che sarebbe assurdo in quanto:

- a) d non può contenere l un numero intero di volte
- b) la frazione m/n è irriducibile, dunque anche il suo quadrato m^2/n^2 lo è e non può essere eguale al numero intero 2

Si deve allora concludere che la diagonale ed il lato del quadrato sono incommensurabili:

$$c) d > l \text{ e } d < 2l \text{ }^{47}$$

L'irrazionalità del rapporto tra la diagonale ed il lato del quadrato non destava oramai alcun stupore agli studiosi di geometria contemporanei di Aristotele, mentre circa due secoli prima la sua scoperta aveva suscitato la crisi del modello metafisico su cui si fondava l'aritmetica dei pitagorici. Questi ultimi infatti ebbero la *dimostrazione* che il mondo non era più rapportabile (razionalmente) alla loro concezione del numero, perciò gli studi successivi si orientarono verso un'interpretazione geometrica dei problemi su cui l'aritmetica era entrata in crisi. Ancora una volta, nella storia della scienza, un **problema che desta ammirazione e stupore suscita interesse** e lo studio che ne deriva dischiude ai più capaci un **nuovo orizzonte teoretico**.

Del resto già Platone nel *Teeteto* aveva indicato quanto fosse relativo il problema dell'irrazionalità della diagonale rispetto al lato dello stesso quadrato.

⁴⁵ Due poligoni possono avere uguale estensione ma non essere uguali. L'estensione di un piano è data dalla quantità misurabile della sua superficie, così un piano quadrato ed uno esagonale possono avere la stessa estensione ma non hanno la stessa forma. Due poligoni si dicono uguali se hanno la stessa estensione e la stessa forma, cioè quando sono sovrapponibili. Invece due poligoni che possiedono la medesima estensione *ma non la medesima forma* si dicono equiestesi o equivalenti.

⁴⁶ Due grandezze si dicono commensurabili quando ammettono un comune sottomultiplo, cioè $A = m/n$ B. Espresso in termini numerici: $20 = 4/6 \times 30$; oppure $B = n/m$ A da cui $30 = 6/4 \times 20$. Infatti $5 = 1/4 \times 20$; come anche $5 = 1/6 \times 30$.

Cioè C (comune sottomultiplo) = $1/m \times A$; ma anche $C = 1/n \times B$.

⁴⁷ Per i pitagorici la scoperta della $\sqrt{2}$ [1,4142] e dei numeri irrazionali fu talmente sconcertante che si rifiutarono di accettarla. Una leggenda riportata da Proclo sembra attribuire al pitagorico Ippaso da Metaponto la scoperta (costatagli la morte per annegamento) che il rapporto tra l'ipotenusa ed uno dei due cateti del triangolo rettangolo conduce ad un valore numerico non riconducibile al rapporto tra due numeri interi.

Teeteto, onorato da Platone nel celebre dialogo che reca il suo nome, illustre matematico di scuola pitagorica ed allievo di Teodoro di Cirene, viene ricordato dagli storici per avere introdotto in stereometria lo studio di due solidi regolari, l'ottaedro e l'icosaedro, che si aggiunsero agli altri tre già noti, il tetraedro, l'esaedro o cubo ed il dodecaedro, andando così a formare quei cinque solidi regolari che la tradizione chiama "figure platoniche".

Nella narrazione platonica, il dialogo viene letto da Euclide a Terpsione; qui conversano tra loro Socrate, Teodoro e Teeteto. Quest'ultimo, presentato a Socrate da Teodoro⁴⁸, espone ciò che Teodoro aveva dimostrato tempo prima ai suoi allievi, cioè l'irrazionalità delle radici quadrate di 3, 5 «andando avanti ad esaminarle ad una ad una fino a quella di 17»⁴⁹. In seguito Teeteto e i suoi compagni di studio, incuriositi dalle conclusioni del maestro, si spinsero oltre a queste, fino a portare a soluzione il problema rapportando gli irrazionali al quadrato unitario⁵¹ e dimostrando così la loro commensurabilità. Infatti tutte le grandezze irrazionali considerate, da $\sqrt{3}$ alla $\sqrt{17}$, se sono elevate al quadrato, risultano essere numeri interi e, come tali, hanno 1 per sottomultiplo.

Dal problema alla soluzione, si conclude il ragionamento in cui *Teeteto* mostra il suo *màthema*. La soluzione appaga l'uomo di scienza; l'attività razionale, stringente, la logica con cui i ragionamenti hanno sgombrato il campo da ogni dubbio, perplessità ed incertezza, segnano il momento della dimostrazione e dell'assunzione di questa verità.

Tuttavia, per Platone, manca qualcosa che non è di poco conto.

Una verità "data", sembra ottundere il tipico timbro euristico dell'epistemologia platonica. La filosofia, ovvero la scienza per Platone, non nutre ambizioni parziali e la presenza di una determinata verità (una semplice idea matematica)⁵², concluso il movimento del suo accoglimento, richiede uno sforzo ulteriore. Di fronte al mondo dei fenomeni e delle verità parziali, serve sapersi muovere di nuovo fino a raggiungere il dominio ontologico della verità che mostra l'essere saldamente avvinto alla propria identità: "l'essere è e non può non essere". Allora il legame che stringe tra loro la scienza e la verità prevede l'individuazione del momento e del luogo in cui ciò si compie, che non può essere rappresentato dal tribunale «o altri luoghi del genere», dove gli oratori argomentano le proprie tesi osservando contemporaneamente «l'acqua che scorre giù nella clessidra». Al contrario, il procedimento attraverso cui i filosofi intendono «cogliere ciò che in realtà è»⁵³, si protrae per tutto il tempo necessario affinché si costituisca un ragionamento ben consolidato, garante della stabilità oggettiva della verità.

Ma dove, **in che luogo, può apparire la stabilità dell'essere?** Proprio nella correttezza del discorso.

C'è un criterio di verità che l'anima stabilisce interrogando se stessa e dialogando con le altre anime, un movimento soggettivo del conoscere che trova un'attuazione oggettiva nella scienza e nel mostrarsi dell'essenza come garanzia di verità. Nel *Teeteto*, però, l'esito della ricerca resta in sospeso e, come se si trattasse di un dialogo 'socratico', conclude senza una risposta. Certo, Platone si propone di definire il concetto di scienza come conoscenza vera (*epistémē*), ma lo fa senza ricorrere alla teoria delle idee (*Repubblica*), senza riferirsi all'*anamnesi* dell'essere nel suo "essere-stato" del ricordo (*Menone*), senza ricostruire il riscatto dell'anima caduta attraverso il ritorno alla verità contemplata (*Fedro*). Così la scienza viene definendosi gradualmente **in negativo**, attraverso la confutazione delle tesi avverse, quelle degli eleati e dei sofisti, e ciò che resta non è un nome ma un metodo. Il **metodo dialogico-confutativo**.

⁴⁸ cfr. *Teeteto*, 144d.

⁴⁹ *Teeteto* 147d 5. Si tratta della costituzione dei quadrati di area 3, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15 e 17.

⁵¹ Di area 1.

⁵² In Platone la scienza, ovvero la filosofia *dialettica*, si occupa di idee-valori (cfr. *Repubblica*, VII, 531d) e del metodo dicotomico di unificazione e di divisione delle idee (cfr. *Sofista*, 253d-e); la matematica invece si occupa di idee-matematiche e si acquisisce tramite la *diánoia*, la conoscenza discorsiva che si sviluppa attraverso argomentazioni volte ad individuare alcune premesse, da cui dedurre, con successivi passaggi, le necessarie conclusioni. La *diánoia* per Platone è una scienza inferiore alla filosofia. Non è dello stesso avviso Aristotele che la considera scienza a tutti gli effetti, in quanto è una forma di conoscenza che procede cercando le cause e i principi delle cose: «Ci sono cause, principi ed elementi anche degli oggetti matematici e, in generale, ogni scienza che si fonda sul ragionamento e che in qualche misura fa uso del ragionamento, tratta di cause e principi più o meno esatti.» (*Metafisica* VI, 1, 1025b 5). Nel Libro VI dell'*Etica nicomachea*, le virtù dianoetiche si distinguono da quelle etiche perché riguardano l'intelletto, mentre le virtù etiche sono in rapporto con la sensibilità. Invece entrambi gli autori condividono il primato dell'*intelligenza noetica o intuitiva* su ogni altra attività conoscitiva. Per Platone tale primato si esplica nell'intuizione delle essenze al termine del procedimento dialettico; per Aristotele si tratta di intuire la verità evidente dei principi logici (identità e non contraddizione) e di accedere per intuizione "pre-apodittica" alle premesse "indimostrabili" della dimostrazione (apodissi).

⁵³ *Teeteto*, 172d-e.

Al *Sofista*, il dialogo successivo, spetta il compito di ricostruire in chiave dialettica⁵⁴ il discorso sulla verità e di superare definitivamente le tesi di Parmenide indicandone l'errore: il non-essere non è il nulla ma è la diversità delle qualità dell'essere. Il mondo delle idee prende contatto con il mondo dei fenomeni e ne salva l'esistenza.

Non poteva che essere così, sono i fenomeni che destano lo stupore e la meraviglia, che inducono a formulare le domande necessarie affinché la verità su di loro si mostri a chi ha l'indole per riceverla e a chi possiede la capacità metodologica di dimostrarla:

TEETETO- «Per gli déi, Socrate! Sono straordinariamente meravigliato dalla natura di tutto ciò, tanto che, a volte, esaminandolo a fondo mi vengono le vertigini.»

SOCRATE- «Pare davvero che Teodoro non abbia espresso un giudizio sbagliato sulla tua indole: ciò che provi – la meraviglia [*tò thaumázēin*]- è un sentimento assolutamente tipico del filosofo. La filosofia non ha altra origine che questa e, a quanto pare, chi ha definito Iride⁵⁵ figlia di Taumante non ha tracciato una cattiva genealogia. (Teeteto , 155d)

5. Conclusione

5.1 - Il desiderio di conoscere

L'ultimo brano di Platone, proprio come il brano tratto dal libro I della *Metafisica* di Aristotele⁵⁶, ci parla ancora del sentimento, dell'emozione dello stupirsi di fronte all'inspiegabile, al paradossale manifestarsi di una difficoltà, o ad un fenomeno che lascia stupefatti, ammutoliti, ma che al contempo spinge a infrangere quel silenzio emotivo ed a **desiderare** di trovare le parole giuste per rispondere ad un primo "perché". Entrambi gli autori mostrano la radice passionale della ricerca filosofica, un sigillo che ne contraddistingue l'origine e che ne segna la tipicità. Tuttavia, il carattere "patetico" di quel primo momento, che genera il desiderio di conoscere, avvicina l'esperienza del pensiero del filosofo, o del ricercatore scientifico, a quella dell'uomo comune, indicandone una medesima genealogia terrena, sensoriale, "estetica".

Conoscere significa *in primis* essere sensibili alla forma delle cose. Più propriamente, gli oggetti che attirano l'attenzione e suscitano l'interesse dell'uomo di scienza, del filosofo, sono i fenomeni più problematici e le **forme** più complesse.

Il percorso tematico sulla "meraviglia", ha inteso problematizzare questa nozione intendendola come la premessa anti-intellettualistica ed anti-dogmatica del pensiero metafisico classico greco, di cui Platone ed Aristotele sono i più noti esponenti. Mettendo a tema il problema, sono emerse le differenti posizioni dei due autori in filosofia morale, estetica, filosofia teoretica e gnoseologia.

In questo contesto si è potuto rilevare che la filosofia, sia in Platone che in Aristotele, raggiunge la sua massima espressione nella conoscenza intellettuale, noetica; ma altrettanto si è visto che ciò avviene, in coloro che la raggiungono, solo alla fine di un complesso percorso educativo e di apprendimento, che esordisce attraverso l'attività sensoriale e percettiva, e tramite questa viene gradualmente sviluppato, seppure in modi diversi per ciascuno dei due autori. Escluderla e non riceverne l'apporto, è uno dei fattori che può far incorrere nel dogmatismo o nell'intellettualismo. La mancanza dell'aver coscienza della propria sensibilità, direbbe Hegel⁵⁷, farebbe dell'intelletto una facoltà impotente a concepire alcunché di concreto. D'altra parte, il pregiudizio assoluto nei confronti dell'esperienza sensibile e l'assunzione di un principio razionale assiomatico a garanzia di verità, apre la strada ad un pensiero indisponibile alla critica, alla verifica, al rifiuto, che sfocia nella ragione dogmatica. La meraviglia non può essere risolutiva ma è un primo buon **antidoto al dogmatismo e all'intellettualismo**.

⁵⁴ Il *Sofista* è considerato il primo dei dialoghi dialettici della tarda maturità di Platone. Non è un caso che proprio a partire da questo dialogo la figura di Socrate progressivamente sarà messa da parte fino a scomparire completamente nelle Leggi. Platone ha la necessità di esporre le proprie tesi senza la presenza autorevole del maestro.

⁵⁵ Iride è la rappresentazione mitologica dell'arcobaleno; figlia del Titano Taumante (il "meraviglioso"), essa è la dea della meraviglia. Messaggera degli dei, congiunge cielo e terra, proprio come fa l'arcobaleno. La meraviglia è il sentimento proprio del filosofo, che sa recepire e custodire con amore (*filos* = la disposizione a tener cara *sofia* = la sapienza) la "divina" sapienza. Così la **filosofia** è rappresentata come la **mediatrice tra la "divina" verità e l'umano desiderio** di coglierla.

⁵⁶ *Metafisica* I, 982b 12-17; citato all'inizio.

⁵⁷ Cfr. *Storia della filosofia* I, III; qui Hegel ha l'estasi plotiniana per bersaglio polemico.

Certo, la sensibilità possiede una ricezione dell'oggetto di conoscenza che è più concreta dell'immagine che ne dà un'emozione, la quale è di natura psicologica; ma proprio per questa sua caratteristica, essa si imprime più profondamente nel soggetto senziente. Nel caso del sentimento della meraviglia, a cui è sottoposto il filosofo, troviamo una sensibilità, un'emozione ed un pensiero (la meraviglia del filosofo è l'ammirazione per un problema intellettualmente complesso) così strettamente connessi che risulta difficile, forse impossibile, tracciare tra loro una precisa linea di confine e dire a chi spetta il primato, in quel preciso momento. Dopo, di sicuro prevale l'intelletto, ma solo alla fine della meraviglia.

Resta da segnalare un secondo momento che, in questo percorso tematico, ha fatto emergere chiaramente la rilevanza del desiderio nella formazione del pensiero. Si tratta di quel passaggio del Simposio di Platone⁵⁸ dove trova espressione quel difetto ontologico tutto umano, che è destinato a produrre ciò che può essere interpretato come l'**aporia del sapere**. Difatti se non c'è sapere senza desiderio di sapere, nemmeno può esserci sapere se non so di non sapere. Ciò implica una contraddizione logica solo superabile, come si è visto, in senso euristico, grazie al desiderio di **cercare** di sapere ciò che non so.

5.2 - Il valore dell'arte

Il paradigma razionale della metafisica classica, nelle sue due articolazioni che sono state espresse da Platone e da Aristotele, include a pieno titolo il mondo dell'arte.

Per **Platone** l'arte possiede un valore educativo di primissimo grado ed è **propedeutica** alla conoscenza dell'idea del Bene; essa consiste nell'**esperienza di una bellezza che gradatamente sale di intensità a partire dalle sue manifestazioni sensibili fino a quella ideale**.

Aristotele invece insiste sulla validità tecnico-espressiva dell'arte e sulla sua potenzialità cognitiva; per cui l'arte è una forma di sapere produttivo che si costituisce autonomamente ed ha in sé la propria validità. In quanto virtù dianoetica, l'arte è una abilità propria dell'**intelletto** che si propone di **produrre** ogni tipo di oggetti, di materiali e di attività **imitando la natura**, cioè riproducendo nelle opere e negli artefatti lo stesso finalismo e la stessa compiutezza che sono propri degli organismi naturali. Sull'utilità e sul valore dell'arte Aristotele non esprime le stesse riserve che aveva mostrato di avere Platone.

La **condanna morale** che **Platone** emette sull'arte è contestuale alla concezione pedagogica che egli espone nella *Repubblica*. Questa non sembra accordarsi a quel passaggio dello *Ione* in cui la poesia viene indicata come un indispensabile *mezzo di elevazione spirituale*⁵⁹, che si attua per trasmissione diretta da parte degli dei ai poeti e da questi ultimi a tutti gli uomini. Ma l'ambiguità di questa posizione si chiarisce non appena la si colloca all'interno dello sviluppo del pensiero platonico e delle sue finalità di riforma morale della comunità politica. L'obiettivo di Platone consiste nella **reformulazione dei canoni dell'arte sulla base delle nuove esigenze storiche e politiche**, non certo nell'abolizione della poesia o della musica.

Due testimonianze storiche possono aiutare una riflessione sulla concezione platonica dell'arte. Sia **Diogene Laerzio** (*Vite dei filosofi*) che **Filodemo di Gadara** (*Papiro di Ercolano*) mostrano quanto l'arte, in particolare **la musica**, fosse essenziale alla vita del filosofo. **Il quadro di Anselm Feuerbach (*Il Simposio di Platone*)**⁶⁰, risulta esemplificativo del medesimo concetto, ma rivolto alla poesia. L'arte poetica, rappresentata dal poeta Agátone, è la mediatrice tra l'ebbrezza di Alcibiade e la ragione di Socrate. **La poesia** accoglie ed invita l'ebbrezza a sedersi al tavolo della filosofia. **Non c'è un rifiuto o un'espulsione** dal simposio. Certo Feuerbach intende esaltare l'artista (e non il filosofo) ponendolo al centro del quadro, evidentemente per riprodurre uno stilema tipico del romanticismo ottocentesco; tuttavia si tratta pur sempre di un artista che, nella narrazione platonica, prima dell'arrivo di Alcibiade sedeva al tavolo a dialogare con Socrate e dopo vi farà ritorno insieme ad Alcibiade. Platone, in questo passo conclusivo del *Simposio* mostra la necessità dell'istituzione di un rapporto tra l'arte e la filosofia là dove è urgente il richiamo ad una **razionalità** che sia capace di stabilizzare le dinamiche passionali dell'anima. In un passaggio del libro VII della *Repubblica*, invece, Platone spiega più precisamente che cosa può realmente mettere in rapporto l'arte e la filosofia. Si tratta della «scienza del numero e del calcolo»⁶¹, **la matematica**. Così questa sarà l'unica disciplina che può dotare del tipo di armonia necessaria (per il canone

⁵⁸ *Simposio* 203c-204b; prima citato.

⁵⁹ Nella storia del pensiero, l'arte ispirata diventa un tema plotiniano, neoplatonico, infine romantico.

⁶⁰ Il dipinto rappresenta il passo del *Simposio* 212d-213a.

⁶¹ Infatti «non è vero che qualunque arte [*téchnē*] e scienza [*epistémē*] si devono servire della scienza del numero e del calcolo?» (*Repubblica* VII, 522c 5).

platonico) i componimenti musicali e poetici che non la possiedono, rendendoli forme d'arte adatte all'educazione e propedeutiche al sapere scientifico.

Aristotele si spinge più in là: l'arte non solo educa l'uomo alla virtù ed al sapere, ma costituisce essa stessa una **forma ben distinta di sapere**. Il trattato sulla *Poetica*, pur giuntoci incompleto, rileva come alcuni tra i più importanti componimenti poetici, cioè il ditirambo⁶², l'epica, la commedia e la tragedia, siano tutte produzioni letterarie che imitano la natura delle cose. Platone nello *Ione* aveva esaltato la forma lirica della poesia e considerava questa essere la suprema fonte di ispirazione per gli uomini. Attraverso di essa, i poeti vengono «privati dell'intelletto»⁶³ ed usati come tramiti e guidati dagli dei per far comprendere a tutti le cose mirabili che solo gli dei conoscono. Per Aristotele invece il poeta non è più escluso dalla conoscenza ed attinge ad un sapere produttivo, operativo, tutto umano, che riguarda «le cose che **possono** esserci e non esserci e di cui **il principio è in chi crea** e non in ciò che è creato»⁶⁴.

Nell'enciclopedia dei saperi che Aristotele ha inteso strutturare, anche l'arte trova il suo posto, ma in una collocazione subordinata al sapere teoretico, in quanto questo studia l'essere in quanto essere e ne ricerca il principio. Per il teoretico è bene «conoscere tutte le cose per quanto è possibile, ma non deve evidentemente avere scienza di ciascuna cosa particolare». L'artista, invece, coltiva e sviluppa le proprie conoscenze a partire dalle proprie idee (il principio è in chi crea) intorno a determinate cose già esistenti in natura e costruisce le regole che osserva nella produzione dell'opera che vuole realizzare⁶⁵.

Téchnē imita alcuni particolari aspetti di *phýsis* e nel farlo assimila, nell'opera e nell'artefatto, quello stesso finalismo che ordina lo sviluppo degli organismi che vivono nel mondo naturale⁶⁶. Certamente, non solo il fare, ma anche l'agire dell'uomo è posto in atto in virtù del fine verso cui è rivolto, infatti «ogni arte, e similmente ogni azione ed ogni proposito, sembrano mirare a qualche bene; perciò a ragione definirono⁶⁷ il bene: ciò a cui ogni cosa tende»⁶⁸. Ma l'arte è soprattutto *mímēsis*, non un'imitazione scadente della realtà, come intendeva Platone, ma un'attività creativa che, pur operando con percezioni e sensazioni, risulta capace, nelle sue migliori espressioni, di **riprodurre l'essenziale delle cose**. L'imitare è un istinto connaturato agli uomini e tutti, fin da bambini, osserva Aristotele, provano diletto ad imitare qualcosa. Un orribile animale o il cadavere di un uomo, se ben riprodotti dal pittore o dallo scultore in quella forma, possono suscitare nell'osservatore **ammirazione e piacere**, sentimenti che non sorgerebbero mai davanti alla visione nuda e cruda, reale, di oggetti così disgustosi. Un'arte realistica può avvicinare alla realtà meglio della stessa realtà. Questo avviene anche perché l'*ēdoné* suscitata dalla visione delle «immagini delle cose deriva appunto da ciò che, attentamente guardando, ci interviene di **apprendere** [*manthánein*] e di **trarre le conclusioni** [*sylogizēsthai*] rispetto a che cosa un'immagine rappresenti»⁶⁹ come se davanti ad una rappresentazione pittorica, l'osservatore riconoscesse esattamente la cosa reale lì rappresentata.

Il piacere per la bellezza dell'oggetto rappresentato comporta sempre l'esperienza diretta e precedente dell'oggetto originale, perciò il piacere mimetico si fonda sulla **ricostruzione di una conoscenza precedente** e ciò rientra perfettamente nel principio **gnoselogico** che Aristotele dichiara nel primo libro degli *Analitici secondi*⁷⁰. Queste considerazioni che Aristotele esprime ricorrendo ad un esempio tratto dalla pittura, si possono estendere anche ad altre forme d'arte, tra cui senz'altro c'è la tragedia, la forma d'arte poetica più **evoluta ed elevata**. La

⁶² *Dithýrambos*: componimento lirico in onore di Dioniso, in metri dattili ed epitriti. I primi hanno il piede metrico composto da una sillaba lunga a cui seguono due brevi (- ~ ~); i secondi hanno invece un piede metrico composto da tre sillabe lunghe a cui segue una breve (- - - ~). La tragedia, secondo Aristotele, deriverebbe proprio da un'antica forma di improvvisazione poetica posta in atto «dai cantori del ditirambo [*apò tòn exarchónton tòn dithýrambon*]». Essa lentamente si sviluppò fino a raggiungere sua la forma naturale (la tragedia del V secolo). Ciò avvenne quando, per «l'abbandono di ogni elemento satiresco [*tò ek satyrikoû metabaleîn*], essa si distaccò dalle favole brevi e dallo stile giocoso, e conseguì la sua propria estensione e gravità» (*Poetica* 4, 1449a 10-20).

⁶³ *Ione* 534d.

⁶⁴ *Etica nicomachea* VI, 4, 1140a 15.

⁶⁵ «Nella creazione artistica vi è un **fine diverso** da essa stessa» (*Etica nicomachea* VI, 5, 1140b 5).

⁶⁶ «Alcune cose che la natura è incapace di effettuare, l'arte le compie; altre invece le imita. E se, dunque, le cose hanno una **causa finale**, è chiaro che è così: infatti **il prima ed il poi si trovano in rapporto reciproco** alla stessa guisa tanto nelle cose naturali quanto in quelle artificiali.» (*Fisica*, II, 8, 199a 15-20).

⁶⁷ Qui Aristotele accenna ad una definizione attribuibile alla scuola di Eudosso.

⁶⁸ *Etica nicomachea* I, 1, 1094a 1-3.

⁶⁹ *Poetica* 4, 1448b 17.

⁷⁰ «Ogni insegnamento ed ogni apprendimento, che facciano uso di procedimenti discorsivi, [cioè induttivi o sillogistico-deduttivi], **muovono da una conoscenza preesistente** [l'induzione, come procedimento astrattivo, necessita della percezione dei particolari, la deduzione dimostrativa ha bisogno dell'intuizione dei principi primi]. Questo appare evidente ai cultori di **qualsiasi disciplina**: le scienze matematiche e **ciascuna delle altre arti**, infatti, si sviluppano in questo modo.» (*Analitici secondi*, I, 1, 71a 1-5).

tragedia è “poiesi” che imita “prassi”: «dunque è mimesi di un’azione seria e compiuta in se stessa, con una certa estensione; in un linguaggio abbellito con una serie di abbellimenti, ma ciascuno a suo luogo nelle parti diverse; in forma drammatica e non narrativa; la quale mediante una serie di casi che suscitano pietà e terrore, ha come effetto di **sollevare e purificare l’animo di siffatte passioni**. Dico linguaggio abbellito quello che ha ritmo, armonia e canto; e dico di varie specie di abbellimenti ma ognuno a suo luogo, in quanto che in alcune parti è adoperato esclusivamente il verso, in altre c’è anche il canto»⁷¹. Stando alla definizione che Aristotele dà della tragedia, possiamo dire che i *mezzi* con cui la mimesi si attua nella tragedia sono il componimento musicale ed il linguaggio in versi, possiamo altrettanto affermare che il *fine* è il racconto e che l’*effetto* è la catarsi delle passioni; a questi elementi dobbiamo poi aggiungere l’*oggetto* del dramma, cioè la mimesi delle azioni degli uomini dotati di determinate qualità, *caratteri*⁷², e infine dobbiamo indicare il *modo* dell’imitazione tragica: lo spettacolo con tutto il suo apparato scenico.

Ancor più propriamente, la tragedia è «imitazione di azione e di vita», mimesi della sequenza di azioni che rappresentano il successo o l’insuccesso che gli uomini ottengono nel corso della loro vita (il fine della vita è la felicità) e i personaggi non agiscono in funzione dei caratteri ma assumono questi in funzione dello svolgimento dell’azione drammatica: **il racconto verosimile** è il fine della tragedia⁷³.

Attraverso le produzioni e le fruizioni delle opere drammatiche gli uomini accedono ad una comprensione generale della realtà, alla quale non può pervenire una disciplina come la storia; infatti, contrariamente alla narrazione storica, il racconto poetico non si limita al semplice resoconto dei fatti ma **proietta e rappresenta i fatti in un quadro costante, universalmente umano**, costituito da azioni intraprese con lo scopo di ottenere successo o di uscire dalla sventura; perciò la poesia – afferma Aristotele – è più vicina della storia alla filosofia⁷⁴, a quell’ideale di universalità verso cui, da sempre, è rivolta la conoscenza.

La *Poetica* di Aristotele, rivelando la funzione cognitiva dell’arte e del racconto poetico in particolare, resta ancora oggi un riferimento importante per coloro che intendono dare valore ad un’opera d’arte dal punto di vista filosofico.

5.3 Scienza e opinione

Platone ed Aristotele, i principali rappresentanti della metafisica classica greca, designano la scienza con il termine *epistémē*. Tradurlo in latino sarebbe insufficiente: *scientia*, *ratio*, *cognitio*, rimandano ad un sapere acquisito e noto, ma non ne connotano la **certezza**. Invece il verbo *ístemi*, di cui il termine greco è composto, significa appunto “stare”, “essere fermi”, a cui si aggiunge il prefisso, rappresentato dalla preposizione *epí*, che si può tradurre con “in”, “su”, ed indica anch’essa uno stato in luogo. L’aver scienza significa, allora, il **poter stare fermi su qualcosa**, la possibilità di stabilizzare l’incessante movimento della molteplicità fenomenica con il ragionamento. L’*epistémē* è la capacità di stare nel ragionamento⁷⁵.

Per **Platone** l’*epistémē* è la capacità di pervenire, tramite il ragionamento dialogato, alla comprensione dell’inattendibilità dell’esperienza fenomenica e, per converso, al sapere concettuale, fino a cogliere l’essenza trascendente, l’idea. **Aristotele** pone l’accento sulla capacità che l’*epistémē* possiede di pervenire al perché delle cose, alla causa per cui esse sono quello che sono e non altro, alla dimostrazione della loro ragione ultima, la loro essenza immanente, la sostanza (la sostanza trascendente, l’atto puro, postulato intuibile, non è conoscibile). La

⁷¹ *Poetica* 6, 1449b 25-30.

⁷² Quegli elementi «per cui alle persone che agiscono attribuiamo o questa o quella qualità» (*ibidem* 6, 1450a 5)

⁷³ *Ib.* 6 1450 15-20. Il racconto poetico è il luogo del trionfo dell’**ontologia della possibilità**.

⁷⁴ «La poesia è qualche cosa di più filosofico e di più elevato della storia; la poesia piuttosto *dice [légei] l’universale*, la storia il particolare» (*ib.* 9, 1451b 5). In questo contesto va ribadito che **l’oggetto dell’imitazione poetica è la sequenza delle azioni e non l’universale, che è invece l’oggetto dell’esperienza cognitiva** di chi fa e di chi fruisce dell’opera d’arte, ovvero di un tipo di esperienza che oggi può anche chiamarsi **esperienza estetica**. Per quanto concerne invece il giudizio di Aristotele sulla storia, occorre considerare il significato del termine greco *historía*, il cui significato si avvicina più a ciò che intendiamo oggi con “storiografia” e che, nel senso (alquanto riduttivo) attribuito da Aristotele, diventa una cronaca, un semplice resoconto di fatti particolari. Diversa cosa è dare alla storia il significato più ampio che ha oggi, che prevede il riconoscimento del valore dell’interpretazione del fatto storico, un atto del pensiero che determina la scelta e l’orientamento della ricerca, anche nello storico che con rigore si attiene alle fonti documentali. La concezione moderna della storia prevede che lo storico ottemperi all’obbligo di lasciarsi condurre dai documenti ma che in un secondo tempo li valuti e si esponga al giudizio altrui. Forse nella storia c’è più pensiero di quanto intendesse Aristotele in questo passo della *Poetica*.

⁷⁵ Nel *Teeteto*, Platone indica questo *ístasthai tòn lógon* (*ibidem* 171e) proprio mentre vengono discusse le tesi sensiste di Protagora. Egli ne confuta la validità, ma solo dopo avere concesso a loro il merito di assegnare alle sensazioni una funzione di prim’ordine nell’apprendimento (*ibidem*, 152a; 160b-c).

conoscenza del carattere di necessità e di universalità della sostanza e delle sue categorie è tutt'uno con la sua dimostrazione logica, che si ottiene mettendo in moto la macchina logico-deduttiva del sillogismo. *Epistémē* è anche *apódeixis*: produce le prove della sua necessità. La filosofia prima (la teoria della sostanza come causa del divenire, materia e forma, potenza ed atto) precede e fonda la logica del discorso.

Dire il vero, per entrambi gli autori, significa dire ciò che corrisponde ad una realtà determinata; invece l'atto di esprimere un semplice convincimento **non** ottiene la stessa **certa** corrispondenza.

Perciò nel procedimento dialettico di **Platone** il convincimento soggettivo, l'opinione, la *dóxa*, trova solo uno spazio momentaneo, da superare in vista della verità oggettiva. La conoscenza ha per scopo ultimo la verità sull'essere e ad essa corrisponde la scienza, che ha nella dialettica il proprio metodo logico e discorsivo. Se la conoscenza vera è il sapere sull'essere, l'essere immutabile, certo, epistemico, allora l'ignoranza corrisponde alla mancanza di quel sapere, perciò al non-essere. Alla *dóxa*, per Platone, resta il mondo del mutamento che è tra l'essere e il non-essere, là dove le cose mostrano solo ciò che **possono essere**⁷⁶ e dove il filosofo, lo scienziato preparato, compie il proprio attraversamento, così bene esplicitato nell'allegoria dell'uscita dalla caverna e del suo ritorno. Dalla *dóxa* all'*epistémē* (passando per *eikasìa*, *pístis*, *diánoia* e *nóēsis*⁷⁷) per poi trasmettere conoscenza e verità a chi ha solo opinioni; questo è il compito gnoseologico (andata) ed educativo (ritorno) che il filosofo ha nei confronti della propria comunità politica, esponendosi all'incredulità, alla derisione, alla propria incolumità fino al rischio di venire ucciso⁷⁸.

Ciò che per Platone è ontologicamente possibile, mettere in relazione l'essere con il divenire, per **Aristotele** diventa assolutamente **necessario** e la struttura dell'essere che è indagata dalla filosofia trova nella dimostrazione l'affermazione della propria verità. Il sillogismo dimostrativo è un metodo di controllo della verità che prevede l'assunzione di premesse vere, principi primi, assiomi logici che l'intelletto intuisce e non può conoscere dall'esperienza empirica. L'induzione empirica, per giungere ad astrarre un concetto universale, ad esempio il concetto di specie, dovrebbe passare in rassegna idealmente tutti i casi particolari che riguardano quella specie, ma è evidente che il ricercatore si dovrà fermare a tutti i casi **possibili** da osservare.

L'essere che è oggetto di osservazione e di pensiero può dirsi in molti modi, ma questi sono necessariamente e «sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata [*allà pròs hèn kai miàn tivà phýsin*]⁷⁹: la sostanza [*ousia*]. "Essere sano", può riferirsi al colore della pelle, al benessere fisico, alla salubrità di un luogo naturale o alla salubrità di una vivanda, ma si sta sempre parlando del concetto di salute. Così ogni modalità di riferimento avrà un sapere o una scienza specifica che l'indaga, per esempio l'arte si può occupare della rappresentazione della salute, la medicina della salute dell'organismo vivente, le scienze naturali (geografia, geologia, botanica, chimica, ecc.) della salubrità dei luoghi e degli alimenti; ma tutti questi saperi pratico-produttivi, che hanno per oggetto l'essere possibile delle sostanze sensibili e periture, dipendono dall'indagine teoretica sulla sostanza, che si avvale della logica dimostrativa e che perviene all'intuizione di una sostanza incorruttibile ed eterna, l'atto puro che rende tutto intelligibile.

In questo quadro generale di organizzazione dei saperi orientato teoreticamente, i saperi pratico-produttivi, anche se non fungono da fondamento, sono sempre indispensabili al ricercatore che vuole penetrare in quei determinati ambiti. In particolare, chi si vuole occupare di problemi politici o è dedito all'oratoria forense, deve dotarsi di uno strumento argomentativo diverso dal sillogismo dimostrativo: l'argomentazione dialettica. La **dialettica**, che per Platone aveva costituito il procedimento che rivela le strutture necessarie e concettuali dell'essere, in Aristotele ha invece per oggetto ciò che è semplicemente probabile: *ōs epì tó polú*, ciò che "accade per lo più" e che oggi potremmo chiamare, con un poco di libertà, "verità statistica".

Nei *Topici* e nelle *Confutazioni sofistiche* vengono trattate le regole logiche⁸⁰ e teorizzata la prassi dell'argomentazione dialettica. Lo schema centrale per la discussione dialettica resta il dialogo socratico che

⁷⁶ Il movimento dell'essere nel *Sofista* trova la sua giustificazione nell'assunzione da parte di Platone di un'ontologia in cui l'essere comprende il non-essere come sua alterità e distinzione. Sotto questo aspetto l'ontologia platonica pone il fondamento dell'essere sotto la modalità della **possibilità**, così da poter esercitare la scienza dialettica, lo strumento logico che può mettere in relazione l'uno e i molti, l'essere e il non essere.

⁷⁷ *Repubblica* VI, 509d-510c.

⁷⁸ *Repubblica* VII, 516e-517b.

⁷⁹ *Metafisica*, IV, 1, 1003a 20 – 2, 1003b 10.

⁸⁰ In *Topici* 4, 101b 11-36 troviamo l'elaborazione delle **tecniche di controllo della correttezza della tesi assertiva**. Si può dire che questa è la finalità stessa dei *Topici* in quanto manuale di dialettica. Ogni tesi proposta enuncia necessariamente un *accidente* (quando il predicato esprime una proprietà inessenziale, o contingente, del soggetto e non è convertibile con questo; es. "l'uomo è bianco") o un *genere* (quando il predicato esprime una proprietà essenziale, o necessaria, del soggetto e non è convertibile con questo; es. "l'uomo è animale")

troviamo rappresentato nei primi scritti di Platone, cioè abbiamo due interlocutori, uno dei quali pone un problema che solleva due soluzioni opposte, ognuna delle quali è rappresentata da un interlocutore. Chi difende la propria tesi cerca di rispondere alle domande dell'altro interlocutore, senza presentare argomenti dai quali l'interrogante possa dedurre una contraddizione che sia riferibile alla propria tesi. Chi attacca, al contrario, cerca di ottenere le risposte utilizzabili come premesse per il proprio argomento confutatorio. La **confutazione** ha successo quando chi attacca riesce a dedurre una **contraddizione** dalle premesse concesse da chi difende. L'operazione logica posta in atto possiede una valenza **positiva** in quanto, confutando una delle due tesi, contemporaneamente si afferma come vera quella contraddittoria. Inoltre, dato che l'enunciato valido sorge da una negazione (tesi b = non tesi a), allora esso è indeterminato e richiede una nuova determinazione, cioè spinge questi o nuovi interlocutori alla ricerca di altri enunciati che lo contraddicano e che producano *nuove* confutazioni. **L'argomentazione dialettica non produce in se stessa un sapere epistemico ma contribuisce alla sua formulazione.**

Oltre a ciò va ricordato che la confutazione di una tesi, proprio come la dimostrazione, esige che siano poste delle premesse. Nella confutazione dialettica queste premesse sono gli **éndoxa**, le **opinioni condivise dai più esperti sull'argomento**, che suscitano il più largo consenso possibile e che, per questo, hanno valenza *etica*⁸¹ e *politica*⁸². Ovviamente è sempre possibile che alcune autorevoli opinioni condivise risultino false. Ma questo non può avvenire per la maggior parte di loro, perciò si può sempre stabilire un sistema coerente di opinioni comuni autorevoli, espresse intorno ad un determinato argomento, che fungano da premesse attendibili, valide "per lo più". Quindi, se si intende sostenere la verità di una tesi in ambito etico o politico, può essere sufficiente, o comunque conveniente, mostrare il suo accordo con un buon numero di *éndoxa* ed utilizzare quelle tra loro che si presume siano accettate tanto da un altro interlocutore (nelle dispute) quanto da un uditorio preposto a deliberare (nelle assemblee) o a giudicare (nei tribunali) sulla propria tesi.

A riprova della validità del metodo dialettico, vediamo che anche nel mondo contemporaneo si continuano a reperire gli *éndoxa* per garantire il dialogo internazionale su questioni rilevanti come i *diritti dell'uomo*. Le enunciazioni contenute nelle grandi dichiarazioni dei diritti (costituzioni nazionali e grandi organismi internazionali quali l'ONU, il Consiglio d'Europa, l'Organizzazione dell'Unità africana, l'Organizzazione della Conferenza islamica) svolgono oggi la stessa funzione degli *éndoxa* al tempo di Aristotele. La grandezza della tradizione dialettica, dal punto di vista etico e politico, consiste nella capacità di trasformare la diversità in una consonanza di più alto livello, proprio attraverso lo strumento dell'argomentazione. La verità e la falsità del discorso è sempre *relativa* al contesto *pratico* in cui ci si trova a discutere, un contesto che *può* essere condiviso dagli interlocutori attraverso le *premesse comuni* che essi hanno individuato per poter dialogare e confrontarsi.

5.4 Modello di razionalità dialogico-confutativo

Il ricorso agli *éndoxa* avvicina la dialettica aristotelica a quella platonica sul terreno della **filosofia pratica**. La dialettica mostra la propria eticità quando lo strumento argomentativo riesce ad *indurre le diverse parti* che discutono a *risalire a nuove e più elevate premesse comuni* a nuovi *éndoxa* dotati di **maggiore universalità** e capaci di *comprendere* anche le ragioni precedentemente divergenti. Per Aristotele non si tratta evidentemente di universalità epistemica ma di universalità pratica (che è sottoposta alla categoria del possibile), tuttavia resta una radice comune tra i due autori: l'uso dello stesso strumento, la dialettica nel senso greco del termine. La

o un *proprio* (quando il predicato esprime una proprietà inessenziale del soggetto ed è convertibile con questo; es. "l'uomo è capace di leggere") o una definizione (quando il predicato esprime una proprietà essenziale del soggetto ed è convertibile con questo; es. "l'uomo è un animale ragionevole"). Questi quattro tipi di rapporti predicativi costituiscono la teoria dei predicabili. Nell'*Isagoge* di Porfirio (III sec dC) diventeranno cinque. La distinzione tra i predicati essenziali ed inessenziali del soggetto porta Aristotele (in *Topici* 9, 103b 20-39) alla teoria delle categorie (sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, posizione, possesso, azione, passione).

⁸¹ In particolare Aristotele ritiene che nella trattazione morale delle passioni, attenendosi ai fatti, alle esperienze ed ai dubbi, si debba mostrare «il più possibile ogni opinione che si ha intorno a queste o almeno **le principali e le più fondamentali**; se infatti si risolvono le difficoltà e si possono ammettere **le opinioni comuni**, si è con ciò dimostrato sufficientemente» (*Etica nicomachea*, VII, 1, 1145b 5)

⁸² Nelle discussioni politiche, nei dibattimenti giudiziari, nei discorsi celebrativi, l'arte di argomentare in pubblico prevede **l'utilizzo della *Téchnē rhētoriké***, il procedimento della retorica, che è «l'analogo della dialettica» (*Retorica*, I, 1, 1354a). Come la dialettica, così anche la retorica si avvale dell'argomentazione non dimostrativa in quanto gli oggetti di cui si occupa non sono suscettibili di dimostrazione scientifica. Invece, a differenza della dialettica, essa rivolge i propri argomenti ad un **uditorio che non risponde**. L'ambito di applicazione dell'argomentazione retorica sono le assemblee in cui **si delibera** dopo il dibattito politico (genere deliberativo), le aule dei tribunali dove **si giudica** sulla base della difesa e dell'accusa verso un imputato (genere giudiziario), i luoghi pubblici in cui **si elogia o si biasima** qualcuno di fronte ad un uditorio (genere epidittico).

convergenza dei due autori sull'uso della stessa tecnica di controllo della verità, pur con fini differenti, può farci dire che entrambi ne condividono la razionalità, ovvero il **modello di razionalità dialogico-confutativo**⁸³.

Si tratta di una razionalità che è strettamente connessa con la filosofia e con i suoi nuclei fondanti [piano sincronico del paradigma]. Sotto questo aspetto possiamo considerare un *éndoxon* il problema filosofico generato dalla domanda sull'esistenza dell'essere o del nulla (si pensi, per esempio, alle differenti tesi espresse dalla metafisica classica, da Carnap e da Heidegger); allo stesso modo possiamo includere tra gli *éndoxa* la validità del principio di non contraddizione (o la sua violazione) e l'obbligo di giustificare una tesi (il cui contrario farebbe uscire gli interlocutori dall'ambito stesso della filosofia).

Inoltre, questo paradigma razionale permea l'intera storia del pensiero occidentale [piano diacronico del paradigma]. In età antica lo ritroviamo rappresentato dall'oratoria ciceroniana, in età medioevale si configura nel metodo scolastico delle *quaestiones disputatae*, in età moderna Galilei lo riprende in maniera esemplare nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Anche in età contemporanea molti autori lo rivalutano. Tra i più noti possiamo ricordare Gadamer, Perelman e Popper. In particolare Popper⁸⁴ ha mostrato come il **metodo della ricerca scientifica** non consiste nella ricerca di un'oggettività che si trova in natura ma si costituisce sulla base di ipotesi e di congetture; le teorie che vengono formulate sono accettate come valide solo temporaneamente dalla comunità degli scienziati, finché non saranno *falsificate*, cioè **confutate** da una delle altre teorie che concorrono nella spiegazione dello stesso fenomeno empirico. Per Popper la scienza non dice la verità ma asserisce la propria falsificabilità per poter essere colta in errore dallo scienziato. Popper chiama il proprio modo d'intendere la ricerca «metodo per prova ed errore, per congetture e confutazioni»⁸⁵, un procedimento che, per ammissione dello stesso Popper, deriva dalla dialettica greca⁸⁶. Per altro verso, la scienza del nostro tempo non ha più alcuna relazione con l'epistemologia dettata dalla metafisica classica greca, la scienza non è più *epistémē* ma *dóxa* e lo scienziato dei nostri giorni, nel proprio isolamento specialistico, rinuncia alla certezza assoluta ed incontrovertibile dei suoi risultati.

Tuttavia questa radicale differenza non elimina nemmeno oggi l'atteggiamento originario, chiaro fin dai tempi di Platone ed Aristotele, tipico di chiunque sia dedito alla ricerca in un qualsiasi campo del sapere e, ieri come oggi, si trovi di fronte ad un'istanza irrisolta, ad un dubbio carico di aspettative, all'ammirazione per un problema complesso. Senza il desiderio di ciò che uscirà inaspettato dall'ignoto, non può prodursi alcun sapere.

⁸³ Corrisponde al "metodo di ricerca" chiaramente esposto con questo nome da Enrico Berti in E. Berti - A. Girotti, *Filosofia*, La Scuola, Brescia 2000; pp. 101-112.

⁸⁴ Il razionalismo di Karl Popper è stato esposto ad uso didattico all'interno di un paradigma critico sul concetto di sapere. Chi vuole lo può trovare in A. Girotti - P. Morini, *Modelli di razionalità, nel pensiero filosofico e scientifico*, Sapere Edizioni, Padova 2004; pp. 129-142.

⁸⁵ K. Popper, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 83.

⁸⁶ *Ibidem*, pag. 533.

Bibliografia di riferimento

- Aristotele, *Organon*, Utet, Torino 1996.
- Aristotele, *Fisica, Del cielo*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1999.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- Aristotele, *Poetica*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Aristotele, *Retorica*, Mondadori, Milano 1996.
- E. Berti - A. Girotti, *Filosofia*, La Scuola, Brescia 2000.
- R. Brandt, *Filosofia nella pittura*, Bruno Mondadori, Milano 2000.
- Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, Laterza, Roma-Bari 1976.
- A. Girotti, P. Morini, *Modelli di razionalità*, Sapere, Padova 2004.
- E. Moutsopoulos, *La musica nell'opera di Platone*, Vita e pensiero, Milano 2002.
- Platone, *Ione*, Newton Compton, Roma 1997.
- Platone, *Fedone*, Feltrinelli, Milano 1994.
- Platone, *Simposio*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Platone, *Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Platone, *Fedro*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Platone, *Teeteto*, Feltrinelli, Milano 1994.
- Platone, *Sofista*, Fabbri, Milano 1996.
- Platone, *Timeo*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Platone, *Leggi*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- K. Popper, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972.

L'ESPERIENZA DIDATTICA DEL LABORATORIO TEMATICO DI FILOSOFIA

Liceo Classico Luigi Galvani di Bologna

a cura di:

Glauco Miranda

Pierluigi Morini

Gli alunni delle classi IC e IF del Liceo Galvani

(A/S 2008-2009, marzo 2009)

1. Presentazione (Glauco Miranda)

“Sembrano gli strumenti che si usano nella musica peruviana”!

“Ma no, no! A me sembrano piuttosto gli strumenti che fanno ascoltare durante la ginnastica yoga.”

La polifonia (intesa sia in senso letterale come le molte voci o la pluralità delle voci che in senso lato come pluralità delle opinioni e delle idee) ha caratterizzato sin dall'inizio gli incontri del nostro laboratorio tematico. Come accade solo nelle felici giornate illuminate dalla buona disposizione mentale o da una ispirazione, si è respirata immediatamente l'atmosfera della completa libertà, il gusto per la discussione e la ricerca e, specie durante il primo incontro, il gusto per gli allievi di improvvisare, di mettersi in gioco, di spendersi. Quel che a priori non ci si poteva aspettare, è che la stessa disposizione favorevole ed aperta all'*esperimento* si sarebbe verificata in entrambe le classi in cui si è tenuto il laboratorio e si sarebbe mantenuta, durante i tre incontri previsti per ciascuna di essa, pressoché inalterata.

Certo, la profusione degli interventi, la polifonia dei punti di vista richiamata dianzi è divenuta man mano più scandita e regolata, più ragionata, opportunamente disciplinata, oltre che incessantemente sollecitata, dal relatore che, con istinto pronto e penetrante, ha fatto emergere un dubbio, ha valorizzato una domanda, (svolgendone il senso nelle possibili accezioni e connessioni) ha alimentato il dialogo con gli studenti i quali, occorre dirlo, hanno a loro volta partecipato con la facilità e l'impegno, la leggerezza e la serietà che gli adolescenti impiegano solo quando recuperano la confidenza e lo stupore della dimensione ludica dell'infanzia, ma, al tempo stesso, sentono la serietà e la profondità delle conoscenze che, grazie al “gioco”, vanno scoprendo.

Proprio lo stupore è l'altra nota caratterizzante questi nostri incontri, non tanto o non solo in quanto centro tematico del laboratorio, ma soprattutto perché ricercato, perseguito consapevolmente nella certezza che costituisca il solo combustibile utile, direi indispensabile, di ogni percorso di apprendimento. Lo stupore dunque: quello di chi non assiste alla routine della lezione frontale, ma si vede di continuo provocato e sollecitato ad intraprendere percorsi conoscitivi inattesi o anche attesi ma proposti attraverso punti di vista del tutto nuovi.

In questo senso l'approccio multimediale e multidisciplinare, che ha inteso stimolare competenze ed interessi distinti (ma non necessariamente distanti) dalla disciplina d'insegnamento, si è rivelato un metodo didattico ricco di suggestioni e di rara efficacia, contribuendo a tenere sempre alto il livello dell'attenzione ed il senso di “meraviglia”. Così è stata sottoposta agli allievi la visione del quadro di Anselm Feuerbach “il simposio di Platone” e di una scena del film “Nativity” di Catherine Hardwicke in cui, durante il banchetto di Erode, compaiono gli strumenti propri della musica greco-romana e presenti nel piano pedagogico di Platone; si è proceduto quindi all'ascolto di tre brani musicali di ambientazione ellenistico-romana.

Le giornate di grazia, è noto, passano in fretta e la tensione conoscitiva, in genere, ripiega rapidamente: dal mio punto di vista di docente “sperimentatore”, il laboratorio, dopo i sei incontri complessivi, aveva espresso, così mi sembrava, tutto l'esprimibile e dato più di quanto io potessi attendermi. Ma forse era nelle cose che anche a me toccasse la mia buona porzione di stupore, quando ho dovuto constatare che è bastato chiedere agli alunni di continuare a porre domande (ove ne sentissero la necessità e l'interesse) scrivendole su un CD, per ricevere sullo stesso supporto le risposte la settimana successiva. Inaspettatamente le domande sono giunte numerose ed appropriate, permettendo un vivace prosieguo al laboratorio.

L'altra sorpresa, più grande e ancor più gradita, è venuta dall'emergere dell'interesse (o del desiderio, del coraggio di esprimerlo e di esprimersi) in allievi che nella prima parte dell'anno scolastico si erano "nascosti". Ci si nasconde per timidezza o forse perché l'autostima è sotto i piedi: se queste giornate di "libertà" hanno fatto venire a Grazia Senegosi (sedici anni), la voglia di intervenire e di farlo in modo sempre più puntuale e propositivo, se hanno accresciuto il senso di autostima tanto che, anche nei mesi successivi, Grazia ha ripetutamente dimostrato di aver appreso ad approcciare la disciplina ed il docente senza più timori e con un senso rinnovato di fiducia e la freschezza d'uno slancio verso la "scoperta", non so impedirmi di pensare a quei giorni con soddisfazione e con gratitudine verso un metodo, quello del laboratorio tematico, ed un professore, il nostro relatore, che hanno saputo suscitare un entusiasmo nuovo e duraturo.

2. Il tema della meraviglia in Platone ed Aristotele (Pierluigi Morini)

Il prof. Miranda da tempo segue le proposte di didattica della filosofia che in questi ultimi anni ho pubblicato, alcune sotto forma di articoli per la rivista telematica «Comunicazione filosofica», un'altra esposta nel saggio *Modelli di razionalità*¹. Sulla base del suo interessamento ci siamo accordati per un mio intervento, da svolgersi in tre incontri nelle sue due classi di I liceo classico, al Liceo Luigi Galvani di Bologna, dove il professore è titolare della Cattedra di Filosofia e Storia.

Alla fine si è deciso per lo svolgimento di un Laboratorio tematico di Filosofia incentrato sulla nozione di *meraviglia* in Platone ed Aristotele, un tema su cui stavo studiando in quel momento, che è parso ad entrambi essere pertinente al curriculum disciplinare ed allo stesso tempo essere coinvolgente per gli alunni.

Così il **contenuto del percorso tematico** è stato tratto da un mio articolo dal titolo *All'inizio è stupore; l'origine della domanda e costituzione del sapere in Platone ed Aristotele* che si trova pubblicato in questo stesso numero di «Comunicazione filosofica»² e che funge da principale riferimento anche per questa esposizione dell'attività didattica con le classi.

Il modulo che ne è derivato riguarda la filosofia di Platone e di Aristotele, ed è incentrato sulla **nozione di meraviglia, un percorso che parte da quel concetto per sviluppare diversi di temi**, intorno ai quali i due autori si sono espressi, a volte in modo differente, a volte confluendo intorno ad alcune idee centrali, come un'idea di sapere teoretico che i posteri chiameranno "metafisica", oppure come il metodo dialettico, che, al di là delle differenti finalità con cui viene assunto da ciascuno dei due filosofi (una finalità pratica e teoretica per Platone, solo pratica per Aristotele), è uno strumento logico che entrambi propongono ed ampiamente applicano, che esprime una razionalità in stretto rapporto con i nuclei fondanti la filosofia stessa, pertanto merita la denominazione di "modello di razionalità dialogico-confutativo"³.

Lo svolgimento delle attività del laboratorio presenta la formula didattica che anche in precedenti articoli ho proposto, quella per cui **un'opera d'arte**, una pittura, un brano musicale, un film o una parte di esso, un'opera letteraria o un semplice riferimento ad essa, fungono da **premessa alla filosofia**⁴.

Del resto la rilevanza del nesso cognitivo che collega arte e filosofia, cioè la riflessione sull'arte, è già presente, nella storia del pensiero, proprio a partire da questi due autori.

All'approccio estetico del laboratorio si affianca quello più propriamente filosofico, che consiste nella posizione di un problema, un'istanza che si apre sul significato che la nozione di meraviglia ha per la filosofia⁵, da cui si genera un tema che sviluppa indagini in varie direzioni, rivolte a chiarire il rapporto tra emozione e ragione, educazione ed arte, arte e cognizione, conoscenza scientifica e sapere dialogico⁶.

¹ A. Girotti - P. Morini, *Modelli di razionalità, nella storia del pensiero filosofico e scientifico*, Edizioni Sapere, Padova 2004. A chi fosse interessato ad approfondire, consiglieri la lettura dei seguenti articoli contenuti in «Comunicazione filosofica» (<http://www.sfi.it/cf/>): *La filosofia per modelli di razionalità: una proposta metodologica*; *La filosofia attraverso il cinema*; entrambi pubblicati nel n. 17, ottobre 2006, alle pp. 4-15; 166-182; *Transdisciplinarietà e paradigmi razionali*, sul rapporto tra filosofia ed altre discipline (scienza, arte, teatro e cinema), nel n. 18, giugno 2007, alle pp. 105-124; *Logica ed estetica nell'insegnamento della filosofia. Identità: dilemma logico e dilemma etico-politico*, sul tema dell'identità, nel n. 20, maggio 2008, alle pp. 13-48.

² Di questo articolo si consiglia la lettura ad integrazione del resoconto che seguirà.

³ Cfr. P. Morini, *All'inizio è stupore. L'origine della domanda e costituzione del sapere in Platone ed Aristotele*; § 5.4.

⁴ *Ibidem*, § 3.

⁵ *Ib.* § 2.

⁶ *Ib.* § 3; § 4; § 5.

In questo modo Platone ed Aristotele non vengono conosciuti e studiati solo singolarmente, ma attraverso la rete di relazioni che li uniscono e li distinguono all'interno del medesimo paradigma razionale e dentro ad un contesto storico e culturale che, nell'arco temporale di un secolo⁷, mantiene un'evidente continuità e può essere presentato unitariamente. Credo che porre i filosofi in relazione tra loro sia un buon modo di fare storia della filosofia, cioè significa fare filosofia.

Il Laboratorio tematico, per motivi contingenti, si è svolto in **tre incontri, di due ore ciascuno, per entrambe le classi di I liceo classico**. Riporto qui di seguito un resoconto dei lavori svolti in entrambe le classi, indicando le fasi salienti e gli aspetti più importanti.

Nel **primo incontro**, dopo la presentazione, è stato distribuito agli alunni un fascicolo (in forma cartacea e digitale) contenente alcune illustrazioni ed i brani tratti dalle opere dei filosofi⁸, che sarebbero stati fatti oggetto di studio e di commento durante l'intero svolgimento del nostro percorso.

Il punto di partenza consiste nella formulazione di una domanda sul significato filosofico di tre concetti-base, configurata alla lavagna nel modo seguente: **Che cos'è -la verità?; -il bene?; -la bellezza?**

Le risposte degli alunni si costituiscono a partire dalle loro **conoscenze pregresse**, formate sui filosofi greci fino ad Aristotele, questo escluso⁹.

Gli interventi degli alunni sono formulati **in un contesto di discussione aperta e libera**, con un alunno temporaneamente alla lavagna, che riceve le risposte degli altri e che, rispondendo anch'egli, desume i concetti di fondo per poi inserirli in una **mappa mentale** che si delinea gradualmente alla lavagna.

Alla lavagna vanno alcuni alunni a rotazione. Inizialmente la formulazione delle risposte è avvenuta in modo abbastanza spontaneo, in modo da consentire l'intervento anche di coloro che sono o che si sentono meno preparati, oppure a coloro che, pur studiosi e preparati, sono timidi ed hanno difficoltà ad intervenire in pubblico. Successivamente la discussione collegiale è stata condotta in modo da facilitare la formulazione di **risposte sempre più stringenti e sempre più filosofiche**, con riferimenti più precisi agli autori studiati. Dalla mappa mentale si passa quindi alla **mappa concettuale**, dove si riassumono i concetti principali e le posizioni dei **filosofi** che gli studenti già conoscono, fin quando non emerge la posizione di Platone, a partire dal quale si accenna alla costruzione di una definitiva mappa concettuale. Aristotele, l'altro autore che è oggetto di studio nel Laboratorio, che ancora gli alunni non conoscono, viene presentato *in itinere*, durante la spiegazione dei brani che lo riguardano.

La presentazione ed il commento dei brani contenuti nel fascicolo dato agli studenti ha seguito l'impostazione del **§ 2 di All'inizio è stupore**, che prende il nome di **Il preludio al pensiero in Platone ed Aristotele**.

Al termine dell'incontro sono state presentate delle domande per una prima esercitazione scritta, da svolgersi a casa, nella quale gli alunni hanno potuto rispondere brevemente ad ogni singola domanda oppure elaborare uno scritto più ampio (non oltre il foglio protocollo o quattro cartelle redatte al computer):

- 1) Da quale emozione è assalito chi intende sapere qualcosa, secondo Aristotele?
- 2) Qual è l'aporia del sapere, secondo Platone?
- 3) Esponi le tue convinzioni e le tue perplessità sulla relazione esistente tra una tensione emotiva, quale è il desiderio, ed un'attività intellettuale, quale è lo studio.

Il **secondo incontro**, svoltosi la settimana successiva, si apre con la distribuzione delle correzioni degli elaborati¹⁰, per poi passare alla lettura in classe dei passaggi più significativi dei due lavori migliori. Sulla base dei risultati conseguiti, gli alunni formano diversi **gruppi di lavoro** per la prossima esercitazione scritta, da svolgersi a casa. Nella formazione dei gruppi si è cercato di equilibrare il valore ed il rendimento dei singoli, in modo da distribuire le capacità di studio, le abilità acquisite e le difficoltà pregresse.

Il lavoro in classe prosegue con il **commento del quadro di Anselm Feuerbach**, la lettura ed il commento dei brani degli autori, riportati nelle pagine 3-9 del fascicolo per gli studenti. Le letture filosofiche sono intervallate da

⁷ Platone nasce ad Atene nel 428 a.C. ed Aristotele muore a Calcide, a 63 anni, nel 322 a.C.

⁸ I brani corrispondono alle citazioni che si trovano nell'articolo *All'inizio è stupore*, § 2, § 3, § 4.

⁹ Gli alunni non avevano studiato Aristotele.

¹⁰ La valutazione definitiva è stata espressa dal docente titolare di cattedra.

tre brevi audizioni di brani musicali, composizioni per auloi e per flauti di Pan¹¹. La fruizione del quadro di Feuerbach e dei tre brani musicali sono da intendersi come un'introduzione estetica alla filosofia, come una **“esperienza estetica”** in cui la sensibilità prepara la mente alla fatica del concetto. Il contenuto disciplinare che è stato proposto in questo secondo incontro è stato raccolto dall'articolo citato, al **§ 3 Un'etica ed una metafisica musicali.**

L'incontro si conclude con l'invito per un lavoro di gruppo da svolgersi a casa. Tra gli obiettivi legati alle competenze, che questo percorso didattico si è proposto di raggiungere, c'è quello legato alle competenze sociali. Il gruppo di studenti che deve lavorare insieme, impegna ogni componente del gruppo alla pratica dell'ascolto, al rispetto per il turno di parola, alla critica, alla ricerca delle risposte ed alla costruzione di un progetto condiviso. Si tratta di competenze che, per essere acquisite hanno bisogno di esercizio, e la pratica domestica, anche se non si avvale della presenza di un insegnante facilitatore, può accrescere l'esperienza di ognuno e permettere di raggiungere una maggiore sicurezza agli studenti in difficoltà.

Le domande formulate come orientamento per l'elaborato di gruppo, da svolgersi a casa, sono (è richiesta la medesima modalità e lunghezza dell'elaborato, stessi tempi di consegna della prima volta):

1) Nella parte conclusiva del “Simposio” di Platone, Socrate ed Alcibiade rappresentano due modelli di condotta morale tra loro contrapposti. Quali?

2) Nel libro decimo della *Repubblica* Platone condanna la poesia, una posizione già espressa anche in altri passaggi del dialogo. Altrove invece ne celebra le doti divine. Dove e perché?

3) La particolare struttura ritmica e la sonorità vocale predispongono la lingua greca all'arte poetica ed alla musica. Il canto corale del teatro tragico ne rappresenta il momento di grande sintesi. Come discipline dedite allo studio delle proporzioni matematiche, la musica e la poesia, possono partecipare alla conoscenza di ciò che Platone chiama l'idea del bene?

4) Vero, bello e bene sono le tre idee-valore che orientano la conoscenza in Platone. Tra queste, quale le incarna tutte, e perché?

Anche le attività didattiche del **terzo incontro** incominciano con la distribuzione ed il commento degli elaborati, questa volta di gruppo. I rappresentanti dei due gruppi che hanno svolto meglio le esercitazioni, ne hanno letto alla classe alcune parti. In seguito è stata proposta una riflessione su Platone, che riprendeva i concetti fondamentali della sua filosofia così come questi erano stati trattati in classe durante i primi due incontri e sui quali gli alunni avevano lavorato a casa, prima individualmente, poi in gruppo. La riflessione ha avuto il supporto di uno schema fatto alla lavagna:

Il sapere per Platone
(Le scienze sono propedeutiche alla filosofia)

¹¹ Gli autori dei tre brani musicali ascoltati appartengono al gruppo musicale *Synaulia* ed i brani sono tratti da una loro opera in CD, dal titolo *La musica dell'antica Roma; volume I; Strumenti a fiato* (Amiata Records, 1996). Il gruppo è dedito allo studio della musica del mondo romano (si occupa di archeologia musicale) e degli strumenti che questo utilizzava. Tra gli strumenti usati per le composizioni dei brani, che sono stati selezionati per essere ascoltati in classe, si trovano la *tibia* e il *flauto di Pan*. Tra la *tibia* romana e l'*aulos* greco sembra che non vi sia stata una grande differenza e nel mondo romano il *flauto di Pan* o *Syrinx* varia solo nei materiali scelti (legno, avorio, bronzo, canna, gambi della cicuta) e nella disposizione delle canne. Perciò l'ascolto di brani in cui questi strumenti vengono suonati, permette di fare **esperienza della vivace sonorità e del timbro acuto dell'aulos**, rispetto al **sobrio ed etereo sussurro con cui risuonano le canne della siringa dei pastori**. Così è possibile accedere ad una comprensione anche sensoriale di **uno degli oggetti delle critiche di Platone** e cogliere più in concreto alcuni aspetti delle sue intenzioni di riforma della musica. La comprensione risulta poi maggiore dato che nei brani in questione la *tibia* è *duplex*, cioè l'equivalente di un doppio *aulos*, uno degli strumenti più osteggiati da Platone perché foriero di eccessivi virtuosismi e di sonorità troppo complesse. I brani in questione sono intitolati: *Tibia duplex* – Strumenti utilizzati: **due tibie di legno** che suonano contemporaneamente (minuti 2, 23); *Aetherius* – Strumenti utilizzati: **due flauti di Pan**, accompagnati saltuariamente da un fischietto di canna, campanelli, tympano (tamburo rotondo di pelle che si suona con le mani) (min. 3, 14); *Pompei* – Strumenti utilizzati: doppia *tibia* (equivalente dell'**aulos doppio**), tympano, cembali (piattini di metallo che si suonano a coppie e producono un suono acuto e scintillante), crotali (dal greco *kròtalon*, e da *kròtos*, strepito, rumore; sono simili alle nostre nacchere) (min. 3, 11). **Durata totale dell'ascolto 9 minuti circa.**

| | | | | |
|--|---------------------|---|--|---|
| Etica e Metafisica | Che cos'è il bene? | L'idea del bene è il principio intelligente che mette in relazione le idee tra loro | Mondo delle idee – Le cose sono nella loro immutabilità, permanenza nel tempo, nella loro perfezione; oggettività ed universalità | |
| | | | Mondo dell'apparenza – Le cose appaiono incomplete, molteplici. Il mondo conosciuto con i sensi; soggettivo, relativo, mutevole nel tempo e nello spazio | |
| Gnoseologia | Che cos'è il vero? | Epistēmē – La scienza conosce la verità delle cose e ne rivela l'aspetto: | - universale - permanente - oggettivo | La verità rispecchia la realtà delle cose. Corrisponde ad esse. Essa consiste nel <i>dire</i> che è <i>ciò che è</i> e che <i>non è ciò che non è</i> (identità logica A → A) |
| Estetica ¹² (Teoria del Bello) | Che cos'è il bello? | Conosco il bello attraverso la percezione ed il giudizio delle cose belle | Le cose sono belle perché partecipano all'idea di bello (ne assumono alcuni aspetti); funzione cognitiva delle idee | Bellezza – Esperienza sensibile del Bene (idea di perfezione) e del Vero (gradualità: corpi, anime, leggi, conoscenza, idea del bene) |
| | | | | Arte – Tre volte lontana dalla verità (imitazione della realtà empirica, che è imitazione della realtà ideale) |

Successivamente sono stati commentati i brani contenuti nelle ultime pagine del fascicolo dato agli studenti. Il commento dei brani ha ripreso quanto si trova espresso nell'articolo di riferimento, al § 4 **Un orizzonte teoretico**. Al commento dei brani di Aristotele è stata affiancata l'esposizione di uno schema sulla ripartizione delle scienze in Aristotele:

Il sapere per Aristotele
(La filosofia prima e la ripartizione delle scienze)

| | | | | |
|--------------------|---|------------------------------|--|---|
| Scienze teoretiche | Il <i>logos</i> , la razionalità consiste nella <i>ricerca delle cause e dei principi della realtà</i> , intesa come un tutto intero in sé limitato; è una razionalità rivolta alla conoscenza dell'essere sotto l'aspetto della necessità (conosce ciò che non può essere diverso da | Filosofia prima o Metafisica | Studia l'essere in quanto essere; la struttura dell'essere più <i>visibile</i> è quella che non è mescolata né al movimento né alla quantità; in teologia questo essere scevro di materia è l'Atto puro; in astronomia esso è definito come una sostanza intelligibile <i>immobile ed eterna</i> | |
| | | | Studia l'essere in generale: - dottrina della sostanza; - dottrina della materia e della forma, - dottrina della potenza e dell'atto | |
| | | Filosofia seconda | Fisica (che comprende la psicologia) | Studia gli enti naturali in movimento; studia l'essere in divenire; sostanze sensibili <i>mobili e periture</i> (che l'astronomia colloca nel cielo sublunare, mentre definisce i corpi celesti come enti mobili ed eterni) |

¹² Per la sincronia dello schema si è dovuto tralasciare la considerazione del contesto storico in cui sorge il concetto di estetica. Il termine, è noto, deriva dagli studi di Baumgarten e di Kant, svolti alla fine del Settecento. Tuttavia, prendendo il termine nel suo significato più consolidato ed esteso, come teoria del bello e riflessione sulle arti, questo può trovare una sua applicazione "pre-istorica" anche nel pensiero di Platone. Del resto è ineccepibile considerare gli studi di estetica del Settecento e dell'Ottocento anche come il frutto di un avvicinamento di due tradizioni, quella platonica e quella aristotelica, che per secoli hanno rappresentato, l'una, il fondamento di una metafisica del bello (valore ontologico della creazione artistica ispirata), l'altra, la teoria dell'arte che avvicina *téchnē* ad *epistēmē*.

| | | | |
|---|--|------------------------------------|---|
| | come è) | Matematica | Studia gli enti intelligibili <i>immobili ed astratti</i> dalle cose, che non esistono <i>per se stessi</i> (non sono sostanze) |
| Logica - Ha per oggetto il <i>discorso dimostrativo (apodissi)</i> ; studia lo strumento (<i>organon</i>), il linguaggio, con cui conoscere la verità | | | |
| Scienze pratiche | La razionalità giudica e delibera sulle <i>azioni</i> e sul comportamento umano | | Ha per oggetto la vita sociale e comunitaria |
| | | | Ha per oggetto il comportamento degli individui e per scopo la vita felice |
| Scienze poetiche | La razionalità è finalizzata all'esercizio delle arti e delle tecniche, cioè alla <i>produzione di opere</i> | Opere d'arte Tecniche in genere | Conoscenza non dimostrativa; le scienze pratiche e poetiche si propongono di conoscere gli oggetti che appartengono agli ambiti specifici di ogni singola scienza; esse esercitano una razionalità che intende l'essere sotto l'aspetto della possibilità, ciò riguarda: -il ragionamento dialettico, -il verisimile poetico, -la probabilità statistica con cui accadono gli eventi naturali. |

Nella mezz'ora conclusiva è stato dato più spazio a domande e riflessioni. Prima del commiato sono state distribuite le ultime domande per l'esercitazione finale, sempre da svolgersi a casa ed individualmente:

- 1) In Platone il Demiurgo non crea il mondo dal nulla ma ne istituisce un ordine possibile, in che senso?
- 2) Per Aristotele il principio primo della realtà, la ragione per cui essa è e non può non essere, è l'Atto puro. Spiega il perché e le differenze con Platone.
- 3) Aristotele critica la teoria delle idee di Platone individuandone la debolezza nell'uso improprio della nozione di "partecipazione". Che cosa conclude Aristotele?
- 4) Per Platone la sapienza è l'esercizio del sapere morale, che riguarda il giusto modo di agire, ma al contempo è anche il compimento del procedimento dialettico, che ha per scopo il giudizio vero. Il termine "sapienza" (*sofia*) ha per Aristotele lo stesso ampio significato?
- 5) Delinea in uno schema la ripartizione delle scienze in Aristotele.
- 6) Qual è il giudizio di Aristotele sull'arte? Fai il confronto con Platone
- 7) Che titolo daresti al laboratorio tematico a cui hai partecipato?

La correzione di questi elaborati è stata consegnata dal prof. Miranda alle classi durante le successive lezioni. Egli ne ha tratto le definitive valutazioni ed ha raccolto un certo numero di domande che alcuni studenti sono stati disposti a porre, mostrando un interesse che ha ci consentito di prorogare il nostro laboratorio e di mostrare come dal dialogo possano nascere nuovi temi, passibili di ulteriori approfondimenti.

3. Gli elaborati scritti dagli studenti

Abbiamo pensato di raccogliere alcuni brani tratti dai migliori elaborati prodotti dagli allievi, di metterli

insieme e di rendere pubblica la loro partecipazione attiva al Laboratorio tematico di Filosofia. Crediamo che si meritino questo spazio, conquistato con l'impegno sul campo, a prescindere dai risultati, benché si debba ammettere che per alcuni di loro sono soddisfacenti.

Quindi sia reso onore non solo all'impegno ma anche al risultato. Sono elaborati prodotti a casa, che sono stati svolti lasciando anche la possibilità della consultazione dei manuali e di strumenti didattici pertinenti al tema. Si è provveduto solo a correggere a volte la punteggiatura ed a variare alcuni termini espressi in modo poco chiaro.

3.1- Dopo la prima lezione

Come emerge dal passo tratto dalla "Metafisica", secondo Aristotele, il ricercatore, nel dare inizio ad un'indagine speculativa, è assalito da sentimento di meraviglia di fronte alle cose, che lo spinge a porsi delle domande e a cercarne le risposte. (Francesca Bini, IC)

Il percorso filosofico dell'uomo appare simile a quello della crescita di un bambino: in principio viene la meraviglia. È proprio dalla meraviglia (τὸ θαυμαστὸν) che gli uomini prendono lo spunto per filosofare, afferma Aristotele (Metafisica, I 982b). Infatti, se è vero che "tutti gli uomini aspirano per natura alla conoscenza" (Metafisica, I 980a), è altrettanto evidente che l'acquisizione di questa avviene – e non per tutti indiscriminatamente – per gradi. (Giovanni Miglianti, IF)

I primi elementi presi in esame sono quelli più vicini agli uomini e nello stesso tempo i più misteriosi ed i più affascinanti, cioè quegli elementi che appartengono alla φύσις, quindi alla natura ed in particolare allo studio astronomico. Colui che si interessa a tali elementi viene definito scienziato perché cerca risposte alle proprie indagini utilizzando dimostrazioni matematiche e scientifiche e non più rifacendosi alla mitologia antica. [...] Inoltre il ricercatore, per essere definito tale, secondo Aristotele, deve riconoscere di non sapere, perché solo così si meraviglierà e continuerà la propria indagine; infatti è il "nuovo" che porta alla ricerca e all'amore per il sapere. (Martina Grigatti, IC)

Su questo stesso tema, una suggestiva interpretazione ci viene fornita da un altro filosofo greco, Platone, nel Simposio. Qui si può osservare come la speculazione filosofica sia associata ad una tensione emotiva, simboleggiata da Eros: esso è figlio di Penia e Pòros, indigenza ed espediente, e dalla prima ha ereditato la povertà, dal secondo invece il coraggio, il desiderio di conoscenza. (Francesco Massarenti, IF)

Eros è un essere demonico (δαίμων μέγας, un gran demone) "qualcosa di intermedio tra il mortale e l'immortale" (metaxù thnetoū kai athanàtou) [...] In maniera conforme alla sua natura demonica egli "sta in mezzo tra sapienza (sophia) ed ignoranza (amathìa)" Dunque chi ne elogia la bellezza suprema cade in errore, giacché proietta – a torto – sull'amante (τὸ ἐρῶν), immagine, quella sì "bella attraente e perfetta e beatissima (kalòn kai abròn kai tèleon kai makaristòn), dell'amato (τὸ ἐρῶμενον). Stando in mezzo tra il sapiente e l'ignorante, Eros, sintesi di due forze opposte per nascita, è per necessità filosofo. Nel segno di Eros, demone mediatore tra uomo e dio, si configura l'essenza del sapere e della ricerca filosofici, propri né del sapiente (sophòs), che in quanto tale non desidera e non ama la sapienza (ou philosophēi), né dell'ignorante (amathés), che, inconsapevole della propria mancanza "non desidera ciò di cui non ritiene di avere bisogno" (Simposio, 202d-204a). (Giovanni Miglianti, IF)

Tra sapienza ed ignoranza il vero filosofo è quello che sta a metà tra i due opposti. Infine, per quanto riguarda la relazione tra desiderio e ragione, penso che per ottenere dei buoni risultati nella ricerca del sapere e nello studio, quest'ultimo debba essere volontario, ovvero sostenuto da un desiderio di conoscenza. Un esempio pratico può essere trovato nella vita di uno studente: se l'allievo studia perché è obbligato e, quindi, lo fa senza nessun interesse e senza alcuna "meraviglia", non consegue uno studio attivo e proficuo ma passivo e inconcludente. Tutti gli studenti percepiscono la differenza tra lo studiare controvoglia e farlo con piacere. Quando l'interesse guida l'apprendimento, il risultato è decisamente più produttivo. (Giulia Neri, IF)

3.2- Dopo la seconda lezione

Nella parte conclusiva del "Simposio", dialogo della maturità di Platone che narra una discussione sul tema dell'Eros, i convitati a casa di Agatone sono invitati ad esporre la propria opinione su cos'è Eros e, per farlo in modo adeguato, si sono dati un limite al bere vino. Non appena Socrate ha terminato di esporre la propria opinione e sta attendendo la risposta di Aristofane, arriva in casa Alcibiade, politico e stratega importante,

ubriaco fradicio, vestito in modo non certo succinto, accompagnato da musicisti e sorretto da una flautista. Questi si siede accanto ad Agatone con il proposito di incoronarlo e, solo dopo averlo fatto, si accorge della presenza di Socrate. L'irruzione di Alcibiade nel simposio modifica radicalmente il clima ed il tema della discussione. Egli, anziché discutere direttamente di Eros, inizia a parlare del suo vecchio maestro, illustrando a tutti come quest'ultimo sia un uomo perfetto, valoroso in guerra e, soprattutto, capace di provare passioni pur avendole sempre sotto controllo. Il suo modo di parlare è ironico, a tratti quasi volgare, ma nel complesso dimostra di non aver saputo interiorizzare quasi nulla degli insegnamenti del maestro. (*Gruppo di alunni della IF, composto da Maria Giulia Cinotti, Dario Drudi, Francesco Fabbri e Carlotta Gabbi*)

Alla luce di ciò, appare evidente il contrasto irriducibile tra i personaggi di Socrate ed Alcibiade, così come sono presentati nel dialogo da Platone. Il primo è l'emblema del desiderio temperato, consapevole della propria ragione e dell'obiettivo di questa (il Bene); nel secondo si riscontra invece un modello di desiderio impotente, dominato dalle passioni. [...] Socrate ed Alcibiade divengono in tal maniera figure l'uno della ragione e l'altro della passione, l'uno di continenza e l'altro di intemperanza. La contrapposizione tra i due modelli di condotta morale è ben evidente anche nel dipinto "il Simposio di Platone", di Anselm Feuerbach (1829-1880), che vede tale contrasto rappresentato visivamente dalla distanza delle due figure (Socrate volge le spalle ad Alcibiade).

Se lo scopo del "Simposio" era il chiarimento dell'idea del Bene attraverso la tematizzazione del concetto di Eros, l'argomento principale della "Repubblica" è, invece, la giustizia, che nel contesto politico, ripartito in tre classi come tripartita è l'anima nella concezione platonica, si realizza nell'adempimento di ciascuno al compito che più si confà alle proprie attitudini naturali. All'interno di questo progetto politico, Platone riconosce l'importanza della paidèia, l'istruzione dei fanciulli. Ora, occorre tener presente che per secoli, almeno da Omero in avanti, la cultura greca aveva affidato all'oralità poetica una funzione essenziale nell'educazione dei giovani: il poeta era al tempo stesso fonte di nozioni fondamentali e strumento di formazione morale, godeva ancora di grande considerazione e rispetto nella pòlis del V secolo. Platone, proponendo una nuova forma di educazione, quella filosofica, come sostitutiva di quella tradizionale fondata sulla poesia, mira a mutare radicalmente un'intera metodologia educativa. È partendo da questi presupposti che Platone avvia la sua riflessione sulla poesia, che lo accompagna per tutta la "Repubblica". Già nel secondo libro egli si pone il problema dell'educazione dei guardiani e si scaglia contro tutte quelle "favole false" che si raccontano ai bambini (375e-378e). Anche nel terzo libro Platone mantiene questa linea, ma man mano che la sua posizione si va delineando, ci si rende conto di come la sua critica non sia già assoluta, quanto mirata ad alcune forme di enunciazione poetica, ossia quelle che offrono una rappresentazione falsa e moralmente condannabile dell'agire divino ed umano o che suscitano emozioni e passioni in contrasto con i valori propri della città. Nel libro decimo, poi, il problema centrale è dato dal valore di verità delle rappresentazioni poetiche ed artistiche in generale, e la riflessione platonica si muove soprattutto sul piano del contenuto. La critica alla poesia qui si legge forte e diretta: essa è "mimesis mimeséos", imitazione dei fenomeni, che sono a loro volta imperfette riproduzioni delle idee. [...] Inoltre, non essendo l'imitazione scienza né tantomeno retta opinione, essa coinvolge emotivamente il fanciullo, sviluppa solo la parte inferiore della sua anima, quella irrazionale e passionale, finisce per corromperlo. Dunque, la minaccia della poesia consiste nella dōxa di cui è portatrice, mentre la filosofia ha il lògos per contenuto ed il dialogo dialettico come strumento per condurre l'uomo all'epistème. (*Gruppo di alunni della IF, composto da Federica Camerlo, Giovanni Miglianti, Riccardo Poggiopollini, Jacopo Rimondi e Margherita Villani*).

Questa stessa filosofia platonica è invece percepita come "poetica" dal dossografo Diogene Laerzio che, in un passo del terzo libro della sua opera "Vite dei filosofi", racconta di un sogno in cui Socrate ode cantare dolcemente un cigno, che il giorno seguente identifica con il filosofare poetico di Platone. Riguardo alla musica, Platone pensa che essa rappresenti il quarto livello dell'educazione del cittadino, in quanto scienza dell'armonia fondata sulle proporzioni numeriche e ritmiche. Per musica, infatti, egli intende una vera e propria educazione dell'anima, che la condiziona non tanto al saper semplicemente suonare uno strumento, quanto piuttosto all'ottenere una personalità più armoniosa ed "euritmica", e arriva anche ad attribuirle il potere di spiegare i fenomeni più disparati, dal moto degli astri al succedersi delle stagioni, dal momento in cui essa non è altro che l'espressione di un ordine misurabile delle cose, cioè riducibile a numeri intesi come principi di ogni cosa. Questa valutazione positiva non impedisce a Platone di operare una distinzione tra la "buona" musica e quella che non lo è. La differenza non si basa sul godimento che se ne trae, ma piuttosto riguarda gli effetti morali che ne derivano. Ad esempio, una musica che stimoli sentimenti instabili andrebbe censurata per evitare di destabilizzare le anime dei cittadini; perciò sarebbe necessario riportare la strumentazione ad essere il più semplice possibile. Questo era il proposito che animava la riforma musicale platonica. Gli unici strumenti ammessi in ambito educativo erano la lyra, la cetra ed il flauto di Pan, tutti strumenti dal suono semplice, in grado di suscitare sentimenti tali da esortare

il giovane alla ricerca dell'armonia, della giusta proporzione tra le cose e, quindi, di avvicinarlo al concetto di Bene. La musica, agli occhi di Platone, possiede anche una qualità etica, quella di ispirare gli uomini alla virtù e di incitarli al giusto comportamento. Essa è poi anche uno strumento di un'educazione che, al pari della medicina – come sostiene Erissimaco nel Simposio (187d) – sa accordare gli elementi che in natura sono contrari tra loro. [...] Infine la conoscenza in Platone è orientata dalle tre idee-valore supreme: il bello, il vero e il bene. L'idea che però, tra queste, incarna anche le altre è sicuramente il bene, il punto d'arrivo dell'attività filosofica. Per alcuni aspetti esso coincide con l'idea della bellezza, poiché questa è l'espressione sensibile ed esteriore del bene. Per rendere più comprensibile come l'idea del bene sia in relazione alla verità, Platone si serve anche della metafora del sole. Nel mito della caverna il bene è rappresentato dal sole che illumina le cose (Repubblica, VII, 516b-c), la fonte della verità che rende possibile ogni conoscenza, che negli uomini è *nòesis*, l'intelligenza, la capacità di "leggere" la verità nelle cose. (*Gruppo di alunni della IC, composto da. Laura Battista, Francesca Bini, Giulia Bottillo, Francesca Mita e Caterina Pomponi*)

3.3- Dopo la terza lezione

Nella parte più matura della sua riflessione filosofica (il dialogo del "Timeo" in particolare), Platone tenta di sciogliere il rigido dualismo che divide il mondo delle idee da quello sensibile delle cose, probabilmente avvertendo la necessità di raggiungere una concezione più unitaria della realtà. Il problema dell'origine del cosmo, lo spinge a precisare quale tipo di rapporto legghi il mondo ideale al mondo sensibile. L'interrogarsi sul modo in cui le cose hanno preso forma lo obbliga a definire in maniera chiara il modo originario con cui gli enti sensibili sono legati al mondo delle idee. [...] Così, all'inizio dei tempi sarebbe esistita una sostanza indifferenziata e caotica, da cui tutto l'universo sarebbe stato plasmato, un sostanza senza alcuna proprietà, che solo un intervento a lei esterno ha potuto ordinare configurando un mondo che rispecchia l'iperuranio delle idee. Egli sente il bisogno di un ente mediatore che rappresenti in persona il rapporto tra idee e cose e che concretamente determini il modo in cui le prime hanno influito sulla formazione delle seconde: questo mediatore prende il nome di Demiurgo. Questo "divino" artefice è definito un plasmatore e non un creatore (Timeo, 29a-e), dal momento in cui egli non è colui che "dal nulla" crea il mondo fenomenico, ma rappresenta chi lo plasma da una materia preesistente formandolo a somiglianza del mondo ideale. Egli è colui che dà un ordine alla materia disordinata ed irrequieta già presente e che trae il suo principio ordinatore dal "tèlos" legato al Bene. Evidentemente, la finalità di formare il mondo "bello" e "buono" può essere conseguita solo utilizzando un modello perfetto per plasmare la materia. Tuttavia la finalità non equivale al compimento e Platone fugge ogni dubbio sul ruolo delle idee: esse sono l'orientamento per l'irraggiungibile perfezione che il Demiurgo tenta di riprodurre. (*Dario Drudi, IF*)

La posizione di Aristotele su questo stesso tema invece ruota intorno all'espressione di due nuovi concetti: la potenza e l'atto. Per potenza egli intende la possibilità della materia di assumere una determinata forma, mentre con il termine "atto" egli indica la realizzazione di tale possibilità. Così questo procedimento giustifica la realtà del divenire, evitando che dall'essere si passi al non essere, e la scandisce nelle fasi della privazione di una certa forma (pura potenza) e nella sua successiva assunzione (forma in atto). Già da questi due concetti di base si comprende che l'atto - nella dimensione cronologica ed in quella ontologica - è anteriore e superiore alla potenza, ne costituisce il senso, la causa e lo scopo. La potenza, così predeterminata, è una possibilità necessaria. (*Francesco Massarenti, IF*)

Se in Platone la materia ha un ruolo totalmente passivo, e viene plasmata dal Demiurgo ad imitazione delle idee, in Aristotele la materia contiene già la molteplicità delle forme sensibili, essa è, in potenza, già tutto il mondo osservabile. Come nell'uovo è già potenzialmente presente il pulcino e il pollo e il passaggio dall'uno all'altro è semplicemente un passaggio di stato, allo stesso modo la materia contiene tutte le cose e non c'è bisogno di alcun demiurgo che la plasmata, basta che la potenza si trasformi in atto. Tuttavia, anche un tale passaggio di stato necessita di una causa prima, che non può essere un ente in divenire, "perché è possibile che ciò che è in potenza non passi all'atto [...]. Non basta neppure che esso sia in atto, se la sua sostanza implica potenza: infatti in tal caso potrebbe non esserci un movimento eterno, perché è possibile che ciò che è in potenza non passi all'atto. È dunque necessario che vi sia un principio, la cui sostanza sia l'atto stesso" (Metafisica, XII, 6, 1071b 13-23). [...] Le nozioni metafisiche di causa prima, primo motore immobile, atto puro, poiché possiedono la caratteristica comune di rappresentare l'immutabilità dell'essere, la sua eternità, immaterialità e non generazione, trovano la loro sintesi nel concetto del dio aristotelico. (*Dario Drudi, IF*)

L'Atto puro è la causa finale di tutte le cose, oggetto della volontà e dell'intelligenza. Questo è una sostanza immobile, infatti tutto ciò che è intelligibile muove senza essere mosso. La sostanza immobile si identifica con il

sommo grado dell'eccellenza, il sommo bene. Alla sostanza immobile, in quanto è la più alta tra tutte, appartiene quella che è la vita più eccellente, ovvero la vita dell'intelligenza. Infatti l'intelligenza divina non può avere come oggetto qualcosa di diverso da sé o di inferiore: l'intelligenza e l'intelligibile in Dio sono tutt'uno. [...] Se nell'ordine dei movimenti, Dio è il primo motore, nell'ordine delle cause Dio è la causa prima. In Platone invece la causa del mondo è una divinità artigiana o "demiurgo", che ha creato la natura a somiglianza del mondo dell'essere. (Fiorda Vacchetti, IC)

Platone, attraverso il dualismo ontologico, pone una differenza ontologica tra due piani della realtà (mondo sensibile e mondo razionale), dove l'essenza delle cose è trascendente a queste; in Aristotele l'essenza delle cose non è l'idea, che per Platone trascende la cosa, ma è immanente alla cosa stessa. Aristotele cerca di confutare la teoria delle idee di Platone (Aristotele, *Metafisica* I, 9, 991a 20-991b 1), individuandone la debolezza nell'uso improprio della nozione di "partecipazione" (*méthexis*). Egli riteneva che le idee sono causa delle cose, in quanto ogni ente individuale è tale in quanto partecipa delle essenze archetipiche, o le imita, sia pure imperfettamente. Le idee platoniche, infatti, non sono altro che la natura o essenza necessaria di una cosa, cioè la loro forma. Invece Aristotele sostiene che il concetto di partecipazione non possa essere confuso con quello di causa, dal momento che le idee risiedono fuori dalle cose o separate da esse, non si capisce bene in che senso possano essere causa delle cose stesse. Aristotele conclude che il principio delle cose non può che risiedere nelle cose stesse, ossia nella loro "forma interiore": al posto delle idee, paradigmi trascendenti delle cose, pone le "sostanze", intese come strutture immanenti delle cose, che si determinano, così, come enti individuali. La principale critica alla teoria delle idee, che Aristotele muove al proprio maestro, viene sostenuta con "l'argomento del terzo uomo": si assume come fatto che un'idea è caratterizzata dall'essere in rapporto con una classe di enti; ad ogni ente empirico corrisponde un'idea archetipica e si può quindi dire che l'ente, partecipando all'idea, è in rapporto con essa. Ma allora si dovrà ammettere che esiste anche l'idea del rapporto tra ente ed idea, e quindi ancora un'ulteriore idea dell'idea del rapporto tra ente ed idea, fino al punto che per ogni idea vi sia associato un numero infinito di idee, tanto da doverne ammettere una proliferazione senza limiti. (Francesca Bini, IC)

Posta la fallacia della tesi platonica che pone un solo modello per ogni specie di cosa (lo stesso concetto di uomo implica contemporaneamente le tre forme di "uomo", di "animale" e di "bipede", si ha che "la medesima cosa ad essere modello e copia" (*òste tò autò éstai paràdeigma kai eikòn*; "*Metafisica*" I, 9, 991b). Aristotele opera dunque un processo di immanentizzazione sulle trascendenti idee platoniche, il cui posto viene preso dalle forme nelle sostanze.

In "*Metafisica*" I, 9, 992b 12 e sgg., Aristotele individua nella "meraviglia" il movente del filosofare, e nello stato d'animo ad essa contrario l'evidenza del compimento del percorso di ricerca da quella generato e del conseguente possesso della scienza che risponde al nome di filosofia. Ma procediamo per ordine. L'uomo comincia a coltivare la sapienza, la scienza teoretica delle cause prime, solo dopo aver dato una risposta adeguata alle esigenze pragmatiche che lo riguardano e cioè una volta giunto ad una condizione tale da poter vivere in una società che si è potuta liberare, in una parte di essa, dalla ricerca dei bisogni materiali primari. Dunque, nella concezione aristotelica del sapere, il "*bìos theoretikòs*" proprio del filosofo si configura come la caratteristica innata dell'uomo libero di perseguire la migliore forma di conoscenza in quanto fine a se stessa e cioè compiuta nel desiderio della sapienza stessa. Il carattere di pura teoreticità del sapere filosofico, che si riferisce cioè all'attività concettuale nel suo esplicarsi, è ribadito da Aristotele in "*Etica Nicomachea*", X, 8, 25: "L'uomo, che esplica la sua attività secondo l'intelletto ed ha cura di esso sembra sia essere disposto ottimamente, sia essere carissimo agli dèi; [...] Ed è naturale che costui sia anche il più felice". (Giovanni Miglianti, IF)

Per Platone la sapienza (*sophìa*) coincide con l'esercizio del sapere morale ed al contempo rappresenta il compimento del processo dialettico, avente per fine la formulazione del giudizio vero: è insomma la condotta razionale della vita umana, specie della vita associata, e come tale può essere considerata come sinonimo di saggezza. Piuttosto diversa appare invece la definizione aristotelica di sapienza: essa corrisponde al grado più elevato di conoscenza, che combina la scienza, cioè la capacità dimostrativa, all'intelligenza, la facoltà di cogliere i principi primi di tutte le scienze. Essa, pertanto, non è solo la capacità di dedurre dai principi, ma consiste pure nel giudizio sulla verità dei principi stessi. (Francesco Massarenti, IF)

A differenza di Platone, per Aristotele l'essere non ha il suo principio nel bene ma nella sostanza e la sapienza è conoscenza dell'essere (scienza), mentre la saggezza è saper agire bene. Entrambe sono virtù dianoetiche e sono distinte tra loro. La sapienza non basta a garantire la saggezza; quest'ultima è dote tipicamente morale, legata al comportamento e, indipendente dalla sapienza, è la virtù più importante in chi governa la comunità politica. (Dario Drudi, IF)

La scienza in Aristotele si configura come la conoscenza delle cause delle cose e del loro essere necessario. Come tale la scienza fa tutt'uno con la dimostrazione, ossia con l'esplicazione ragionata e conseguente, tramite la macchina del sillogismo, della realtà della sostanza e delle sue proprietà. Le scienze sono suddivise da Aristotele in tre gruppi: le scienze teoretiche, che hanno per oggetto il necessario e per scopo la conoscenza disinteressata del vero; le scienze pratiche, che hanno per oggetto il possibile ed indagano l'ambito dei comportamenti e dell'agire umano, quello individuale nell'etica, quello collettivo nella politica; le scienze poetiche, che si occupano dei saperi che riguardano le produzioni artistiche e tecniche in genere. (Chiara Calzolari, IC)

La concezione platonica dell'arte si può considerare oramai superata in Aristotele. Platone riteneva che l'arte fosse lontana tre gradi dalla verità, in quanto imitazione di un'imitazione. Anche Aristotele giudica l'arte come un'imitazione, affermando però che ricrea le cose secondo una diversa relazione con la verità. Per lo Stagirita, infatti, è imitazione della natura secondo verosimiglianza, è il frutto di una virtù intellettuale che arreca diletto ed insieme trasmette conoscenza. La tragedia, tanto criticata da Platone, è considerata da Aristotele la massima espressione artistica, perché, pur mettendo in scena le passioni umane, lascia trapelare l'ordine razionale del susseguirsi degli eventi che rappresenta. Infatti, mentre Platone riteneva che l'azione drammatica, interessando gli spettatori alle passioni violente agitate sulla scena, potesse incoraggiare in loro tali passioni, invece Aristotele mostra come la tragedia eserciti una funzione purificatrice e liberi l'anima dello spettatore dal turbamento provocato dalle passioni che essa rappresenta. Quindi la tragedia è catarsi (purificazione delle passioni) e lo stesso effetto viene riconosciuto anche alla musica, considerata come una disciplina "nobile e liberale", nonché educativa, in quanto l'artista può scegliere più opportunamente la verità da imitare, presentando le passioni in un contesto razionalmente ordinato dai suoni. (Francesca Bini, IC)

4. Metodo e finalità (Pierluigi Morini)

Questo Laboratorio di Filosofia ha presentato un modulo didattico che ha messo a tema la nozione di "meraviglia", così come questa era stata pensata da Platone ed Aristotele in antichità. La problematizzazione del suo significato ha generato i temi che sono stati oggetto di analisi e di studio per gli alunni.

La nozione di "meraviglia" si riferisce ad un'esperienza psicologica e percettiva che riveste un ruolo di primaria importanza nell'apprendimento e nell'attività cognitiva. I due autori antichi avevano già consapevolezza di ciò e lo riferiscono con estrema chiarezza. Pertanto sono stati individuati alcuni passaggi nelle loro opere in cui vien posto l'accento su questa componente essenziale alla generazione del sapere ed al suo sviluppo. L'ammirazione di un fenomeno incuriosisce, stimola il desiderio di sapere e contribuisce a mantenerlo sempre vivo, disponendo all'attività del pensiero. Il nesso tra "logos" e "pathos" si colloca alla radice del pensare.

*La riflessione sulla meraviglia ci ha condotto, attraverso l'analisi e la comprensione dei **testi degli autori**, alla **fonte diretta** del loro pensiero, fino all'enucleazione delle due differenti concezioni del sapere che questi rappresentano¹³.*

La pur breve programmazione dei lavori è stata predisposta per individuare e perseguire alcuni obiettivi didattici di tipo cognitivo e formativo.

*(A) Tra gli **obiettivi cognitivi di apprendimento** ricordiamo: (A1) l'analisi del testo e la riflessione su quanto in esso si dice, (A2) la comprensione dell'unità di senso che esso esprime, (A3) il riconoscimento dei concetti-chiave, (A4) l'acquisizione della capacità di saper identificare i principali nessi logici del discorso filosofico (che qualificano un'identità, una differenza, una successione, una causa, una contraddizione), (A5) la competenza di saper organizzare una sintesi di ciò che è stato acquisito, individuando i passaggi problematici in cui convergono le analogie e le differenze tra le posizioni degli autori studiati. (B) L'orientamento degli **obiettivi formativi** ha riguardato (B1) l'acquisizione della competenza sociale del lavoro di gruppo, intesa come arricchimento e crescita personale, (B2) la competenza del saper cogliere la differenza tra la dimensione sincronica di un problema e la sua dimensione diacronica, (B3) saper individuare i punti di forza e di debolezza di un modello interpretativo¹⁴.*

¹³ L'importanza di un lavoro sul testo di filosofia, che sviluppi negli allievi la capacità di riconoscere, di utilizzare, di decostruire e di ricostruire i concetti in filosofia, viene oramai quasi unanimemente riconosciuto a partire dalle indicazioni didattiche espresse dalla Commissione Brocca (febbraio 1988).

¹⁴ La metodologia didattica di riferimento è la "didattica per obiettivi", che Armando Girotti ha recentemente definito come *modello del prodotto* (cfr. A. Girotti, *Discorso sui metodi*, ed. Pensa, Lecce 2005, pp. 119-144).

Nel percorso didattico non è mancato il riferimento e l'utilizzo della **mediazione di schemi e mappe concettuali**, pensate per stimolare e per facilitare una "geografia del pensiero" entro cui convogliare i quadri teorici ed i principali passaggi dei modelli interpretativi, per poi ripercorrerli, confrontarli e giudicarli¹⁵.

Uno degli aspetti più caratteristici del laboratorio tematico è l'utilizzo della **fruizione delle forme dell'arte** come momento percettivo che **apre al lavoro filosofico sul concetto**. Come ho già mostrato in precedenti studi ed approfondimenti¹⁶, se si riconosce all'arte un contributo alla comprensione della realtà, allora la filosofia se ne può occupare e, io credo, lo possa fare anche dal punto di vista didattico. La declinazione della filosofia come disciplina al genitivo (filosofia della scienza, della storia, dell'arte ...) mostra la sua costituzione "trans-disciplinare", per la quale risulta coerente e pertinente la presentazione di un problema filosofico anche attraverso i prodotti dell'arte e cioè attraverso l'ascolto di un brano musicale, la visione di un dipinto, la lettura di un brano tratto da un dramma o la visione di una parte di un film. Nel nostro laboratorio l'osservazione di un dipinto ha introdotto il problema del rapporto tra etica ed arte in Platone. In seguito l'ascolto di tre specifiche composizioni musicali ha potuto far comprendere meglio la posizione critica dello stesso autore e valutare più in concreto la differenza con quanto invece esprime Aristotele sullo stesso argomento.

Infine, vorrei segnalare che gli elaborati scritti che sono stati prodotti dagli studenti hanno certo verificato e concluso un percorso di apprendimento, ma questo però è avvenuto con l'attenzione a non esaurirne lo spirito di **ricerca** che deve animare sempre chi si occupa di filosofia¹⁷.

Così al termine del laboratorio tematico è stato proposto agli allievi di **dare ad esso un titolo e di produrre delle domande conclusive** rivolte a recuperare gli argomenti poco chiari e ad approfondirne altri.

Francesca Bini (IC) ha scelto di intitolare il laboratorio tematico, Di meraviglia in meraviglia verso la conoscenza, dimostrando così di cogliere il senso evolutivo e storico del sapere che emerge soprattutto nell'interpretazione aristotelica della nozione di meraviglia.

Dario Drudi (IF) ha individuato e confermato, nel titolo La parola ai filosofi, la scelta metodologica più rilevante, perché didattica e disciplinare al contempo: lo studio della filosofia attraverso la lettura diretta delle opere degli autori.

Giulia Bottillo (IC) e Maria Giulia Cinotti (IF) hanno inteso superare alcune delle loro difficoltà con le seguenti domande:

A) Giulia Bottillo: "Il disegno sociale e politico di Platone: la divisione in classi e il riconoscimento delle parti nell'anima. Come Platone pensa di poter classificare la popolazione in classi sociali, basandosi sulla prevalenza di una parte dell'anima nell'individuo?"

B) Maria Giulia Cinotti: "In che senso Aristotele parla di "conoscenza non dimostrativa" per le scienze pratiche?"

¹⁵ L'utilizzo programmato di mappe concettuali è caratteristico della metodologia didattica denominata *modello dell'oggetto mediatore* (A. Girotti, *Discorso sui metodi*, pp. 145-180).

¹⁶ Rimando ai miei ultimi tre articoli citati qui, nella nota 1.

¹⁷ Il criterio didattico a cui qui si accenna consiste nel *metodo zetetico*, che Kant esprime così nella prima parte della *Relazione introduttiva al proprio insegnamento nel corso del semestre invernale del 1765-1766*: «Il giovane diplomato **era abituato soltanto ad imparare. Ed ora pensa che, nello stesso modo, imparerà la filosofia; ma questo è impossibile, perché prima deve imparare a filosofare.** Voglio spiegarmi più chiaramente. Tutte le scienze che si possono, in senso proprio, *imparare*, sono riconducibili a due specie diverse: scienze storiche e scienze matematiche. Alle prime appartengono, oltre alla storia propriamente detta, anche la descrizione della natura, la filologia, il diritto positivo ecc. Ora, giacché in ogni disciplina storica l'esperienza in prima persona o l'altrui testimonianza, e d'altra parte, nelle scienze matematiche l'evidenza dei concetti e l'infallibilità della dimostrazione rappresentano un qualcosa che si dà nel fatto in sé, e che quindi è immediatamente disponibile, va solo preso per quello che è: per questo in entrambi i casi si può letteralmente *imparare*, ovvero imprimere o nella memoria o nell'intelligenza quanto ci viene presentato come una disciplina già pronta. [...] Mi si consenta di dire che si abusa della fiducia delle persone quando, invece di **acrescere la capacità intellettuale dei giovani affidatici, mettendoli in condizione di formarsi in avvenire un più maturo giudizio proprio**, li si inganna propinando loro una sapienza che si presenta già bell'e pronta, escogitata a fin di bene da altri, e da cui prende forma un simulacro di scienza, che vale come moneta buona in un determinato luogo e tra determinata gente, ma da tutte le altre parti non gode di alcun credito. **Il metodo peculiare dell'insegnamento della filosofia è zetetico**, come solevano definirlo alcuni pensatori antichi (da *zetein*), **ossia indagativo**, e diventa in diversi casi *dogmatico*, ossia *determinato*, solo per la ragione che ha già alle spalle una lunga pratica. Anche l'autore filosofico, su cui si è deciso di impostare un ciclo di lezioni, non dev'essere trattato come un criterio assoluto di giudizio, ma solo come un'opportunità di giudicare anche di lui, e persino contro di lui. **Il metodo di riflettere con la propria testa su questo o quell'argomento e di trarne autonomamente le debite conclusioni** è ciò che lo studente propriamente ricerca come qualcosa di immediatamente disponibile, ed è anche il solo che può essergli davvero utile.»

A queste ho così risposto:

< Risposta A >

La psicologia (nel senso antico di “dottrina dell’anima”) in Platone determina anche la politica. La conoscenza della realtà avviene nell’anima (*psyché*) ed un politico dotato di un’anima non educata alla saggezza ed alla giustizia non può essere un buon politico.

L’anima per Platone è il principio della vita nell’uomo e, come tale, non può morire; essa «non potrebbe mai accogliere in sé il contrario della forma strutturale che porta con sé» (*Fedone*, 105d 10). Innanzitutto l’anima è il principio di conoscenza nell’uomo, nel momento in cui la realizzazione della vita teoretica presuppone che:

«l’anima del filosofo abbia in massimo dispregio il corpo e fugga da esso, cercando di starsene in se stessa [...] *distinguendo chiaramente [eilikrinei]* il pensiero di per se stesso ed utilizzandolo così per dare la caccia a ciascuno degli enti in sé, nella sua purezza, dopo aver messo da parte, per quanto è possibile, gli occhi, le orecchie e, per dirla in una parola, *il corpo tutto intero [sýmpantos toû sómatos = la totalità del corpo]*, perché quando è in relazione con l’anima, questo la turba e non le permette di entrare in possesso della verità [...] Infatti, se in compagnia del corpo non si conosce nulla con chiarezza, delle due l’una: o non è possibile ottenere il sapere o è possibile ottenerlo una volta che si è morti e non prima, perché solo in quel frangente l’anima, sola con se stessa, sarà separata dal corpo. Invece durante la vita saremo, a quanto sembra, tanto più vicini al sapere quanto meno saremo in relazione con il corpo né comunicheremo con esso, salvo i casi di estrema necessità» (*Fedone*, 65d – 67a).

Così al dualismo platonico di anima e corpo corrispondono le coppie concettuali di “conoscenza/ignoranza”, “vita/morte” e “memoria/oblio”. L’anima conosce la verità, che è eterna, e ad essa giunge ricordandosi della propria origine divina, precedente alla propria incarnazione.

In seguito, nel Fedro, Platone adombra nella veste del mito il destino dell’anima, alla cui radice c’è la caduta dal mondo superiore ideale, al mondo inferiore sensibile, trascinata dagli impulsi corporei prodotti dai sensi:

«Si raffiguri l’anima come la potenza d’insieme di una pariglia alata [impulsi] e di un auriga [ragione] Ora tutti i cavalli degli dèi sono buoni e di buona razza, ma quelle degli altri esseri sono un po’ sì e un po’ no. Innanzitutto per noi uomini l’auriga conduce la pariglia, poi dei due corsieri l’uno è nobile e buono e di buona razza, mentre l’altro è tutto il contrario e di razza opposta. Ne consegue che nel nostro caso il compito di tal guida è assai difficile e penoso» (Ibidem, 246d)

L’anima, dunque, ha una struttura tripartita, composta di razionalità e di due tipologie psichiche che in questo mito sono rappresentate da un «cavallo virtuoso [...] che ha il manto bianco e gli occhi neri [...] e dal cavallo malvagio [...] che ha il manto nero e gli occhi sanguigni, compagno d’insolenza e di vanità» (Ibidem, 253d). Ma la genesi di questa struttura tripartita è da cercarsi nella Repubblica, un dialogo la cui redazione è precedente a quella del Fedro, anche se di poco (la redazione del I libro della Repubblica è avvenuta intorno al 390 a.C., dei libri II-X dal 385 al 375, del Fedro nel 370; entrambi i dialoghi sono posteriori al Fedone).

*Nel IV libro della Repubblica Platone riprende la teoria della tripartizione dell’anima, ma questa volta l’articolazione **tutta interna all’anima** (intrapsochica) segna un passaggio **decisivo** nella filosofia di Platone.*

Innanzitutto occorre dire che qui è oramai superata la posizione orfico-pitagorica che ancora dominava nel Fedone, che rappresentava il dualismo di anima e corpo come un’opposizione radicale e drammaticamente insolubile (implicante una meditatio mortis).

Poi, bisogna sottolineare che Platone giunge a questa tripartizione dopo avere tracciato la classificazione sociale dei cittadini nei primi tre libri della Repubblica, e soprattutto nel III libro (415a) attraverso il mito della comune originaria nascita degli uomini dalla madre terra, dove delinea una definitiva divisione in classi dei cittadini: governanti (stirpe aurea), guerrieri o custodi (stirpe argentea) e lavoratori (stirpe bronzea).

Le quattro virtù della città ideale, delineate nel IV libro (428a e sgg.), la sapienza (sophía), il coraggio (andreía), la moderazione (sophrosýne) e la giustizia (dikaía), sono distribuite in modo tale che la sapienza debba essere la virtù di chi governa, il coraggio di chi custodisce e difende, mentre la moderazione e la giustizia (fare il proprio dovere nello “stato”) debbano essere praticate da tutti. Infine nella città, alle tre classi dei filosofi-

governanti, dei custodi e dei lavoratori, corrispondono le tre parti dell'anima: parte razionale (loghístkón), parte irascibile (thymoeidés) e parte concupiscibile (epithimetikón = eccitabile); ovvero intelligenza, passioni ed istinti (Ibidem 439b e sgg.). L'equilibrio gerarchico tra le parti ha lo scopo di assicurare il governo razionale dell'anima. **La cura di sé, che viene qui raccomandata da Socrate, non conduce più all'ascesi, alla riflessione sulla morte e sulla separazione dell'anima dal corpo, come nel Fedone, ma si riduce ad un costante esercizio di controllo e di armonizzazione da eseguire durante la vita singola, che politicamente si traduce nella costituzione equilibrata della città giusta.**

< Risposta B >

Per Aristotele la scienza è la conoscenza *necessaria* (*anagcháōn* = necessario) delle cause che determinano le cose, quali esse sono. Il metodo che Aristotele usa per garantire alla scienza un criterio di verità è mutuato dalla scienza matematico-geometrica; si tratta del procedimento deduttivo (ripreso più tardi sistematicamente da Euclide, negli *Elementi*) che muove da postulati per trarne le conseguenze. Lo strumento principe del procedimento logico-deduttivo è il **sillogismo apodittico** (da *apódeixis* = **dimostrazione**), il ragionamento che procede da premesse «vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione: che in questo modo i principi saranno propri di ciò che si dimostra» (*Analitici secondi*, I, 2, 72a). Il sillogismo è un ragionamento che consente sempre, date due premesse, di concludere *necessariamente*. Ma mentre nei sillogismi scientifici da premesse sempre vere si conclude necessariamente (sono assiomi o definizioni che, come tali, non richiedono ulteriori dimostrazioni), nei **sillogismi** utilizzati dai **dialettici** in ambito politico e in tribunale le premesse sono solo *opinioni probabili* su cui gli interlocutori confrontano le proprie tesi (la dialettica in Aristotele non è più, come in Platone, *episteme*).

Il problema delle premesse distingue quindi un'argomentazione dialettica da un'argomentazione deduttiva (o dimostrazione).

L'argomentazione dialettica, che Aristotele analizza nel trattato di logica *Topici* (*topoi* = luoghi, nel senso di regole dialettiche), riguarda il dialogo tra due interlocutori che disputano su questioni morali (**scienze pratiche** = etica, politica e diritto), cioè a partire da una domanda o da un problema (le cose stanno così?) proposti dall'interrogante a cui l'interlocutore risponde con una tesi aperta al controllo dell'interrogante, fino alla risoluzione conclusiva della disputa attraverso la conferma o la confutazione (*élenchos* = prova) della tesi in questione. La premessa alla disputa consiste nell'adesione da parte degli interlocutori alle opinioni comuni (*endoxa*) il cui valore è ritenuto ammissibile dai più competenti. La condizione di *probabilità* che genera questo tipo di ragionamenti non toglie nulla alla forza della loro conclusione: il problema iniziale può essere risolto in modo decisivo con la confutazione della tesi avversaria, con una prova logica che applica le stesse regole logiche "costrittive" della dimostrazione (identità, non contraddizione e terzo escluso). Quando il sillogismo dialettico conclude con «la dimostrazione del contraddittorio» (*Elenchi sofistici*, I, 165 a 2), cioè con una proposizione che nega un'altra conclusione (la conclusione della tesi avversaria), altro non è che una dimostrazione negativa.

Alla dialettica, per Aristotele, è speculare la retorica perché anche i ragionamenti dell'oratore sono destinati all'approvazione o alla disapprovazione pubblica da parte di un uditorio composto da una moltitudine di potenziali interlocutori.

In conclusione, nel caso delle scienze teoretiche (metafisica, fisica e matematica) il ricorso alla dimostrazione è legittimo perché le loro argomentazioni si fondano su assiomi e definizioni; invece per le scienze pratiche (etica e politica) risulta appropriata l'argomentazione dialettica, che indaga l'ambito del probabile, cioè le convinzioni generali che i cittadini più esperti ammettono nel dibattito politico e per le deliberazioni giuridiche (le ammettono perché giudicate valide *per lo più*).

La domanda più stimolante è stata presentata da Dario Drudi (IF), con cui pone un problema assai spinoso ma perciò stesso interessante e ci ha dato la possibilità di estendere il laboratorio ad un'ulteriore ricerca, testimoniando quindi la duttilità e l'apertura che ne caratterizza l'approccio.

Dunque il laboratorio tematico conclude presentando nuovi sviluppi, che potranno sempre essere raccolti dal docente che affronterà con la stessa classe la filosofia moderna e contemporanea nel biennio successivo.

C) Dario Drudi: "Si può istituire un rapporto tra il realismo gnoseologico di Platone e quello di Aristotele?"

< Risposta C >

Sia il termine “realismo” che il termine “gnoseologia” sono due termini conosciuti dalla filosofia moderna, estranei a Platone ed Aristotele.

I primi a parlare di “realtà” sono stati i filosofi scolastici medievali quando hanno inteso indicare l’esistenza degli universali (i generi e le specie di cui aveva parlato Aristotele nelle *Categorie*) come delle realtà che esistono al di fuori dell’anima (sono esterni a chi li pensa).

Nel Settecento, Baumgarten introduce il termine “gnoseologia”, con il significato di *teoria della conoscenza*, e Kant parla per la prima volta di “realismo” (ancora nel senso scolastico di autonomia della realtà dal pensiero) in contrapposizione all’ “idealismo” (dipendenza della realtà dal pensiero).

Se analizziamo il termine “realismo” assumendolo nel suo senso più esteso, sia Platone che Aristotele possono dirsi realisti, infatti per entrambi il pensiero *riflette* la realtà esterna, cioè l’ “essere”; ma se invece approfondiamo di più, troviamo che Platone intende la realtà come la dimensione **ideale ed extra-sensibile**, mentre per Aristotele la realtà incomincia ad essere tale già nella dimensione **dell’esperienza sensibile**.

A partire da quest’ultima considerazione, che tiene conto della storia del concetto di realismo ed individua nella modernità la sua genealogia, l’interpretazione kantiana può essere assunta come il *paradigma razionale* per l’impostazione del problema:

1) la posizione di chi si dice *realista* consiste nel considerare la realtà esterna indipendente da chi la osserva; per un realista le percezioni sensoriali ci forniscono le immagini degli oggetti esterni a noi, le cui proprietà sono *indipendenti* da noi che le osserviamo, pertanto tali proprietà sono dette *oggettive*;

2) invece l’*idealista* che osserva i medesimi oggetti esterni, considera le percezioni sensoriali inadeguate a fornire una vera e propria comprensione della realtà; secondo questa prospettiva, che è quella assunta da Platone, i sensi ci presentano solo illusioni create da noi e *dipendenti* da noi, pertanto *soggettive*.

Ora, se le percezioni sono sempre fuorvianti, come sostiene la tesi idealista, allora **la realtà non è come sembra**, e questa è la posizione espressa magistralmente da **Platone** nel libro VII della *Repubblica*, attraverso la celebre allegoria della caverna (514a-517a) dove le ombre proiettate sul muro sembrano la realtà ma non lo sono. Ancora prima, alla fine del libro VI (509d-511e), Platone propone un’articolazione dei vari livelli della realtà, immaginando una linea divisa in segmenti di lunghezza differente ma proporzionali tra loro; la ripartizione separa appunto in due sezioni la linea: la prima rappresenta l’*oroménon génos* e la seconda il *nooménon génos*. Così l’aspetto “visibile”, cioè sensibile, della realtà (prima sezione) viene differenziato dall’aspetto “pensabile”, cioè ideale (seconda sezione), e solo penetrando quest’ultimo si accede alla conoscenza della realtà. Inoltre, un’ulteriore suddivisione della seconda sezione interviene ad indicare le specificità del pensiero matematico (che procede per postulati) e del pensiero dialettico (che procede per ipotesi), decretando la superiorità epistemica del secondo sul primo. La dialettica è un *methodos* che procede in modo ascendente verso il “principio” (il Bene) ed il «dialettico è colui che afferra la ragione (*logos*) dell’essenza (*ousia*) di ogni singola cosa»; viceversa non è dialettico «chi non sa delimitare razionalmente l’idea del bene isolandola da tutto il resto e, come in battaglia (*en máche*) superando ogni confutazione e sforzandosi di argomentare non secondo l’opinione, ma secondo l’essenza, non riesce tuttavia a superare con la sua ragione infallibile tutti gli ostacoli e [...] non conosce il bene in sé né alcun altro bene» (*Ibidem*, VII, 534a-c). Il Bene, pertanto, è e resta «il limite estremo del pensabile» (532b).

Aristotele non condivide questa idea puramente intellettuale ed assoluta del bene, ma gli preferisce una concezione legata all’azione ed alla vita pratica. Salvo poi recuperarla nel finalismo cosmologico: in questo senso l’Atto puro o motore immobile concepito da Aristotele non si discosta di molto dall’idea del Bene che aveva prima espresso Platone.

Qui certo, in questa *teleologia*, può essere rilevata una convergenza tra la filosofia di Platone e quella di Aristotele.

Tutt’altro rilievo invece dev’essere fatto per quanto riguarda la teoria della conoscenza. Infatti per **Aristotele** *le percezioni degli uomini non sono sempre errate*, come per Platone, ma sono a volte errate ed a volte corrette, e il compito del filosofo consiste nell’individuare i casi di correttezza e di errore. Quindi si può dire che, per la tesi *realista* espressa da Aristotele, **non tutta la realtà è come sembra** e che le percezioni sono preziose informazioni sensoriali che l’intelletto può e deve elaborare per conoscere il mondo e farne esperienza.

Per Aristotele l'organo fisico attraverso cui l'uomo conosce la realtà è l'anima. L'anima è una sostanza che informa e rende vivo un corpo (questo vale per i corpi di tutti i viventi), essa è «l'*entelechia* di un corpo naturale che possiede la vita in potenza. Tale sostanza è atto» (*L'anima*, 2, 412a, 20). Con il termine *entelechia* Aristotele intende «l'atto in rapporto all'operazione [*energeia katà to érgon*]» (*Metafisica*, IX, 8, 1050a, 23). Delle tre funzioni dell'anima (vegetativa, sensitiva ed intellettuale), con cui l'uomo vive e conosce (si nutre, si riproduce, percepisce, immagina, ragiona e coglie i concetti), quella intellettuale è la più importante in quanto è adibita alle operazioni logico-cognitive ed al giudizio. Ma,

«poiché non c'è nessuna cosa, come sembra, che esista separata dalle grandezze sensibili, gli intelligibili si trovano nelle forme sensibili [sono immanenti ad esse], sia quelli di cui si parla per astrazione [gli enti matematici, che sono caratterizzati dal fatto di non essere sostanze] sia le proprietà [essenziali] e le affezioni [accidentali] degli oggetti sensibili. Per questo motivo, *se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla, e quando si pensa, necessariamente si pensa un'immagine*». (*L'anima*, 3, 432a, 5-10).

L'anima, quindi, riceve le sensazioni che giudica con l'intelletto; essa è, per se stessa, una *tabula rasa* su cui si possono incidere le sensazioni e da cui si possono produrre i concetti. Le sensazioni si sviluppano quando gli oggetti sensibili "propri" vengono colti dagli organi di senso corrispondenti, cioè quando i colori, i suoni o i sapori, vengono percepiti dalla vista, dall'udito o dal gusto. Quando poi ogni senso specifico si mette in collaborazione con gli altri sensi, si produce una percezione "comune" dell'oggetto sensibile, ovvero il suo movimento, la sua stabilità, il suo numero e la sua grandezza. Nell'anima si forma così un'immagine dell'oggetto che lascerà traccia di sé nella memoria e potrà essere riprodotto attraverso l'immaginazione. I concetti, o *intelligibili*, vengono formati dall'intelletto (e quindi non sono innati, come sosteneva Platone) che li astrae dal mondo sensibile, dove essi esistono solo potenzialmente (*intelletto potenziale*; l'analogo di «una tavoletta per scrivere dove non ci sia attualmente nulla di scritto» *Ibidem*, 3, 430a), per poi comprenderli e penetrarli (come «la luce rende i colori, che sono in potenza, colori in atto» *Ibid.*, 3, 430a 18) in tutta la loro verità (*intelletto attivo*). L'anima è la forma di un corpo a lei appropriato, la forma essenziale, il principio d'organizzazione di un corpo che con essa fa un tutt'uno. Perciò, anche se l'intelletto attivo è «separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto in potenza» (*Ibid.*), esso non comprenderebbe nulla se ciò che comprende non fosse stato prima percepito dai sensi.

Da quanto detto, l'idealismo platonico ed il realismo aristotelico sembrano divergere sul ruolo dato all'esperienza sensibile; tuttavia resta la comune appartenenza ad un pensiero speculativo che considera l'apparenza sensibile come un fenomeno causato da una *realtà metafisica* che esiste in modo indipendente (Bene, Atto puro) da essa. Forse allora si può parlare anche di un realismo che mette in rapporto Platone con Aristotele. Vediamo come e quando.

In epoca medievale (sec. XII-XIII) i filosofi scolastici aprirono un lungo dibattito sul *problema degli universali*, in riferimento a quanto detto a tal proposito da Socrate, Platone ed Aristotele, ma soprattutto in relazione alla teologia creazionistica cristiana.

La questione concerne il modo della relazione tra le cose particolari e l'insieme omogeneo che le contiene e che, nel linguaggio, prende il nome di concetto. I principali termini del problema possono essere contenuti in una domanda che poniamo qui a titolo di esempio: "per conoscere *un* cavallo di nome 'fulmine' è necessario conoscere *il* cavallo in generale, o viceversa?"

Per la corrente platonico-agostiniana (Anselmo d'Aosta) bisogna partire dal concetto, dal suo legame con la struttura ideale (e teologica) che fonda il mondo (l'essenza universale del cavallo ovvero *il* cavallo in generale, le caratteristiche di quella specie). Così la conoscenza vera è solo *ante rem* (occorre sapere del cavallo) e precede sempre la conoscenza della cosa particolare (un cavallo detto 'fulmine').

Tra coloro che invece risentirono maggiormente del rinnovato interesse per Aristotele, vi furono alcuni (Alberto Magno e Tommaso d'Aquino) che giustificarono sia l'esistenza dei concetti che quella degli oggetti particolari, collocandone l'esistenza in piani differenti dell'essere. Allora i concetti (il cavallo in generale) esistono nella mente di Dio prima della creazione (sono *ante rem*); esistono nel mondo degli individui (i singoli cavalli) creati (sono *in re*); infine esistono anche come nomi (il nome 'fulmine') e cioè come risultati linguistici delle operazioni cognitive dell'uomo, le quali richiedono l'uso dei sensi, delle immagini mentali, dei concetti che la mente astrae per induzione dalle esperienze particolari (sono *post rem*).

Pertanto, proprio nel contesto della scolastica medievale, è pertinente parlare di *realismo* in riferimento al platonismo, purché si specifichi che si tratta di quel particolare platonismo di matrice cristiana, per il quale i concetti corrispondono alle *realtà trascendenti* (idee) già presenti nella mente di Dio, che fungono da modelli per la creazione.

Solo a partire da Cartesio sarà possibile formulare il dubbio ontologico sulla realtà intera. Ma per potersi chiedere se la realtà c'è davvero o se è tutto un sogno (io sogno o son desto?) occorre che vi sia un *oggetto* (io) a formulare questa domanda, il concetto di oggetto prodotto dalla filosofia moderna con Kant. Concludiamo con Cartesio:

«Ripensandoci attentamente mi ricordo di essere stato spesso ingannato nel sonno e fermandomi su questo pensiero vedo chiaramente che non ci sono segni sufficienti per distinguere nettamente il sogno dalla veglia, e me ne stupisco» (R. Cartesio, *Meditazioni sulla filosofia prima intorno all'esistenza di Dio e all'immortalità dell'anima*, 1641; I Meditazione).

Il dubbio sulla realtà servirà a Cartesio per una nuova fondazione della realtà.

5. Considerazioni conclusive (Glauco Miranda)

L'intervento didattico realizzato nelle classi prima C e prima F è apparso fin dal primo incontro, (e sia pure con l'ovvia gradualità che è giusto prevedere nelle classi iniziali del corso di Filosofia), in tutta la sua complessità e ricchezza, intendendo suscitare curiosità e stupore, rinnovare interesse e motivazione, attraverso la disarticolazione della lezione ordinaria (che nel primo quadrimestre era per lo più lezione frontale e lettura con commento guidato di brani), lo stravolgimento delle abituali scansioni e modalità di apprendimento, tentando, tra l'altro, di suscitare e stimolare,

- un approccio alla disciplina focalizzato sui temi e teso alla evidenziazione e discussione dei problemi più che alla pura e semplice "storia delle idee",
- mobilitazione delle facoltà logiche, (attraverso la sequenza concettuale suggerita dalla lettura dei brani e dalla discussione guidata), non disgiunta dal coinvolgimento emotivo innescato, come accennato altrove, da un percorso didattico attento alla possibilità di far leva sulla sensibilità estetica degli studenti per delineare un percorso multi direzionale e multidisciplinare che incarni la riflessione filosofica, facendone una disciplina palpitante, oltre che rigorosa;
- educare e fomentare la discussione in classe, promovendo l'apprendimento di gruppo;
- incoraggiare ed incentivare la produzione scritta, attraverso la stesura di esercitazioni che toccassero i nodi tematici discussi in classe.

Eravamo consapevoli sin dall'inizio che un intervento didattico concepito in questi termini potesse costituire una "provocazione", il classico sasso scagliato, un momento di discontinuità che non passa senza lasciare tracce più o meno durature. Tuttavia ci chiedevamo quali sarebbero stati i risultati effettivi e duraturi, quali le reazioni, quali i cambiamenti realmente innescati.

Certo l'andamento di ciascuno degli incontri in ciascuna classe ha immediatamente confortato nella sensazione di essere riusciti a creare un ambiente di apprendimento "autentico", poiché l'ascolto e la partecipazione, l'apprendere ed il "fare" sono risultati e si sono mantenuti intensi e proficui nel lavoro in classe ed a casa; ma è solo con il trascorrere dei giorni e dei mesi che si è come dischiuso un nuovo sguardo sulla Filosofia. Prima sottotraccia, poi sempre più chiare e coerenti sono andate delineandosi nuove competenze, si è manifestato un interesse più appassionato e costante. Così ho potuto, ed anzi, dovuto prendere atto e registrare, ancorché con la diffidenza e la cautela metodologica che è consigliabile adottare innanzitutto verso il proprio lavoro:

- una straordinaria fluidificazione nell'uso delle categorie e dei concetti,

- una sorprendente inventiva nel ritrovare connessioni e collegamenti tra idee e nozioni appartenenti a sequenze o a sistemi categoriali apparentemente distanti e separati;
- inattesa capacità di adottare strategie di soluzione o problematizzazione apprese e maturate nel corso degli incontri ad ambiti disciplinari distinti o anche ad ambiti extra disciplinari.

Ovviamente i livelli variano da studente a studente e da una classe all'altra, ma se si aggiunge, come pure si è accennato altrove, il coinvolgimento, il coraggio ed il gusto di provare suscitato in studenti che avevano mostrato passività e disinteresse, mi pare si possa nutrire la speranza fondata di aver inciso positivamente.

Un discorso diverso va fatto sul fronte genitori: da questa componente è venuta forse la resistenza più tenace, espressa nei consigli di classe e con motivazioni quasi sempre incentrate sul timore d'una richiesta eccessiva, di un impegno troppo assorbente, di consegne per casa cui si sarebbe dovuto dedicare, come pure è stato detto, una concentrazione fuori dell'ordinario. È stata percepita, mi pare, una novità d'ordine qualitativa ancor più minacciosa di una richiesta quantitativa. Del resto, di fronte al persistente senso di soddisfazione dei propri figli, le rimostranze sono presto svaporate, anche se appaiono sintomatiche, lo si dica qui incidentalmente ed a titolo di genitore più che di docente, di un atteggiamento o di un riflesso incondizionato di una parte, per altro minoritaria, della componente "genitori" che vive l'impegno a casa come tempo sottratto alla vita, che si vorrebbe o si immagina incessantemente disimpegnata e per questo felice, dei ragazzi.

Il lavoro svolto ha ricevuto apprezzamento anche all'interno della componente docente e si è pensato che una pubblicazione sulla rivista culturale del Liceo potrebbe offrire spunti nuovi ed una proficua circolazione di idee e di esperienze didattiche, magari inoculando il desiderio di lavorare in equipe e di coinvolgere anche docenti di diverse discipline in un progetto comune.

L'esperienza del "laboratorio tematico" si è rivelato uno straordinario strumento maieutico che si intende riproporre e consolidare come metodo non puramente episodico, ma piuttosto come traccia, come pista da tener presente nei differenti aspetti dell'esperienza didattica e lungo l'intero arco del corso di Filosofia.

LA LEGGEREZZA. NIETZSCHE E CALVINO

Marta de Grandi

PREMESSA

Proponiamo in questo lavoro un “punto di vista”, “un’ottica” attraverso cui leggere alcuni testi filosofici e letterari di portata e frequentazione scolastica. Il punto di vista è quello della *leggerezza*. Selezioniamo – tra i molti – e privilegiamo – anche per motivi didattici – due autori: Friedrich Nietzsche e Italo Calvino, ma i riferimenti spaziano ben oltre, offrendo possibili spunti di approfondimento non solo nella filosofia e letteratura italiana, ma anche nella letteratura latina e nel mondo della scienza.

Questo nella convinzione che la capacità di offrire molteplici e nuovi punti di vista, attraverso cui osservare la realtà, consenta – parafrasando Léon Bloy – di accendere zone della mente che prima non esistevano e che così cominciano ad esistere. E questa è una ricchezza intellettuale ed umana che rimane per sempre, anche quando i dettagli vengono dimenticati.

INTRODUZIONE

Quello della *leggerezza* è un tema squisitamente filosofico, anche se la sensibilità contemporanea preferisce connetterlo al vago e all’indeterminato, al soggettivo, al gusto e all’opinabile e quindi a questioni artistiche e letterarie piuttosto che teoretiche. Così, se oggi risulta impossibile rispondere in maniera definitiva all’interrogativo sul significato della leggerezza – leggero è il superficiale e comune ma anche ciò che si eleva al di sopra del banale contingente – per il pensiero greco antico la questione era più chiara. Lo rileva bene Milan Kundera nel celebre romanzo dal titolo - guarda caso -

L’insostenibile leggerezza dell’essere in cui sostiene che già Parmenide “vedeva l’intero universo diviso in coppie di opposizioni: luce-buio, spesso-sottile, caldo-freddo, essere-non essere. Uno dei poli dell’opposizione era per lui positivo (la luce, il caldo, il sottile, l’essere), l’altro negativo. Questa suddivisione in un polo positivo e in uno negativo può apparirci di una semplicità puerile. Salvo in un caso: che cos’è positivo, la pesantezza o la leggerezza? Parmenide rispose: il leggero è positivo, il pesante è negativo. Aveva ragione oppure no? Questo è il problema. Una sola cosa è certa: l’opposizione pesante-leggero è la più misteriosa e la più ambigua fra tutte le opposizioni.”

(M. Kundera, *L’insostenibile leggerezza dell’essere*, pag.13)

Proponiamo così le considerazioni sul tema della leggerezza di due autori: F. Nietzsche e I. Calvino.

FRIEDRICH NIETZSCHE: la libertà dal tempo

Il tema della leggerezza in Nietzsche è legato a quello dell’eterno ritorno, ovvero dell’eterna ripetizione di tutte le vicende del mondo.

Quello dell’eterno ritorno è “il più abissale dei pensieri” per l’uomo comune e solo l’accettazione totale di esso da parte dell’uomo superiore fa del “peso più grande” il più leggero dei pensieri.

In una pagina di *Ecce Homo* Nietzsche parla dell’eterno ritorno come della concezione fondamentale dello *Zarathustra* e la definisce “la suprema formula dell’affermazione che possa mai essere raggiunta” e che è giunta a lui nell’agosto 1881, annotata su di un foglio, in fondo al quale è scritto “6000 piedi al di là dell’uomo e del tempo”, mentre passeggiava attraverso i boschi, lungo il lago di Silvaplana, in alta Engadina.

Questa idea trovò una prima elaborazione teorica nel celebre aforisma 341 della *Gaia Scienza* dal titolo «Il peso più grande»:

Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: "Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai riviverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà far ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione - e così pure questo ragno e questo lume di luna tra gli alberi e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta - e tu con essa granello di polvere!" - Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immane, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: "Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!"? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: "Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?" graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto tu dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello?

Queste parole rievocano Leopardi nel *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggiere*, là dove il passante esprime il pensiero del poeta:

PASSEGGERE: *Non tornereste voi a vivere cotesti vent'anni, e anche tutto il tempo passato, cominciando da che nasceste? [...] Ma se aveste a rifare la vita che avete fatta né più né meno, con tutti i piaceri e dispiaceri che avete passati?*

VENDITORE: *Cotesto non vorrei.*

E così, precisa il passante, risponderebbero tutti gli uomini.

Fino a qui Leopardi sembra avvicinarsi al pensiero di Nietzsche. Ma la conclusione ne marca le differenze:

PASSEGGERE: *[...] Quella vita, ch'è una cosa bella, non è la vita che si conosce, ma quella che non si conosce; non la vita passata ma la futura.*

Leopardi sembra affermare che l'unica via per accettare il dolore dell'esistenza sia la speranza, che si rivela però ai suoi occhi come lucida illusione:

[...] il tutto sta sapersene pascere, e formarne la propria aspettativa, prospettiva e speranza, ora per ora: questo è ufficio di filosofo, ed è pratica incomparabilmente utile al viver felice. (Zibaldone, 4250, 28 febbraio 1827)

Diverse saranno le conclusioni del filosofo tedesco. Nietzsche andrà oltre la teoria del piacere negativo di Leopardi e oltre il suo irrevocabile pessimismo, ponendo l'*amor fati* dell'*Übermensch* come superamento positivo del nichilismo attraverso l'eterno ritorno.

La formulazione più suggestiva della teoria dell'eterno ritorno la troviamo ne "La visione e l'enigma", in *Così parlò Zarathustra*, in cui Nietzsche parla della visione "del più solitario degli uomini":

Non deve forse tutto ciò che può correre esser già passato una volta per questo sentiero? Non deve forse tutto ciò che può accadere, essere già accaduto una volta, compiuto, trascorso? [...]

E non sono tutte le cose concatenate in tal modo che questo attimo trascina con sé tutte le cose venturose? Quindi, anche te stesso? [...]

E questo lento ragno che striscia nel chiarore della luna, e quello stesso chiarore, e io e tu sotto il portone, bisbigliando insieme, bisbigliando di cose eterne, non dobbiamo già essere stati una volta? E ritornare e passare per l'altro sentiero, davanti a noi? [...] non dobbiamo ritornare eternamente?

La dottrina dell'eterno ritorno è uno dei punti più difficili e controversi dell'intero pensiero di Nietzsche. Karl Lowith sostiene che la dottrina di Nietzsche "contiene un inconciliabile doppio significato, di un postulato pratico-morale e di una determinazione teoretica". Ovvero può essere intesa in senso antropologico-etico, come nuovo imperativo categorico che prescrive di amare la vita e di agire come se tutto ritornasse, oppure in senso cosmologico. Nell'interpretazione antropologica il ritorno sempre identico coincide con una missione etica, la missione dell'uomo che incessantemente trasforma il "tu devi" nell' "io voglio", che vuole il dovere, per il quale

questa dottrina deve sostituire la fede cristiana nell'immortalità, divenendo progetto di un nuovo modo di vivere, oltrepassamento del nichilismo, "amor fati" e volontà di rinascita. Al contrario nell'interpretazione cosmologica il ritorno si presenta come un distruggere e rigenerare che avviene per natura ed è del tutto indifferente rispetto alla progettualità umana, che si trova gettata nell'esistenza e liberamente o non liberamente continua a tornare, anello nella totalità del tempo circolare del mondo. Di conseguenza, osserva Lowith, "il tentativo nietzscheano di superare il nichilismo dell'esistenza dell'uomo finito è al contempo un tentativo di superare il tempo congenito con la casualità dell'esistenza finita, e il suo movimento filosofico nel tutto è quello che va dall'essere temporalmente transitorio all'essere che eternamente ritorna. Ma Nietzsche vuol «credere» all'eterno ritorno dell'identico, proprio perché è «assurdo» far derivare l'essere eterno dal nulla temporale e la suprema affermazione dalla negazione più profonda". *Credo quia absurdum.*

Non si tratta certo di una dottrina nuova. "Molti conoscitori dell'antichità – nota Lowith- avevano dimestichezza con la dottrina della circolarità, come viene tramandata da Eraclito ed Empedocle, Platone e Aristotele, Eudemo e gli stoici; ma solo Nietzsche riconobbe in essa le future possibilità del proprio pensiero". Zarathustra è l'uomo redentore del futuro e tutta la filosofia di Nietzsche è un preludio del futuro. "Per i Greci esser-uomo equivaleva a essere un «mortale», mentre Nietzsche voleva «eternizzare» l'esistenza fuggevole dell'uomo finito".

Nel contesto dell'interpretazione cosmologica Nietzsche ha tentato anche una spiegazione scientifica dell'eterno ritorno sostenendo che, data la finita quantità di energia dell'Universo, il tempo in cui essa si esprime è però infinito, per cui le manifestazioni e le combinazioni di essa dovranno necessariamente ripetersi.

La scienza moderna delinea oggi per il futuro dell'Universo tre scenari possibili, per lo meno dal punto di vista teorico. La diversità delle ipotesi è dovuta al valore ancora ignoto della densità dell'Universo, che dipende dalla quantità di materia presente e determina a sua volta l'intensità della forza di attrazione gravitazionale. Oltre a quelle di *Universo aperto* ed *Universo piatto* esiste una terza ipotesi, valida nel caso in cui la densità dell'Universo sia tale da generare una forza gravitazionale in grado di fermare la spinta dell'espansione iniziata col *big bang* ancora in atto. Si parla così di *Universo chiuso*.

Secondo questo modello l'Universo cesserà di espandersi e ricadrà su se stesso contraendosi. Il gigantesco collasso che si avrebbe in questo caso, detto *big crunch*, riporterebbe alle condizioni originali della *singolarità*, uno stato in cui materia ed energia erano addensate in modo da costituire un sistema non descrivibile dalle leggi fisiche in quanto non esistevano spazio e tempo. Secondo alcuni scienziati si ripeterà il *big bang* e l'Universo continuerà ad alternare espansione e collasso ciclicamente, in un processo infinito.

Quando l'universo si espanderà di nuovo, tutto quanto sarà come è ora, poiché la concentrazione estrema in quell'istante di densità di materia infinita farebbe sì che le condizioni iniziali del sistema Universo siano le stesse ogni volta. In questo mondo governato soltanto dalla consequenzialità, identiche condizioni iniziali significano stessa evoluzione del sistema.

Questa sarebbe una giustificazione fisica, anche se puramente teorica, dell'idea di Nietzsche. Ogni scelta è per sempre.

Tornando a la «La visione e l'enigma», qui Nietzsche ripropone la contrapposizione, di sapore presocratico, tra spirito di gravità - nano, e spirito di leggerezza - Zarathustra, contrapposizione che pervade tutto il discorso:

[...] a dispetto dello spirito che lo traeva in basso, in basso verso abissi, lo spirito di gravità, il mio demone e nemico capitale [...] metà nano; metà talpa; storpio; storpiante; gocciante piombo nel cavo del mio orecchio, pensieri-gocce-di-piombo nel mio cervello [...]

e di contro:

un sentiero in salita [...] verso l'alto [...] salivo, - salivo -, -sognavo, -pensavo [...] qualcosa che mi rese più leggero [...]

e, al termine del discorso, il pastore che sputa la testa del serpente diventa

Non più pastore, non più uomo, - un trasformato, un circonfuso di luce, che rideva!

L'opposizione gravità – leggerezza si rispecchia quindi nell'opposizione tra colui che non accetta l'eterno ritorno - il peso più grande- e soccombe, e colui che ha superato in se stesso la volontà del nulla, l'uomo più potente, che trova la leggerezza dell'eterno ritorno.

Sostiene Giorgio Colli che, sotto questo aspetto, lo *Zarathustra* “si impone come modello inaudito di una vita ascendente, dove la gioia, pur attraverso le angosce e gli incubi orrendi dell'esistenza, prevale sul dolore e la lievità sulla pesantezza, dove le sofferenze, le sordide meschinità, le insufficienze sono riscattate da una speranza più alta, che nasce dalla rivelazione che quella gioia, quella danza sono una realtà una volta vissuta da un uomo”. Qui risiede – secondo Colli – la straordinaria forza catartica della dottrina dell'eterno ritorno, ovvero nella sicurezza che ogni gesto e sentimento vittoriosi sono destinati a ritornare eternamente. Un ritornare che è un rifondare, ma non nel senso di dare nuovo fondamento al vecchio, a ciò che è già stato, ma nel senso di fondare il nuovo, di fondare il futuro. Con Lowith, ma anche con Vattimo che non ha dubbi sulla centralità del senso morale dell'eterno ritorno, possiamo quindi ben sostenere il senso antropologico, storico-umano della dottrina dell'eterno ritorno come un supremo “centro di gravità etico” che ha come destinazione il futuro dell'uomo europeo e che perciò non è affatto una dottrina di qualcosa che è necessariamente così e non può essere diversamente. Al contrario vuole creare nuovi scopi e nuovi orizzonti, è il “martello” plasmatore nelle mani dell'uomo più potente, il cui modello è il trasfigurato.

Zarathustra è in *Ecce Homo* “colui che porta il peso più grande del destino, un compito fatale” e nondimeno è “lo spirito più leggero, quello che sta più in là - Zarathustra è un danzatore ... colui che ha la visione più dura, più tremenda della realtà, che ha pensato «il pensiero più abissale» “e ciò nonostante non vi ravvisa” nessuna obiezione contro l'esistenza, neppure contro il suo eterno ritorno – ma anzi una ragione in più per essere egli stesso il sì eterno a tutte le cose, «l'immenso illimitato dire sì e amen» [...] «In tutti gli abissi io porto con me la benedizione del mio sì».

Infatti la prefazione dello *Zarathustra* presuppone sin dall'inizio la metamorfosi, la trasvalutazione, la volontà di palingenesi, la trasmutazione, il nuovo inizio che, con apparente contraddizione è anche una “ruota ruotante da sé”. Il portatore di queste forme di movimento in sé contraddittorie è il fanciullo, il cui produrre creativo è un gioco.

Dice bene Giorgio Colli che “la grandezza di Zarathustra sta nel suo conoscere, ma dalla sua conoscenza sgorga una fonte, il suo canto, che disseta gli uomini e li riavvince a una vita trasfigurata, riscoperta come ricchezza terrestre di gioia”.

Il canto di Zarathustra è il più lieve dei canti, e la leggerezza, anche linguistica, pervade tutta l'opera:

Mezzogiorno

[...] Zitto, Zitto! Non divenne proprio ora perfetto il mondo? Che mi succede?

Come un vento leggero, non visto, danza sul mare liscio come l'olio, - lieve, leggero come una piuma: così – il sonno danza su di me [...] è lieve [...] lieve come una piuma [...]

Non divenne proprio ora perfetto il mondo? Rotondo e maturo? Oh il rotondo anello d'oro – dove vola mai? Io gli corro dietro! In su!

Il canto di Zarathustra è il canto di un danzatore, che sopra ogni cosa vola:

Dello spirito di gravità

[...] E sopra ogni altra cosa ho imparato a stare e andare e camminare e saltare e arrampicarmi e danzare [...]. chi vuole imparare un giorno a volare, deve prima di tutto imparare a stare e andare e camminare e arrampicarsi e danzare [...]

Il canto di Zarathustra è il canto di un giullare, il canto di un poeta:

Il canto della melanconia

Giullare soltanto, soltanto poeta, uno che dice solo parole variegate.

Il canto di Zarathustra è il canto di uno che ride sopra tutte le cose:

Del leggere e scrivere

Il coraggio vuol ridere [...] questa pesante cupezza, di cui rido [...] Chi di voi è capace di ridere e, insieme, di essere elevato? Chi sale sulle vette dei monti più alti, ride di tutte le tragedie, finte e vere [...] Potrei credere solo a un dio che sapesse danzare [...] Non con la collera, col riso si uccide. Orsù uccidiamo lo spirito di gravità! [...] Ho imparato a volare [...] adesso sono lieve, adesso io volo, adesso vedo al di sotto di me, adesso è un dio a danzare, se io danzo.

Zarathustra è l'umanità che accoglie il peso più grande, l'eterno ritorno e si ritrova leggera, libera da ogni tentativo metafisico di dare ordine al caos. Attraverso la dottrina dell'eterno ritorno Nietzsche vuole ricostruire un'unità e un ordine perduti, e nel tentativo di scavalcare due millenni vuole ripristinare al culmine dell'età moderna la visione presocratica del mondo, ricomporre la scissione consumata a partire dalla distinzione cartesiana tra uomo e natura, e tentare un "rifidanzamento col mondo".

Milan Kundera nel celebre romanzo *L'insostenibile leggerezza dell'essere* interpreta in modo personale la teoria nietzschiana dell'eterno ritorno:

L'idea dell'eterno ritorno è misteriosa e con essa Nietzsche ha messo molti filosofi nell'imbarazzo: pensare che un giorno ogni cosa si ripeterà così come l'abbiamo già vissuta, e che anche questa ripetizione debba ripetersi all'infinito! Che significato ha questo folle mito?

E di conseguenza la relazione peso-leggerezza:

Il mito dell'eterno ritorno afferma, per negazione, che la vita che scompare una volta per sempre, che non ritorna, è simile a un'ombra, è priva di peso, è morta già in precedenza, e che, sia stata essa terribile, bella o splendida, quel terrore, quello splendore, quella bellezza non significano nulla.

Già nelle prime righe del romanzo l'autore mostra di aver interpretato Nietzsche alla luce del suo pensiero, ovvero della convinzione che nel tempo lineare nulla abbia senso.

L'insostenibile leggerezza dell'essere viene scritto nel 1982 e pubblicato per la prima volta in Francia nel 1984.

Il romanzo, che si svolge a Praga intorno al 1968, descrive la vita degli artisti e degli intellettuali cecoslovacchi nel periodo fra la Primavera di Praga e la successiva invasione da parte dell'Unione Sovietica. Il filo conduttore è la storia di due coppie di amanti, Tomàs e Tereza, Franz e Sabina, in un mondo in cui i *leggeri* e i *pesanti* si attraggono in una giostra senza fine.

Le loro vite si intrecceranno e saranno il dichiarato pretesto narrativo per descrivere il tema esistenziale del narratore. In questo modo il romanzo diviene più leggero e riesce a introdurre riflessioni complesse con una semplicità sconcertante perché, applicate alla vita dei protagonisti, esse divengono immediate e coinvolgenti.

Dunque il tema centrale del romanzo nasce dal capovolgimento della concezione nietzschiana del tempo: per Kundera "il tempo umano non ruota in cerchio ma avanza veloce in linea retta". Perciò ogni evento è unico, irripetibile e ciò significa, per Kundera, irrimediabilmente futile.

Se la Rivoluzione francese dovesse ripetersi all'infinito, la storiografia francese sarebbe meno orgogliosa di Robespierre. Dal momento, però, che parla di qualcosa che non ritorna, gli anni di sangue si sono trasformati in semplici parole, in teorie, in discussioni, sono diventati più leggeri delle piume, non incutono paura. C'è un'enorme differenza tra un Robespierre che si è presentato una sola volta nella storia e un Robespierre che torna eternamente a tagliare la testa dei francesi.

Italo Calvino, riflettendo sulle parole dello scrittore ceco, nota che è impossibile agire valendosi dell'esperienza perché ogni situazione cui ci troviamo di fronte è unica e ci si presenta per la prima volta.

"Qualsiasi studente nell'ora di fisica può provare con esperimenti l'esattezza di un'ipotesi scientifica. L'uomo, invece, vivendo una sola vita, non ha alcuna possibilità di verificare un'ipotesi mediante un esperimento, e perciò non saprà mai se avrebbe dovuto o no dare ascolto al proprio sentimento".

Secondo Kundera, “l’essere” è caratterizzato da una “leggerezza insostenibile” poiché la vita è unica: *Einmal ist Keinmal*. Tanto vale che ciò che accade una volta sola non accada neanche. Da ciò segue che la vita è priva di significato e le decisioni che prendiamo sono di poca importanza. E siccome le decisioni non hanno importanza, sono “leggere” in quanto non ci legano; d’altro canto la loro trascurabilità, quella delle nostre vite e della nostra esistenza è insopportabile. Insomma, siamo leggeri perché ogni decisione non lascia traccia ma questo rende la vita pesante, perché priva di impronte, e quindi significato.

In questo universo in cui tutto avviene una volta sola la levità acquista un peso insopportabile: quello dell’impossibilità di ogni senso, valore e significato.

[...] *Come di una guerra fra due Stati africani del quattordicesimo secolo che non ha cambiato nulla sulla faccia della terra, benché trecentomila negri vi abbiano trovato la morte fra torture indicibili.*

Se il mondo è costituito da elementi insignificanti che non si vedono parte di alcun progetto, che non tendono verso alcuna meta che dia senso a ogni passo di questo cammino, allora l’esistenza viene percepita come vuoto, come perdita nel nulla e nel caos. L’esistenza stessa è caos.

ITALO CALVINO: la via della letteratura

Kundera aveva constatato nel suo romanzo l’ineluttabile pesantezza del vivere. Così sembrava non esserci posto nel reale per alcuna piacevole forma di leggerezza. Tuttavia l’autore trova, o meglio crea, un luogo dove la leggerezza può festeggiare la sua vittoria: il romanzo stesso. Citati e Calvino si trovano d’accordo nell’affermare che qualsiasi evento o argomento tocchi, dall’invasione russa della Cecoslovacchia alle Grandi Marce della sinistra europea, diventa tra le mani di Kundera straordinariamente lieve. “La realtà viene elusa, messa tra parentesi: nuvola o fumo. Il tempo, la durata, la noia quotidiana abbandonano il proprio peso.” Così se tutto quello che si sceglie nella vita non può tardare a rivelare il proprio peso insostenibile, riflette Calvino nel capitolo delle *Lezioni americane* dedicato alla leggerezza, “forse solo la vivacità e la mobilità dell’intelligenza sfuggono a questa condanna: le qualità con cui è scritto il romanzo, che appartengono a un altro universo da quello del vivere.”

Quindi per Italo Calvino la leggerezza si identifica con il primo e più importante dei valori o qualità o specificità della letteratura, primo in quanto oggetto di un’esperienza profondamente e intensamente vissuta. Egli stesso definisce il suo lavoro come continua applicazione del *labor limae*, come operazione di sottrazione di peso: “ho cercato di togliere peso ora alle figure umane, ora ai corpi celesti, alle città; soprattutto ho cercato di togliere peso alla struttura del racconto e al linguaggio.”

La letteratura deve così da un lato difendersi da ciò che la appesantisce e tende a farla diventare tutta di pietra, dall’altro tenere insieme le due parti dell’essere - il peso e la leggerezza - per impedire quella temibile scissione tra peso del corpo e astrazione mentale. La leggerezza è sì prima di tutto valore letterario che, in quanto tale, appartiene a una realtà altra da quella dell’uomo concreto, ma non per questo è solo gioco verbale o voce dell’immaginario. Come precisa Alberto Asor Rosa commentando Calvino “le qualità della letteratura si trasformano in altrettante qualità esistenziali, in modi specifici di reagire al malessere dell’essere. Lo dice con grande chiarezza Calvino: «La letteratura svolge una funzione esistenziale»: ad esempio, «la ricerca della leggerezza come reazione al peso del vivere».”

Calvino affida l’espressione di tale convinzione alla prima delle conferenze i cui testi costituiscono le *Lezioni americane*. Queste corrispondono ai dattiloscritti preparati da Calvino per un ciclo di sei conferenze che avrebbero dovuto aver luogo (la morte lo colse mentre vi stava ancora lavorando) nel corso dell’anno accademico 1985-1986 all’Università di Harvard, nel Massachusetts. Era la prima volta che le prestigiose Norton Poetry Lectures, conferenze a tema libero, purché inerente a una qualsiasi forma di comunicazione poetica, venivano proposte a uno scrittore italiano e, come testimonia la moglie Esther nella Nota introduttiva alle *Lezioni*, dopo l’invito ufficiale nel 1984 Calvino vi dedicò quasi tutto il suo tempo.

A quindici anni dall’inizio del nuovo millennio lo scrittore si interroga sulla sorte della letteratura e ripone la sua fiducia nel sapere che “ci sono cose che solo la letteratura può dare con i suoi mezzi specifici”. *Leggerezza. Rapidità. Esattezza. Visibilità. Molteplicità. Consistenza* (la sesta lezione, mai scritta). *Cominciare e finire* (appunti

su quella che avrebbe potuto essere una settima lezione).

[...] *La letteratura come funzione esistenziale, la ricerca della leggerezza come reazione al peso del vivere. Forse anche Lucrezio, anche Ovidio erano mossi da questo bisogno: Lucrezio che cercava - o credeva di cercare - l'impassibilità epicurea; Ovidio che cercava - o credeva di cercare - la resurrezione in altre vite secondo Pitagora.*

La leggerezza è un valore che Calvino riconosce in opere del passato, vede attuale nel presente e proietta nel futuro. È una qualità che vede nelle *Metamorfosi* di Ovidio e nel *De rerum natura* di Lucrezio. In entrambi "la conoscenza del mondo diventa dissoluzione della compattezza del mondo, percezione di ciò che è infinitamente minuto e mobile e leggero".

Lucrezio scrive il poema della materia, della concretezza fisica. Ma la sostanza che costituisce la vera realtà è fatta di atomi, corpuscoli invisibili quanto immutabili che danno la prova di come il vuoto sia concreto al pari dei corpi solidi. "La più grande preoccupazione di Lucrezio sembra quella di evitare che il peso della materia ci schiacci" ed egli risponde a questo pericolo attraverso la "polverizzazione della realtà". Gli atomi si muovono nel vuoto dei corpi in una sorta di eterno certame cosmico, così come il pulviscolo atmosferico si muove freneticamente in una striscia di luce:

*Contemplator enim, cum solis lumina cumque
inserti fundunt radii per opaca domorum:
multa minuta modis multis per inane videbis
corpora misceri radiorum lumine in ipso
et vel ut aeterno certamine proelia pugnas
edere turmatim certantia nec dare pausam,
conciliis et discidiis exercita crebris;
conicere ut possis ex hoc, primordia rerum
quale sit in magno iactari semper inani,
dumtaxat, rerum magnarum parva potest res
exemplare dare et vestigia notitiae.*

(De rerum natura, Liber II, 114-124)

"Osserva infatti, ogni volta che i raggi filtrando spargono la luce del sole nelle case buie: vedrai una moltitudine di corpi minuti mescolarsi in mille maniere nel fascio dei raggi di luce e, come impegnati in una lotta interna, darsi a combattimenti, battaglie, guerreggiare in squadroni, senza prendere tregua, agitati da incontri e da separazioni innumerevoli; di modo che tu possa dedurre da ciò quale sia il continuo agitarsi degli atomi nel grande vuoto, per quel tanto che un piccolo fenomeno può dare un modello e una pallida idea di cose grandi."

Ovidio parte dalle favole mitologiche per descrivere, attraverso la continuità del passaggio da una forma all'altra dei soggetti che subiscono una metamorfosi, la "parità essenziale tra tutto ciò che esiste, contro ogni gerarchia di poteri e di valori. Se il mondo di Lucrezio è fatto d'atomi inalterabili, quello d'Ovidio è fatto di qualità, d'attributi, di forme che definiscono la diversità d'ogni cosa e pianta e animale e persona; ma questi non sono che tenui involucri d'una sostanza comune". Ovidio celebra la continuità e la mobilità del tutto, combinando tra loro in modo sempre nuovo un numero non troppo elevato di elementi che corrispondono alle singole unità del racconto. Così ad esempio nelle storie amorose si tratta di un innamoramento a prima vista, che richiede il soddisfacimento immediato e non ha complicità psicologiche; l'altra creatura fugge nel bosco e, inseguita, vedrà intervenire su altri o subirà su di sé una metamorfosi.

Ovidio tratta con leggerezza quasi superficiale le metamorfosi amorose, ma questo perché sa che la mitologia è invenzione e con essa si può scherzare. Come afferma negli *Amores*, i miti racchiudono "strabilianti bugie di antichi poeti, cose mai esistite e che mai esisteranno". Si tratta di un razionalismo alla rovescia, che rivela la non ingenuità dello scrittore ma insieme rivendica la verità, l'eterna validità dell'invenzione, della fantasia. Questo secondo P.B.Marzolla, che riconosce ad Ovidio la prodigiosa capacità di rianimare la mitologia, scegliendo i miti metamorfici proprio per il loro carattere fantastico e utopico, ma anche perché in un'epoca inquieta come la sua "poteva così elaborare una logica migliore di quella offerta dalla brutale realtà". È questo l'Ovidio leggero che, a differenza di quello barocco, preferisce l'invenzione, rivelatrice della verità più della realtà stessa.

Altra caratteristica fondamentale di Ovidio è quella di cercare sempre la precisione della narrazione. Ogni

descrizione non va a togliere o a sfumare nel vago ma è aggiunta e ricerca del dettaglio. E per Calvino la leggerezza “si associa con la precisione e la determinazione, non con la vaghezza e l’abbandono al caso. Paul Valéry ha detto: «*Il faut être léger comme l’oiseau, et non comme la plume*»”, cioè la leggerezza non è assenza di direzione o frivolezza, ma al contrario è itinerario, progetto, precisione e aderenza perfetta tra contenuti e parole.

In entrambi gli autori latini la leggerezza è un modo di vedere il mondo, ma in realtà “è qualcosa che si crea nella scrittura, con i mezzi linguistici che sono quelli del poeta, indipendentemente dalla dottrina del filosofo che il poeta dichiara di voler seguire.”

Così anche per Calvino la leggerezza è una forma letteraria e poetica. Nelle *Lezioni americane* ne identifica tre diverse tipologie:

La prima consiste in “un alleggerimento del linguaggio per cui i significati vengono convogliati su un tessuto verbale come senza peso, fino ad assumere la stessa rarefatta consistenza.” (LA, pag. 21)

Tra i testi calviniani esempio di questo tipo di scrittura è *Le città invisibili* e in particolare il capitolo quinto, dove l’autore associa al tema città un tema di leggerezza: città-ragnatela, città sospesa su un precipizio da intrichi di fili e reti, città sospesa tra le nubi e traforata come pizzo quale è Bauci.

Le città e gli occhi. 3.

Dopo aver marciato sette giorni attraverso boscaglie, chi va a Bauci non riesce a vederla ed è arrivato. I sottili trampoli che s’alzano dal suolo a gran distanza l’uno dall’altro e si perdono sopra le nubi sostengono la città. Ci si sale con scalette. A terra gli abitanti si mostrano di rado: hanno già tutto l’occorrente lassù e preferiscono non scendere. Nulla della città tocca il suolo tranne quelle lunghe gambe da fenicottero a cui si appoggia e, nelle giornate luminose, un’ombra traforata e angolosa che si disegna sul fogliame.

Tre ipotesi si danno sugli abitanti di Bauci: che odino la Terra; che la rispettino al punto d’evitare ogni contatto; che la amino com’era prima di loro e con cannocchiali e telescopi puntati in giù non si stanchino di passarla in rassegna, foglia a foglia, sasso a sasso, formica per formica, contemplando affascinati la propria assenza.

La seconda consiste nella “narrazione di un ragionamento o d’un processo psicologico in cui agiscono elementi sottili o impercettibili, o qualunque descrizione che comporti un alto grado d’astrazione.” (LA, pag. 21) È questo il caso del *De rerum natura* di Lucrezio e di *Palomar* di Calvino:

La spada del sole

[...] Il suo sguardo rovesciato ora contempla le nuvole vaganti e le colline nuvolose di boschi. Anche il suo io è rovesciato negli elementi: il fuoco celeste, l’aria in corsa, l’acqua culla e la terra sostegno. Sarebbe questa la natura? Ma nulla di ciò che egli vede esiste in natura: il sole non tramonta, il mare non ha quel colore, le forme sono quelle che la luce proietta nella retina. Con movimenti innaturali degli arti lui galleggia tra gli spettri; sagome umane in posizioni innaturali spostando il loro peso sfruttano non il vento ma l’astrazione geometrica di un angolo tra il vento e l’inclinazione di un congegno artificiale, e così scivolano sulla liscia pelle del mare. La natura non esiste? [...]

La terza si identifica con “un’immagine figurale di leggerezza che assuma un valore emblematico, come, nella novella di Boccaccio [VI, 9], Cavalcanti che volteggia con le sue smilze gambe sopra la pietra tombale.” (LA, pag. 22) Occorre pensare alla figura di Don Chisciotte, al Leopardi “lunare” dei *Canti* e delle *Operette morali* e per Calvino al *Castello dei destini incrociati*.

Rientrano in questa categoria i più numerosi e significativi testi di cui Calvino si serve come esempi (Cervantes, Shakespeare, Cyrano de Bergerac, Swift, Kafka...), testi che apparentemente non rivelano pressoché nulla di comune. Questo chiamare in causa autori tanto diversi rivela da un lato la natura enciclopedica e la destinazione parzialmente didascalica dell’opera, dall’altro è giustificato dalla funzione dimostrativa dei testi stessi che risultano così accomunati dall’intendere la scrittura come metafora della sostanza pulviscolare del mondo, come mezzo per inseguire la realtà, adeguarsi alla sua varietà infinita ed infine permettere il nesso tra lievitazione desiderata e privazione sofferta.

Tornando all'opposizione fondamentale leggerezza-peso, Calvino scopre in Dante e Cavalcanti coloro che hanno aperto le due possibili vie della letteratura: l'una, intrapresa da Cavalcanti, crea un linguaggio senza peso che trasforma tutto in spiriti e sospiri; l'altra, percorsa da Dante, conferisce alla parola gli stessi spessore e concretezza dei corpi.

Cavalcanti, poeta della leggerezza, dissolve tutto il peso della sofferenza d'amore in "entità impalpabili", in qualcosa di "leggerissimo", che è "in movimento" ed è "vettore d'informazione". La non solidità della materia fa sì che questa dissolva tutto il suo peso per andare a formare un'unica realtà di polveri, quella parità del tutto presente in Lucrezio e in Ovidio e che Gianfranco Contini ha definito "parificazione cavalcantiana dei reali".

Dante, sebbene "quando vuole esprimere leggerezza, anche nella *Divina Commedia*, nessuno sa farlo meglio di lui", si muove in direzione opposta: tutto acquista "consistenza e stabilità". Dante raccoglie nella lunghezza del verso un mondo concreto di ordine e gerarchie dove tutto trova il suo posto. "Anche quando parla di cose lievi, Dante sembra voler rendere il peso esatto di questa leggerezza."

Calvino esemplifica questa distanza mostrando quanto minimi particolari possano trasformare un verso così rapido e lieve come quello di Cavalcanti in uno concreto e che racchiude una realtà ben definita. Così "e bianca neve scender senza venti" (*Biltà di donna e di saccente core*, G. Cavalcanti, v.6) diventa nell'*Inferno* di Dante "come di neve in alpe senza vento" (XIV,30).

L'autore centrale della riflessione calviniana è però Giacomo Leopardi.

In una vita in cui ogni avvenimento sembrava aggiungere sofferenza alla sofferenza e peso al peso, Leopardi evoca la felicità attraverso immagini di leggerezza: gli uccelli de *La quiete dopo la tempesta*, il canto di lei alla finestra di *A Silvia*, la notte "dolce e chiara" e "senza vento" de *La sera del dì di festa*, ma soprattutto la luna. L'astro principe del cielo notturno appare in numerosi componimenti e li illumina tutti comunicando una straordinaria atmosfera di levità, sospensione e incantato silenzio.

*O graziosa luna, io mi rammento
che, or volge l'anno, sovra questo colle
io venia pien d'angoscia a rimirarti:
e tu pendevi allor su quella selva
siccome or fai, che tutta la rischiari.*

Queste le prime parole che Leopardi rivolge all'astro nell'idillio *Alla luna*, dove essa viene evocata come testimone e confidente di un intimo colloquio. Il discorso poetico non è, come nell'*Infinito*, tutto interiore: la luna è colei che ispira la riflessione, in particolare la riflessione malinconica sul tempo passato, e risulta quindi degna di accogliere le confidenze del poeta. Nel dialogo affettuoso l'uomo e la luna dimenticano la loro lontananza e si incontrano: la "diletta" luna assume quasi sembianze umane, mentre l'uomo si perde nel ricordo e indugia così nell'infinito, nell'a-spaziale e a-temporale.

Se prima l'apparizione lunare era indice di serenità e intimità ("di lontan rivela / serena ogni montagna", *La sera del dì di festa*, vv.3-4), nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* la luna è lontanissima: inanimata e muta, come un oracolo è testimone della verità e osserva il mondo senza pietà alcuna. "Solinga, eterna peregrina", "giovinetta immortal" "pensosa", conosce i misteri dell'esistenza e della sofferenza umana ma tace, imponendo al pastore di trovare da sé le risposte ai suoi interrogativi. Ma anche da interlocutrice silenziosa la luna è immagine di levità:

*Che fai tu, luna, in ciel? Dimmi, che fai,
silenziosa luna?
sorgi la sera, e vai,
contemplando i deserti; indi ti posi.*

Leopardi pone la luna al di sopra delle pene e delle miserie umane. Quando si rivolge ad essa, il poeta si rivolge ad un'entità superiore che, col suo distacco, permette a sua volta anche all'uomo di elevarsi per un attimo dal peso del presente. Per questo Leopardi ama così tanto la luna, al punto che ha voluto che il suo stesso linguaggio poetico ne fosse ispirato: "il miracolo di Leopardi è stato di togliere al linguaggio ogni peso fino a farlo assomigliare alla luce lunare." (*LA*, pag. 31)

Entrambi, Leopardi e Calvino, individuano nella leggerezza la sola possibile opposizione al peso del vivere, e lo fanno nell'unica modalità che riescono a concepire: rendendola una qualità letteraria. E Calvino si sente così vicino a Leopardi che Asor Rosa si è sentito di vedere nel Calvino di *Palomar* e delle *Lezioni americane* (la forma poetica e quella saggistico-critica) le *Operette morali* del XX secolo.

CONCLUSIONE

Nietzsche crede fermamente nella positività della leggerezza e nella possibilità da parte dell'uomo di conquistarla attraverso l'accettazione dell'eterno ritorno, che permette di tuffarsi nel flusso caotico della vita mantenendosi sempre fedele alla terra.

A un secolo di distanza Kundera descrive il lato oscuro della leggerezza, concepita come vacua futilità perché, all'interno di una concezione lineare del tempo, corrisponde al non-senso del tutto, poiché tutto ciò che è, è una volta sola.

Il tentativo di porsi di fronte al caos è ciò che lega le due esperienze, nonostante la diversità degli esiti. Zarathustra esalta il caos in quanto fonte inesauribile di leggerezza, mentre i personaggi del romanzo kunderiano, sia che vi si abbandonino, sia che gli voltino ostinatamente le spalle, sono comunque condannati alla dittatura del peso, o di una leggerezza insostenibile.

Calvino opera una sintesi tra la visione positiva di Nietzsche e quella disillusa di Kundera: vede la leggerezza come forma letteraria e poetica che sola può ordinare la realtà, altrimenti caotica. Il tentativo di Calvino è pertanto quello di creare, attraverso l'esercizio della scrittura, delle forme, delle isole d'ordine. La forma, rivela lo scrittore all'amico Pietro Citati, "è un piccolo *ex-voto* per allontanare la fine del mondo."

Che senso ha oggi parlare di leggerezza? La prospettiva per il futuro viene suggerita ancora una volta da Calvino nelle *Lezioni americane*, testamento dell'autore in cui indica quella che dovrebbe essere la funzione dell'arte e la missione dello scrittore per l'avvenire, quella di trovare nel caos che ci circonda un momento di ordine. Scrive nella lezione sull'*Esattezza*:

L'opera letteraria è una di quelle minime porzioni in cui l'esistente si cristallizza in una forma, acquista un senso, non fisso, non definitivo, non irrigidito in una immobilità minerale, ma vivente come un organismo. La poesia è la grande nemica del caso, pur essendo anch'essa figlia del caso, e sapendo che il caso in ultima istanza avrà partita vinta.

Quindi per Calvino la leggerezza è una qualità letteraria, ma non per questo rimane nel territorio della finzione: essa, che si serve degli strumenti poetici dell'ironia e della fantasia, permette di prendere le distanze dalla realtà al fine di ottenerne una visione più chiara e più lucida, proprio attraverso l'utilizzo di costruzioni simboliche e fantastiche.

Abbracciato il reale, Calvino spera di vedere realizzarsi in letteratura quello che sta accadendo nel mondo tecnico-scientifico, il progressivo reggersi della realtà su entità sottilissime "come i messaggi del DNA, gli impulsi dei neuroni, i quarks, i neutrini vaganti nello spazio". (LA)

Già Lucrezio aveva individuato una corrispondenza tra il piano delle cose e il piano delle parole. La sua è una "duplice *novitas*: concettuale e verbale, fisica e linguistica, cosmica e testuale. Delle cose e delle parole, delle *res* e dei *verba*."

"Infatti sono i medesimi corpuscoli primordiali (eadem) a costituire (constituunt) il cielo, il mare/ le terre, i fiumi, il sole, i medesimi (eadem) a costituire le messi, gli alberi, i viventi."
(*De rerum natura, Liber I, 820-21*)

"Infatti sono sempre le medesime lettere (eadem) a indicare (significant) le parole cielo, mare, terre,/ fiumi, sole, le medesime (eadem) a indicare le parole messi, alberi, animali."
(*De rerum natura, Liber II, 2015-16*)

Su questa base Vincenzo Balzani istituisce un ulteriore paragone fra materia e linguaggio. Rileva come quest'ultimo sia basato su lettere raccolte in un alfabeto. Le lettere della materia sono invece le specie atomiche

(idrogeno, ossigeno, carbonio...) e l'alfabeto della materia è la tavola periodica. "Tutto, nel linguaggio, è fatto di lettere, così come tutto, nella materia, è fatto di atomi. L'analogia tra l'alfabeto e la tavola periodica è stringente; tanto più che, nella tavola periodica, gli atomi (significati) vengono indicati con lettere (significanti)."

| | |
|------------------|-------------------------|
| Linguaggio | materia |
| Lettere | atomi |
| Parole | molecole |
| Fraasi | sistemi supramolecolari |
| Capitoli | cellule |
| Libri | organi |
| collana di libri | apparati |
| biblioteca | uomo |

L'eternità del messaggio letterario dei classici e il progresso continuo dei risultati scientifici possono confluire nell'insegnamento di Calvino, che indica nella leggerezza, letteraria, scientifica, filosofica e tecnica, la via da seguire nel nuovo millennio:

Se volessi scegliere un simbolo augurale per l'affacciarsi al nuovo millennio, sceglierei questo: l'agile salto improvviso del poeta-filosofo che si solleva sulla pesantezza del mondo, dimostrando che la sua gravità contiene il segreto della leggerezza, mentre quella che molti credono essere la vitalità dei tempi, rumorosa, aggressiva, scalpitante e rombante, appartiene al regno della morte, come un cimitero d'automobili arrugginite.

BIBLIOGRAFIA

NICOLA ABBAGNANO, *Storia della filosofia. La filosofia del romanticismo. Da Fichte a Nietzsche*, vol. 5, TEA, Milano, 1995

DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia, Inferno*, Ed.scol.B.Mondadori, Milano, 1996

ALBERTO ASOR ROSA, *Le lezioni americane di Italo Calvino*, in *Letteratura italiana*, vol.17, Il secondo Novecento, Einaudi, Torino, 2007

PIERO BERNARDINI MARZOLLA, *Introduzione*, in Ovidio, *Metamorfosi*, Einaudi, Torino, 1979

GIOVANNI BOCCACCIO, *Decameron*, Mondadori, Milano, 2006

ITALO CALVINO, *Due obiezioni a Kundera*, "Repubblica", 31 maggio 1985, pag.20

ID., *Il castello dei destini incrociati*, Mondadori, Milano, 1993

ID., *Lezioni americane- sei proposte per il prossimo millennio*, Mondadori, Milano, 1993

ID., *Le città invisibili*, Mondadori, Milano, 1993

ID., *Palomar*, Mondadori, Milano, 1993

GUIDO CAVALCANTI, *Rime*, BUR, Milano, 1798

PIETRO CITATI, *Leggera è la vita umana e ogni cosa avviene una sola volta*, "Repubblica", 05 febbraio 2002, pag.42

IVANO DIONIGI, VINCENZO BALZANI, *Da Lucrezio. La struttura della materia*, in *I classici e la scienza. Gli antichi, i moderni, noi.*, a cura di I.Dionigi, BUR, Milano, 2007

MILAN KUNDERA, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Adelphi, Milano, 2008

GIACOMO LEOPARDI, *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Guida, Napoli, 1977

ID., *Canti*, Garzanti, Milano, 1975

KARL LÖWITZ, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari, 2003

LUCREZIO, *De rerum natura*, in Giordano Rampioni, Piazzi, *Ex perenni fonte*, pag.160-161, Cappelli, Bologna, 2004

OVIDIO, *Le metamorfosi*, Mondadori, Milano, 2007

Id., *Amores*, Mondadori, Milano, 1994

I presocratici, Frammenti e testimonianze, vol.I, a cura di Angelo Pasquinelli, Einaudi, Torino, 1976

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Ecce Homo*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, vol .VI, tomo 3, Adelphi, Milano, 1975

Id., *Gaia Scienza*, a cura di G.Colli e M.Montinari, vol. V, tomo 2, Adelphi, Milano, 1975

Id., *Così parlò Zarathustra*, a cura di G.Colli e M.Montinari, Adelphi, Milano, 2006

GIANNI VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari, 1985

Id., *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano, 1974

Brevi note introduttive

Anche quest'anno, in occasione della giornata mondiale della filosofia, la riflessione filosofica è uscita dall'Accademia e si è svolta nella città, nei luoghi quotidiani dell'incontro. Come nelle precedenti edizioni, la manifestazione *la filosofia nella città* ha registrato l'affluenza di persone molto diverse tra loro: professionisti, casalinghe, pensionati, studenti... spinte tutte da un identico "bisogno di filosofia", che sta sorgendo un po' ovunque, in controtendenza rispetto al declino della filosofia accademica, che sempre più fatica a suscitare interessi profondi a causa della lontananza dei suoi metodi e dei suoi linguaggi dai problemi concreti dell'esistenza. «[...] la filosofia è un esercizio costante del pensiero nel cosiddetto mondo della vita»¹ soprattutto a fronte del diffuso malessere determinato oggi dall'estraneità a se stessi e dall'incapacità di riconoscere nelle proprie scelte e nelle proprie condotte - ma anche nelle proprie emozioni - radici profonde di consapevolezza.

La filosofia nella città, edizione 2009, ha proposto come tema contenitore: *La riflessione filosofica: questioni di oggi, questioni di sempre*.

Alla *lectio magistralis* - *L'idea di persona tra filosofia, religione e scienza* – tenuta da Giancarlo Galeazzi il 18 novembre 2009, sono seguite domenica 22 Novembre 2009 conversazioni su temi etici e politici, alla luce dei più significativi orientamenti contemporanei, per chiudere poi la celebrazione della filosofia con un *caffè filosofico*, nel corso del quale si sono ripresi ed approfonditi i temi della giornata.

Nelle pagine se ne riportano due, in forma di relazione: *Politica. Il risveglio al mondo comune* (Paola Mancinelli); *Uomo e natura: oltre l'etnocentrismo* (Michele della Puppa), seguiti da una breve ricostruzione dell'atmosfera del *Caffè filosofico* (Orietta Galuppo).

Bianca Maria Ventura

¹ P.A. Rovatti, *op. cit.*, p. 39.

Introduzione: La morte di ogni uomo mi diminuisce

*Everyman's death diminishes me
'cause I am involved in mankind.*

So never send to ask for whom the bell tolls.

It tolls for thee²

(John Donne, Poeta metafisico inglese del XVII secolo)

Un inizio non filosofico per affrontare una questione di filosofia si giustifica con il fatto che, come scrive Hannah Arendt, la filosofia è una riflessione seconda; ha occhi grandi e spalancati, ma viene dopo. Dopo che cosa? Dopo la vita, certo, ma solo essa aiuta la vita a immettersi nel processo di una nascita e dunque di un'origine. Questo suo venir dopo, è anche la condizione imprescindibile per cercare di continuo la nostra umanità, e dove cercarla se non nel consesso in cui, nella reciprocità delle relazioni essa acquisisce il suo nome in un percorso di riconoscimento?

La comunità è questo percorso e in quanto tale, la filosofia lo indica come momento cruciale di un risveglio. Del resto diceva già Eraclito, *solo i desti hanno un mondo comune...*

Ma come contrassegnare questo mondo comune se non nel senso della *polis*, della *traditio*, della *Bildung*?

Denunciamo così il carattere della nostra riflessione che si attesta sulla politica ma nel senso di una imprescindibile dimensione antropologica atta ad insegnare all'uomo la concretezza della sua condizione di trascendenza. Donde l'incipit con i versi di John Donne, noto poeta metafisico inglese del XVII sec.

L'umanità mia è infatti diminuita dalla morte di un simile; tale discorso contraddice quello heideggeriano che vede nella morte un unicum non trasferibile. In realtà è la stessa fenomenologia che insegna una sorta di appaiamento empatico tale che un'esperienza unica come la morte che tocca l'altro, mi riguarda come mio stesso mistero, ma anche come mistero che non mi farebbe conscio del mio esistere senza l'altro. La comunità vive nella singolarità in modo imprescindibile e non si potrebbe essere se stessi senza la responsabilità della ricezione di un invio, che è lo stesso imperativo etico di un dare voce e corpo all'altro, di dargli vita in una continua trasmissione di senso.

§1: La comunità: o della seconda nascita

La comunità è, dunque, inizio, tessuto di una seconda nascita: *bios politikos*. All'interno della comunità ha valore l'azione e la libertà stessa dell'agire. Scrive Hannah Arendt:

«Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. [...] Il fatto che l'uomo sia capace di azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità. Di questo qualcuno che è unico si può fondatamente dire che prima di lui non c'era nessuno. Se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita, se questa è la realizzazione della condizione umana della natalità, allora il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali»³.

² La morte di ogni uomo mi diminuisce perché faccio parte dell'umanità. Così non mandare mai a chiedere per chi suona la campana. Suona per te.

³ H. Arendt, *The human condition*, trad. it S. Finzi, *Vita Activa* Bompiani, Milano 1994.

La nascita nella comunità segna il primo apprendimento di una grammatica esistenziale, quella per cui la possibilità di dire io passa attraverso l'appello del tu e si articola nell'ambito di un noi che mai può essere la cortina di ferro di un'identità che esclude, ma l'orizzonte aperto di un'ospitalità. Mi piacerebbe chiamare questa sorta di grammatica esistenziale politica *tour court*, declinata nel paradigma della *polis* che, per citare una bella espressione di Massimo Cacciari non implica altro che dire al proprio prossimo: non sei solo.

Dunque la comunità è l'interruzione della solitudine, del privato inteso come *idiotes*, per recuperare l'identità risvegliata alla sua capacità di impegno e di testimonianza. Per questo motivo la comunità è ad un tempo dono dell'origine e capacità di futuro.

A questo punto mi interessa declinare l'idea della *polis* con quella della *koinè*, anzi del *koinon logon* attraverso cui si giunge ad un'elaborazione culturale sulla quale giocare l'identità spirituale di una comunità, ma anche di un popolo e di conseguenza di uno Stato, come vedremo analizzando la superba ricerca di Edith Stein⁴. Il mondo comune ha bisogno di essere detto in un linguaggio comune e questa idea così intensamente pregnante si coniuga oggi nel senso della tradizione ed in quello dell'interpretazione, in ultima analisi in una filosofia della cultura, il cui percorso è già stato indicato da Cassirer, o in una filosofia della lettura indicata, fra gli altri dal filosofo marchigiano Roberto Mancini in una delle sue ultime opere dal titolo *L'uomo e la comunità*⁵ ma che può ritrovarsi come in un fiume carsico nell'elaborazione di Gadamer o di Derrida. Nello specifico mi soffermo sull'idea di lettura, per analizzare di conseguenza l'idea di testo e quella della sua traduzione come possibilità di percorso e condivisione dell'incontro con il vero, il quale assume lo statuto ontologico che lo caratterizza proprio in virtù di questa possibilità di rimando ed investitura, nonché di un'estetica che ridoni un alfabeto all'etica e al sentire⁶. Questo sarebbe, in ultima analisi anche il terreno fecondo per una rinnovata consapevolezza politica.

§2: *Traditio*: o della social catena

La filologia, così come l'antropologia evidenziano come il leggere sottenda un'operazione di raccolta e di interpretazione di segni e simboli secondo un codice di riferimento nel quale ogni membro della comunità si riconosce. Chiamiamo cultura questo codice contrassegnato dall'essere vivificato nella tradizione (*Trado* = tramando) che lo riceve e lo dona e lascia che sia accolto e nuovamente fatto proprio come istanza di lettura del mondo e del proprio esserci. Ecco perché, in una tradizione squisitamente umanistica, Marsilio Ficino definisce la cultura come *caritas ceterorum hominum*.

In tal senso possiamo vedere come la comunità nasca attorno a dei testi la cui ermeneutica è articolata sulla memoria e sulla capacità di futuro e la cui capacità di interpellazione va intessendo la trama entro la quale ha avvio un progetto di umanità ed una visione del mondo. Il testo è in effetti una tessitura che implica una pluralità di voci convergente in una unità mai confusa, ma anche la possibilità di una metafora viva per cui il senso del proprio abitare come unità si arricchisce mentre si apre all'ospitalità di altre voci ed altre visite, per così dire, dando vita ad una sorta di comunità messianica.

Osserva a questo proposito Roberto Mancini:

«La capacità di correlarsi insieme alla verità, senza che nessuno sia sacrificato (né i singoli, né la comunità, né la verità), è una capacità fondamentale per la storia di una comunità e per la sua economia essenziale, per il suo stare al mondo. È questa capacità, infatti, che permette di inverare la comunità in un essere per gli altri che è per essa l'unica strada per esprimere la propria originalità e la propria vocazione»⁷.

Tale è l'esercizio di attuazione di una cultura che necessita di avere carne e sangue in una comunità, proprio per questo motivo essa esige una continua tra-duzione per poter conferire una valenza etica al proprio sentire e per poter includere nell'alveo della propria etica un'idea di bellezza e di verità che non può non declinarsi in un impegno politico che dia forma all'esigenza puramente umana di essere riconosciuta nella trascendenza che fonda in primis la sua stessa condizione, sempre antecedente ed eccedente lo stesso agire. L'origine si coniuga per così dire con la promessa e su questi due punti archimedeo si esplica quel risveglio al mondo comune che funge da riserva critica contro la barbarie in agguato ma che, altrettanto, invita ad un impegno perché la comunità istituita si apra sempre alla comunità istituenda.

⁴ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, trad. it di A. Ales Bello, *Una ricerca sullo Stato*, Città Nuova Roma 1999.

⁵ R. Mancini, *L'uomo e la comunità*, Qiqajon, Magnano 2007.

⁶ Si veda R. De Monticelli, *L'ordine del cuore*, Garzanti Milano 2004.

⁷ *Ivi*, p1 69.

Dovremmo, tuttavia, chiederci, come questo divenga possibile senza una coscienza della comunità, senza cioè che ogni singolo sappia razionalizzare il proprio desiderio di verità, autenticità e libertà nell'incontro con un'eguale esigenza e in un'etica della condivisione. In ultima analisi, la *polis* come declinazione culturale ed etica, nonché estetica dovrebbe tener presente un'idea antica espressa dalla filosofia aristotelica, ma capace di rivolgersi al nostro mondo in tutta la sua pregnanza: la *philia*.

§3: Inter-azione o la politica dell'amicizia

Tale idea deve la sua reviviscenza a due pensatrici, per un lato tanto differenti e per l'altro così simili come Edith Stein ed Hannah Arendt. Della prima vorrei prendere in esame alcuni punti salienti della sua ricerca sullo Stato ove quest'idea viene magistralmente espressa.

La celebre allieva di Husserl sostiene che se una comunità politica si attestasse su di una semplice giustizia distributiva che regola meccanicamente il rapporto di riconoscimento, meramente *ab extrinseco*, in realtà non potrebbe adempiere alla sua vocazione. La giustizia ha, in effetti, bisogno della *philia*, che, secondo il celebre passo dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele (VIII, 1155 a) *tiene uniti gli Stati più della semplice giustizia*. Edith Stein opera un'interessante digressione circa il significato di *philia*, evidenziando che:

«il suo significato, nel contesto dal quale il brano è tratto, è certamente molto fluttuante. Ma un significato fondamentale che in ogni caso si vuole esprimere è quello della *coscienza della comunità*»⁸.

Mi piace pensare alla coscienza della comunità come ad una sorta di enteropatia, ovvero alla consapevolezza che il principio trascendente della mia umanità si realizza in tanto in quanto è capace di prendere in custodia l'umanità dell'altro che esige per sé la stessa giustizia a me necessaria e nonostante tutto invita non tanto ad una proporzionalità quanto ad un'eccedenza, così che la giustizia stessa si coniughi con una dismisura che rende ragione del valore personale all'interno stesso del tessuto comunitario: la misericordia⁹.

Questo implica conferire alla politica il carattere di una *diakonia*, per usare il termine levinassiano, che la caratterizzi come momento di responsabilità e libertà, di co-assunzione del mondo per eleggerlo come luogo di salvezza comune e di promessa che l'ingiustizia non sarà l'ultima parola. La coscienza della comunità è l'attuazione di un linguaggio dell'etica, la traduzione etica di un sentire profondo dell'uomo. Accanto ad essa credo sia opportuno affiancare l'idea del rispetto come autentica fondazione di un'assiologia universale. La voce di un'altra autorevole fenomenologa può contribuire a illuminare questo orizzonte di senso. Si tratta di Roberta De Monticelli, la quale asserisce:

«Il rispetto, si ricorderà è il sentimento della trascendenza personale come tale e del suo valore - quindi del valore della persona come tale, in ragione della sua unicità e dell'individuazione di qualunque sua proprietà. In quanto fondamento della giustizia morale, è "presunzione del valore assoluto di ciascuna persona come tale (la sua kantiana dignità)"¹⁰.

Ricaviamo da questo una topologia significativa per poter evidenziare come la polarità di rispetto/dignità personale a livello microcosmico implica a livello macrocosmico la *philia* come condizione di legittimazione della comunità istituzionalizzata per eccellenza: lo Stato.

§5 Lo Stato nella comunità. La comunità nello Stato

Non deve sembrare una forzatura il fatto che si voglia ricondurre l'idea del risveglio al mondo comune all'idea di Stato. La legittimazione di questo passaggio si attesta a livello filosofico attraverso fonti incontrovertibili.

Già Aristotele asserisce che

«lo Stato è un insieme di persone legate in una comunanza di vita per formare un tutto autosufficiente»¹¹.

⁸ CFR. E. Stein, *Untersuchung*, trad. it. cit, p 33.

⁹ Certamente la misericordia ha una semantica religiosa cristiana, ma essa, implica dall'altro lato quella capacità, oserei dire politica, di garantire l'umanità dell'uomo innanzi tutto e la dignità che di fatto eccede l'azione morale nell'ambito della comunità. In tal caso anche la stessa umanità di Caino viene salvaguardata.

¹⁰ Cfr. R. De Monticelli, *L'ordine...* cit. p. 217.

¹¹ *Etica nicomachea*, 1134 A.

In tal senso esso esistere per soccorrere la non autosufficienza del singolo, dunque la sua esistenza, a carattere pubblico deve poter garantire il bene, inteso tanto come *aretè*, virtù politica, quanto come *eudaimonia* (felicità)¹² del singolo nella relazione con i suoi simili. Di questo passaggio si possono comparare due autorevoli commenti.

Edith Stein asserisce che:

«Ciò che interessante è la determinazione dell'autosufficienza (*autarchia*) (...) Quello che Aristotele intende con il termine *autarchia* può essere reso in modo migliore attraverso il concetto di sovranità. Lo Stato deve essere padrone di se stesso, e forme di vita dello Stato non debbono essere determinate da alcun potere esterno»¹³.

Tuttavia non v'è sovranità a livello macrocosmico o pubblico che non sia da leggere in parallelo con quella libertà individuale e personale che abbiamo definito dignità. Diremmo che si tratti di un principio di simmetria, dato che sono in uno Stato che garantisca l'uomo come portatore di inalienabili diritti la sovranità appartiene al popolo che la esercita secondo la rappresentanza, garantendo così la possibilità che lo spazio pubblico e comune, lo spazio della politica, per così dire promuova il bene comune, e sviluppi la *philia*.

Su questo, tuttavia, è molto pregnante quanto asserisce Hannah Arendt circa la connessione fra libertà e spazio pubblico (della *polis*):

«Il dominio della *polis*, era la sfera della libertà, e se c'era una relazione fra queste due sfere, il controllo della necessità della vita nella sfera domestica era evidentemente il presupposto della libertà nella *polis*. La libertà è situata nel dominio del sociale, e la forza e la violenza diventa il monopolio del potere. (...) La libertà risiede soltanto nella sfera politica mentre la necessità è soprattutto un fenomeno prepolitico»¹⁴.

La riflessione sulla sovranità come espressione della libertà in quanto essenza spirituale dell'uomo ed, in ultima analisi come coscienza spirituale di una comunità istituzionalizzata, conduce ad una consequenziale riflessione sul potere, che- in tal caso - e mi preme sottolinearlo- non è logica della forza di una sorta di totem che esplica deterrenza contro ogni possibile rivendicazione di diritto ma condivisione di responsabilità che libera di fatto l'uomo dalla necessità (anche bellica e belluina) e lo conduce nella sfera della sua autentica essenza antropologica. Si darebbe di fatto qui un capovolgimento dell'adagio giuspositivo secondo cui *auctoritas non veritas facit legem* nel suo contrario: *veritas non auctoritas facit legem*. La verità della legge che fonda lo Stato come *communitas* spirituale sta proprio nella dignità che porta l'uomo a partecipare pienamente alla comunità politica, ad elaborare una politica dell'amicizia.

Se dianzi abbiamo fatto riferimento alla cultura ed alla tradizione, dovremmo ora ravvisarne una traduzione in questa istanza di partecipazione, connotata, come già Hannah Arendt bene evidenzia dal discorso e dall'azione come contrassegni dell'essere in comune.

Come non ricordare il limpido adagio di Terenzio : *Homo sum, nihil humani mihi alienum puto*. Forse non è questo un modo di acconsentire a quella grande e gioiosa azione di costruire una *humanitas* come ideale regolativo della *communitas*, acconsentendo altresì all'idea che questa *humanitas* viva e si incarni nello Stato?

Ammettere questo non sarebbe, in ultima analisi recuperare lo spazio pubblico come luogo aperto alla testimonianza? Infine, non è forse questa una possibilità di promettere, per una sorta di investitura che viene dalle generazioni, la salvezza e la fecondità della memoria di chi servendo lo Stato e contribuendo al bene comune, ha sancito la più alta dignità dell'uomo?

In un momento nel quale la politica mostra, per una perversione del potere e della libertà, il volto bieco e deformato che porta ad un profondo avvilitamento dell'umana città piuttosto che l'etica del disimpegno sarebbe necessario il risveglio a questo mondo comune che rende l'uomo più se stesso proprio nel suo testimoniare l'inalienabile dignità dell'altro e questo è appena il primo, imprescindibile fondamento di una vita comune la cui terrestrità è capace di trascendersi.

La stessa tradizione filosofica ci indica come poter fare questo, come ritornare ad un'antica radice che è ancora capace di interrogarci sulla nostra idea di comunità. Si tratta del mirabile corpus platonico, la cui ricaduta politica, specie dopo la tragedia socratica assume una portata critica e si concentra sull'idea di giustizia, ovvero di

¹² Sancita per altro in molte costituzioni di stati democratici.

¹³ E. Stein, *Untersuchung*, trad. it. cit., p 25.

come il giusto debba vivere nella comunità a partire dall'esercizio dell'*aretè* della giustizia che sottende il bene comune.

Su questo orizzonte è importante il contributo del filosofo ceco Patočka, nella sua opera *Platone e l'Europa*¹⁵ in cui egli pone l'accento tanto sulla dimensione comunitaria della filosofia quanto sulla sua capacità di essere fondamento dello Stato nel senso di una libera responsabilità:

«Il mondo greco è un mondo di signori liberi (...). Nella comunità sono pari. In una comunità, però, che non può funzionare se non osserva regole molto rigorose. Ognuno di questi pari deve quindi farsi garante dell'osservanza di queste regole, deve garantirsi e curarsi non solo della propria libertà, ma anche di quella di tutti gli altri»¹⁶.

Viene ribadita la natura spirituale dello Stato che già Edith Stein ravvisava nella *philia*, nonché l'autosufficienza cui faceva allusione Aristotele che è tale per il fatto che viene a coincidere con l'idea di una comunità di singolarità, la cui connessione è l'aver cura ed il prendersi cura. Interessante è, però notare, che la *philia* e la giustizia, nella fattispecie di Stein e Patočka sono i due aspetti di uno stesso connotato antropologico, l'*aretè*, la quale non può che *ek-sistere* nell'interazione reciproca. Che Platone parli di custodi nell'ambito della comunità è del tutto indicativo di questo *eidos* spirituale con cui lo Stato si manifesta.

Sovranità e libertà contraddistinguono la manifestazione dello Stato, quasi si tratti di una vera fenomenologia dello Spirito che promuove ogni attività spirituale personale compresa in esso, promuovendo valori, secondo quanto Edith Stein afferma:

«Lo Stato deve, per quanto possibile realizzare valori oppure collaborare alla realizzazione di valori. In primo luogo attira la nostra attenzione un valore la cui realizzazione è affidata allo Stato, cioè la giustizia. In questo senso si richiede che il suo diritto sia un diritto giusto».

Tuttavia questa istanza implica che non può darsi una tale giustizia senza il compimento del proprio dovere, senza dunque *che si viva la vita comune, cioè (si viva) per la comunità, per l'insieme degli altri*.¹⁷ Così è possibile dare vita allo Stato di giustizia. Una chiosa importante è quella che fa Edith Stein riguardo al legame comunitario ed etico che si stabilisce in seno allo Stato:

«Le persone che sono a suo servizio (dello Stato) e tutte quelle a cui è legata la sua esistenza percepiscono i *loro doveri* e fra questi quelli che vengono dal loro rapporto con lo Stato. Inoltre, però, essi possono contribuire a rendere afferrabili alla radice le azioni dello Stato che sono eticamente rilevanti e non solo nella loro realizzazione; in altri termini lo Stato dà avvio a ciò che è giusto e lascia da parte ciò che non lo è»¹⁸.

Tale è la dialettica fra lo Stato e gli individui che vanno a formare la comunità e che sono responsabili della giustizia e della giustezza delle azioni che, da un punto di vista etico, ne manifestano l'essenza ed in essa la giustizia assume una funzione di deduzione trascendentale, esibendo i titoli di legittimità dello Stato stesso. Di conseguenza però, la connessione fra giustizia come *aretè* e giustezza come possibilità di applicazione della giustizia nel diritto, implica l'idea di un mondo comune cui contribuisce ogni personalità contrassegnata dalla capacità di un agire etico. Ragione per la quale, nel caso, venga meno la giustizia, come nelle declinazioni totalitarie, è la stessa comunità dei singoli a rivendicarla, richiamando il valore su cui lo Stato deve fondarsi.

§5: Il farsi della democrazia

Non l'uomo per lo Stato, dunque, ma lo Stato per l'uomo, potremmo dire parafrasando il celebre versetto Evangelico, e forse, per questo motivo la filosofia rinascimentale, attenta all'estetica della città ideale, ritiene che esista una sorta di geometria dell'*ordo* in ambito etico, corrispondente alla *proportio* matematica che sottende la bellezza e la compiutezza della forma. Si tratta della concordia, tale che il fondamento dello Stato deve trovarsi nell'*ordo amoris*.

Concordia deve dunque essere quella grammatica esistenziale nella quale scrivere continuamente la legge dello Stato, e attraverso la quale operare una *epiekeia*, una sorta di *correctio legis* nel senso del migliore e nel senso del più umano, tale che si possa giungere ad una condivisione del potere inteso come ciò che promuove e fa

¹⁵ J. Patočka, *Platón a Europa*, trad. it. a cura dell'editrice Vita e Pensiero, *Platone e l'Europa*, 1997.

¹⁶ *Ivi*, p111.

¹⁷ Patočka, *Platon*, trad. it. cit, p137.

¹⁸ E. Stein, *Untersuchung*, trad. it. cit, p152.

crescere insieme nell'armonia e nella conciliazione dei differenti. Proprio per questo motivo possiamo dire che la democrazia è il frutto dell'impegno quotidiano e della tra-duzione continua di una memoria che si faccia capacità di futuro; in tal modo la legge scritta ritrova la sua vitalità nella condivisione di una memoria collettiva che vuol essere, ad un tempo, l'orizzonte della speranza che abbraccia diacronicamente ogni generazione, fino a comprendere anche quella dei trapassati, come afferma il teologo Metz, specie se offesi e feriti da una politica dell'odio e della violenza, perché possiamo nell'oggi dell'impegno e dell'intenzionalità aperta al senso condiviso dell'umanità, essere la promessa adempiuta.

Importate è però partire dal presupposto che *res nostra agitur* e che in prima persona sono chiamato in un accusativo irrecusabile che non permette l'occultamento nel grigiore del si dice e si parla o tanto meno l'idea di una storia che ci trascende laddove trionfa come Spirito Assoluto.

Questo per dire *sic et simpliciter* che la democrazia non è, né mai può essere un oggetto disponibile (*Zuhanden* direbbe Heidegger) o imprigionato nelle maglie della tecnica. Se lo fosse, non potrebbe mai più essere il preludio del mondo comune dei desti, quanto il gioco tecnico e strumentale di pochi irrimediabilmente viziato di ideologia¹⁹.

Al contrario essa esige di essere una democrazia dal basso: coscienza ineludibile di ognuno che la propria esistenza con gli altri non sia una mera gettatezza fattuale nella relazione ma impegno effettivo per alleggerire la terra.

A questo proposito potremmo citare una nota ed efficace poesia di Bertold Brecht:

«Prima di tutto vennero a prendere gli zingari e fui contento perché rubacchiavano.

Poi vennero a prendere gli ebrei e stetti zitto perché mi stavano antipatici.

Poi vennero a prendere gli omosessuali e fui sollevato perché mi erano fastidiosi.

Poi vennero a prendere i comunisti ed io non dissi niente perché non ero comunista.

Un giorno vennero a prendere me e non c'era nessuno a protestare».

Il rischi dell'indifferenza, della passività, infine dell'omertà è quello di rimanere soli, in una solitudine che è, ad un tempo, negazione di relazioni in quanto negate già prima nell'incapacità di farsi carico, ma anche privazione della parola ovvero di quel *logos* sulla base di cui il mondo ha senso e la verità si dona come un comune orizzonte di ricerca. Come scrive Hannah Arendt, infatti:

«Nelle sue due più famose definizioni Aristotele formulava solo l'opinione corrente nella *polis* sull'uomo e sul modo di vita politico, e, secondo questa opinione chiunque fosse fuori della *polis*, schiavo o barbaro era *anew logou*, privo naturalmente, non della facoltà di parlare, ma di un modo di vita nel quale solo il discorso aveva senso e nel quale l'attività fondamentale di tutti i cittadini era di parlare tra loro»²⁰.

Il discorso è ciò che permette il riconoscimento e la comunione dei volti, e questo vuol essere democrazia dal basso, ma anche l'appello ad una ragione comune su cui stabilire la possibilità della concordia. Senza vi è la barbarie e il termine non ha nessuna colorazione etnica, almeno quanto ad Aristotele che Hannah Arendt cita, né tanto meno si tratta di un'inferiorità della lingua. *Sic et simpliciter* si tratta dell'incapacità di presupporre i vari volti e nella loro pluralità l'universalità di una trascendenza dell'umano che ci interpella, spesso proprio dalla nuda umanità di vite ridotte a corpi feriti ed offesi, quando non violati ed ammassati nei vari luoghi di raccolta, privati del *logos* e fatti merce di scambio. Si tratta qui di una perversione del *bios politikos*, non più seconda nascita alla dignità e nella comunione dei volti, ma respinto nello spazio dell'informe e perverso persino nei suoi bisogni primari²¹.

Ancora una volta nel risveglio al mondo comune è la stessa universalità dell'essere umano che interpella ed esige un impegno, già solo a dire la verità in un mondo dove la menzogna è sovrana, a sottendere umilmente e tenacemente il potere della parola come appartenenza ed esercizio di condivisione.

¹⁹ Rimandiamo senz'altro alle suggestive riflessioni dei teorici della Scuola di Francoforte, specie a quelle contenute nell'opera di Adorno: nella fattispecie la *Dialettica negativa*.

²⁰ H. Arendt, *The human*, trad. it. cit., p. 21.

²¹ Su questo si vedano in particolare le pregnanti riflessioni di Giorgio Agamben.

UOMO E NATURA: OLTRE L'ANTROPOCENTRISMO

Michele Della Puppa

È innanzitutto opportuno definire sinteticamente il significato che attribuiamo al termine antropocentrismo, ripercorrendone la genesi storica alla ricerca dei fondamenti teologici e filosofici. Per verificare così se tale modello di lettura della realtà naturale è ancora valido, ovvero se è ancora compatibile con le recenti acquisizioni delle scienze naturali e dell'etica.

Secondo un'interpretazione corrente, con il termine antropocentrismo intendiamo una concezione del mondo, della natura che assegna all'essere umano un primato ontologico, ovvero riconosce che l'uomo rappresenta il gradino più alto nella gerarchia naturale e nella scala evolutiva in quanto essere dotato di ragione, capace di pensare, riflettere, decidere autonomamente e quindi di autodeterminarsi.

L'antropocentrismo così inteso è stato il motivo conduttore della civiltà occidentale fin dalle sue origini, ovvero dalla civiltà greca.

Il modello antropocentrico è alla base di sistemi filosofici classici come quello platonico e aristotelico.

In particolare Aristotele nella fisica come nella filosofia prima sosteneva che gli enti, le varie specie animali e vegetali fossero disposti lungo una scala gerarchica che va dal meno perfetto al più perfetto: l'uomo.

Il pensiero cristiano ha ripreso sostanzialmente il modello aristotelico introducendo il concetto di creazione. Dio nell'atto creativo ha voluto conferire alla natura un ordine gerarchico che vede l'uomo all'apice in quanto creatura a sua immagine e somiglianza:

“Poi Elohim parlò: Facciamo l'Adam a nostra immagine, a nostra somiglianza, e signoreggi sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra.

A queste parole della Genesi si è sempre ispirata la dottrina ufficiale della Chiesa anche in tempi recenti. A questo proposito cito un passaggio del Cardinale Martino nel suo intervento al *Seminario sui cambiamenti climatici*, presso il Pontificio consiglio per la giustizia e la pace, 2009:

“La dottrina sociale della Chiesa deve fare i conti con molte delle forme odierne di idolatria, che perdono di vista l'uomo. La Santa sede ha dovuto contrastare l'idea secondo cui nei prossimi decenni l'aumento della popolazione possa provocare il collasso degli equilibri del pianeta, fino a impedirne lo sviluppo. Basta con l'idolatria. La natura è stata fatta per l'uomo e l'uomo è per Dio, la natura non è un assoluto, ma è stata affidata all'uomo perché la custodisse, senza assolutizzarla, tenendo ben presente che l'uomo ha una indiscussa superiorità sul creato.”

Ma sul rapporto uomo natura emergono, sia da altre religioni non cristiane che all'interno del cristianesimo stesso, punti di vista diversi che esprimono, pur in una prospettiva escatologica, l'esigenza di una riconciliazione, di una convivenza pacifica e armonica tra tutte le specie viventi come avremo modo di evidenziare più avanti.

L'antropocentrismo è alla base anche della concezione rinascimentale e moderna della natura ma con una differenza rispetto al pensiero cristiano: da custode del creato l'uomo diventa il dominatore della natura in forza delle sue capacità razionali e pratiche.

Secondo Cartesio il mondo poteva essere descritto in termini meccanicistici come interazione di corpi e movimento; ma in questa visione sfuggiva un elemento sostanziale: la creatività umana e in particolare la creatività del pensiero e del linguaggio umani. A differenza delle macchine e degli animali, gli uomini sono in grado di non rispondere meccanicamente, in modo programmato a determinati stimoli. Anche gli animali, come ogni altro organismo vivente, non possono avere un'anima, altrimenti parlerebbero, scriveva Cartesio. Si legittimava così il diritto dell'uomo ad esercitare sulla natura un dominio assoluto e totale.

Eppure già nel pensiero moderno si pongono le basi filosofiche e scientifiche per mettere in discussione, in quanto presupposto metafisico, il primato ontologico dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi.

Un contributo significativo in questo senso viene da Filosofi come Hobbes e Spinoza i quali individuano nell'istinto di autoconservazione (anticipazione di concetti scientifici come la lotta per la sopravvivenza, per l'adattamento all'ambiente, capisaldi della teoria evoluzionistica affermatasi nella seconda metà dell'Ottocento) il

fondamento di ogni attività umana, dalle più elementari alle più complesse. In questo senso l'uomo non rappresenta un'eccezione all'ordine deterministico della natura. Voltaire così riassume la visione deterministica della natura che non esclude l'uomo: *"l'uomo è in tutto e per tutto un essere dipendente, come lo è l'intera natura e non può fare eccezione rispetto ad altri esseri"*.

David Hume nel 1700 mette in discussione il pregiudizio cartesiano sugli animali e più in generale l'impostazione antropocentrica che ne è alla base:

"Nessuna verità appare più evidente di questa: gli animali sono dotati di pensiero e di ragione come gli uomini... ci rendiamo conto che noi stessi, adattando i mezzi ai fini, siamo guidati dalla ragione e dall'intento, e che non per ignoranza né a caso compiamo quelle azioni che tendono alla nostra conservazione, a ottenere piacere e a evitare dolore. Quando perciò vediamo altre creature compiere le stesse azioni e dirigerle agli stessi fini, tutti i nostri principi di ragione e di probabilità ci portano con forza invincibile a credere nell'esistenza di una simile causa".

Ma è Bentham nel 1800, padre riconosciuto dell'animalismo contemporaneo, a sostenere che anche gli animali debbono essere considerati soggetti titolari di diritti attraverso questo elementare ragionamento:

"...Ma un cavallo o un cane adulti sono senza dubbio più razionali e più comunicativi di un bambino di un giorno, o di una settimana, o persino di un mese. Ma anche ammesso che fosse altrimenti, cosa importerebbe? Il problema non è se possono ragionare, né se possono parlare, ma se possono soffrire".

Sviluppando ulteriormente il ragionamento di Bentham potremmo sostenere che se possedere una maggiore intelligenza non autorizza un essere umano a sfruttarne un altro com'è possibile autorizzare gli umani a sfruttare i non umani dotati di intelligenza e sensibilità?

A questi principi si ispirerà la Carta dei Diritti degli Animali proclamata dall'UNESCO nel 1978. Riconoscere che non solo gli uomini ma anche gli animali sono soggetti titolari di diritti significa riconoscere la loro autonomia, il loro diritto ad esistere, il non essere a nostra disposizione e modificare così un rapporto consolidato che assegna all'uomo il diritto di dominare su essi.

Fu soprattutto Darwin con la sua teoria evuzionistica a mettere radicalmente in discussione la visione fissista e gerarchica della natura e quindi il modello antropocentrico, dimostrando che la varietà dei viventi è il risultato di un processo di differenziazione a partire da poche forme originarie. La variazione dei caratteri degli individui di una specie compaiono per caso senza obbedire ad alcuna finalità interna. Si negava così oltre al finalismo anche un ordine gerarchico: l'uomo non è più l'apice di quest'ordine in quanto essere a somiglianza di Dio ma un ente naturale sullo stesso piano degli altri. Viene così messo in discussione il presupposto antropocentrico.

Con gli animali non umani come con qualunque essere vivente condividiamo lo stesso mondo, ma anche la stessa condizione esistenziale e ontologica in quanto soggetti al dolore e alla morte; allora la sopravvivenza della vita sulla terra è inevitabilmente affidata alla convivenza tra le specie viventi. Questo comporta implicazioni anche sul piano teologico e religioso.

A questo proposito proporrei alcuni brevi testi che documentano come sia da altre religioni precedenti il cristianesimo che nell'ambito della stessa tradizione giudaico-cristiana, emergano precise indicazioni che, travalicando ogni contingenza storica, tendono a superare il modello antropocentrico per affermare un rapporto tra uomo e natura improntato alla più stretta unità e comunione.

Gli indiani nativi d'America evocano una fratellanza tra gli esseri viventi e il loro popolo in virtù di una comune appartenenza alla terra. Racconta il capo indiano Seattle: *"ogni angolo di questa terra è sacro per il mio popolo... Noi siamo parte della terra ed essa è parte di noi. I fiori profumati sono le nostre sorelle; il daino, il cavallo, la grande aquila, questi sono i nostri fratelli.... tutto appartiene alla stessa famiglia"*.

Il capo indiano degli Irochesi invita il suo popolo ad andare a vivere *"con gli alberi e gli uccelli e le bestie e i pesci"* e di imparare *"a rispettarli come fratelli"*.

Nelle Upanishad induiste ogni essere della natura rivela la presenza nell'universo di Brahman, origine divina di tutti gli esseri.

Buddha nega ogni giustizia alla violenza religiosa contro la natura vietando i riti sacrificali: *"non toro fu ucciso, non capra, né pecora, non gallo né maiale fu ucciso, nessuna vita fu strappata, non una sola pianta fu sradicata né fu strappato un solo fascio d'erba"*.

Anche nell'Antico Testamento, soprattutto nel libro di Isaia, si afferma che l'uomo deve stringere un'alleanza con le bestie della terra e gli uccelli del cielo e con i rettili del suolo.

Il profeta Isaia nell'VIII secolo a.C. ricorda che la pace sabbatica non può essere dimenticata e la ripropone nel seguente testo:

*“Il lupo dimorerà con l'agnello,
la pantera s'accovaccerà con il capretto;
il vitello e il leone pascoleranno insieme
e un fanciullo li guiderà;
la vacca e l'orsa saliranno agli stessi pascoli
e i loro cuccioli riposeranno insieme.
Il leone mangerà paglia con il bue.
Il neonato giocherà sulla buca dell'aspide
e il lattante metterà la mano
nella tana del basilisco” (Is 11,6-8).*

Dunque nella pagine bibliche, dove in più occasioni si afferma in tutta la sua violenza il potere dell'uomo sull'uomo e sull'ambiente, vi sono molteplici momenti in cui il messaggio di armonia cosmica trascende la contingenza e diviene *manifesto dello shabbat*, allorché uomini, bestie e alberi raggiungono, nella comunione, la loro definitiva ri-creazione.

Anche S. Paolo nella Lettera ai Romani afferma che la salvezza, la redenzione non è una prospettiva che riguarda solo l'uomo ma tutta la natura: *“tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto... essa infatti è stata sottomessa alla caducità e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio”.*

In effetti queste istanze religiose costituiscono lo sfondo, il modello originario di riferimento per un pensiero filosofico e scientifico che nel corso del Novecento ha cercato di emanciparsi da una prospettiva antropocentrica per assegnare un primato al sistema natura nelle sue varie componenti (umano compreso), riconoscendo il valore intrinseco di ogni specie vivente. Non soltanto dell'uomo, le cui responsabilità morali e comportamentali devono avere quindi per oggetto non solo la propria specie di appartenenza.

È innanzitutto Heidegger a denunciare la malsana abitudine di considerare la terra una risorsa per l'uomo, invece che una casa a cui guardare con stupore e rispetto, di cui prendersi cura: *“la potenza che si nasconde nella tecnica moderna è ciò che determina la relazione dell'uomo a ciò che é. Essa domina ormai tutta la terra. La natura si trasforma in un unico gigantesco serbatoio, diventa la fonte dell'energia di cui ha bisogno la tecnica e l'industria moderne”.*

Se l'ambiente naturale va inteso come casa comune per le diverse specie viventi che la abitano, noi esseri umani dobbiamo innanzitutto sentire il dovere di entrare in relazione con l'alterità rappresentata dalle altre specie viventi cercando innanzitutto di riconoscere la loro diversità, non inferiorità. Secondo un'etica interspecifica, gli animali non umani, come ogni altro essere vivente, sono solo diversi da noi, in quanto hanno modalità di rappresentazione della realtà e di comunicazione diverse; ma quanto più ci inoltriamo nello studio degli animali sia a livello comportamentale che neurobiologico riscontriamo sempre maggiori affinità con noi esseri umani.

A conclusione di questo breve intervento propongo alcuni passaggi di un articolo di Massimo Filippi, neuroscienziato, socio fondatore di ***oltre la specie*** apparso sul numero 15-2009 della rivista *Diogene* che mi sembra contribuiscano a tenere aperta sul piano filosofico e scientifico, la complessa questione, tutt'altro che risolta e conclusa, del rapporto uomo natura:

“la casa dell'uomo, per poter essere realmente tale, per non assumere le forme spettrali di un'impenetrabile fortezza, deve riconoscersi costituzionalmente ibrida e meticcica.... il proprio dell'uomo è casa solo nel momento in cui si apre all'ospitalità, nel senso di rendersi ospitale e di accettare di essere ospitato.

Il pensiero ambientalista, pur riconoscendo l'esistenza dei diversi mondi ambiente, continua a non percepirne la sinfonia, e persevera nel ritenere che la salvezza del pianeta possa essere ottenuta semplicemente migliorando le capacità orchestrate dell'uomo, condannandosi in questo modo ad un sempre più amaro e tragico fallimento. Un pensiero ecologista che voglia invece impegnarsi nel tentativo di evitare un disastro ambientale dalle proporzioni inaudite, dovrebbe sostituire alla logica della chiusura dei mondi ambiente quanto Deleuze e Guattari

definiscono con i termini di alleanza e contagio: lasciare che i mondi ambiente, incluso il nostro, si intersechino l'un l'altro, si traccino e si rintraccino, attraversino i loro contorni per contaminarsi.... l'ecologia intravede così la possibilità di realizzarsi come equologia, come ininterrotta rinegoziazione emancipativa della difficile libertà di tutti i mondi-ambiente”.

Bibliografia di riferimento

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, ed. Laterza, Bari 1978

E. Berti, *Guida ad Aristotele*, ed. Laterza, Bari 1997

J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, ed. UTET Milano 1998

M. Filippi, *Oltre l'ecologismo*, Diogene, n.15 2009

M. Heidegger, *L'abbandono*, ed. Il Melangolo, Genova 2004

R. Descartes, *Opere filosofiche*, UTET, Torino 1994

S. Paolo, *Lettera ai Romani in La Bibbia*, ed Piemme, Casale Monferrato 1988

T. Regan, P. Singer, *Diritti animali, obblighi umani*, ed. gruppo abele Torino 1987

Voltaire, *Il filosofo ignorante*, Pagus Edizioni, Treviso 1993

UN CAFFÈ INSIEME? PERCHÉ NO?! RIFLESSIONI SUL CAFFÈ FILOSOFICO

Orietta Galuppo

È domenica, è già autunno, una passeggiata in centro, un salto in libreria (tutte aperte!!) e tra gli scaffali e gli espositori, qualcuno parla, riflette su temi importanti, utilizza citazioni di filosofi, invita a dialogare e... a ragionare: la politica, l'uomo, l'ambiente, i valori... "questioni di oggi, questioni di sempre" e al termine... beviamo un caffè insieme prima di salutarci!...

Incontriamoci da "Enopolis", è un locale suggestivo, situato in un palazzo antico di Ancona con le salette sotterranee che sembrano fatte apposta per creare un momento di incontro e confronto. Curiosità, voglia di stare insieme (altre persone si sono aggiunte nel frattempo) ma soprattutto poter esprimere le proprie perplessità o condivisioni sui tanti argomenti ascoltati nel pomeriggio. Ma che cos'è un "caffè filosofico"? È una nuova forma di riflessione fatta in comune, con persone di diversa età e cultura che sentono il bisogno di confrontarsi con gli altri dialogando in gruppo e che sono disposte a mettersi in discussione. Ci sono studenti come Simone, Marco, Michele, ragazze giovani e signore di mezza età, professori di filosofia come Paola, Luca, Michele, Gianni, Orietta, Roberta. Non si parla di Filosofia. Si fa Filosofia, discutendo insieme, in quanto "Dialogare è filosofare" (Socrate). Gianni legge alcune delle sue riflessioni scritte per l'occasione: "Al di là delle differenze che ci separano, ciò che ci unisce e ci fa stare insieme è il comune desiderio di dialogare e di conoscere meglio noi stessi e gli altri. Quando discuteremo, io ti ascolterò con attenzione vera, cercando di comprenderti e sforzandomi di vedere il mondo dal "tuo" punto di vista, fiducioso che anche tu cercherai di fare altrettanto nei miei riguardi."

Siamo tutti d'accordo, caffè significa incontro, intrattenersi con persone nuove, condividere preoccupazioni, soluzioni, pericoli, paure. Il tema prescelto diventa subito ben chiaro: parliamo dell'ambiente e del rapporto che l'uomo stabilisce con esso attraverso la conoscenza scientifica e la tecnica: è un tema caro a M. Heidegger, U. Galimberti, H. Jonas. Simone è uno studente di Ingegneria ma ricorda questi filosofi e interviene proprio ricordando qualche pagina di Heidegger e la Questione della tecnica, ripropone il tema della "provocazione" e non più "produzione" della natura, il problema dell'energia di cui l'uomo non può fare a meno. Gli errori della nostra società e del progresso della tecnologia sempre più sofisticata sono ormai da prendere in seria considerazione, interviene così Marco un altro studente, dove ci porterà tutto questo? Siamo forse andati troppo avanti e adesso dobbiamo fermarci, riflette così un altro giovane. Ma non possiamo tornare indietro, essere responsabili delle proprie scelte non significa arrestare la tecnica: questo è il pensiero di Maurizio, che è un ingegnere informatico, condiviso da altri che intervengono proprio su questo aspetto: responsabilità!!! Che meraviglia, ora tutti stanno veramente scambiando le proprie opinioni (devo ricordare di parlare uno alla volta !)

Si può parlare davvero di tutto? Certamente sì, io ti ascolto, ti risponde lui, sì ma anche lei. Ci si interroga una volta, un'altra e un'altra ancora!! Ma allora la scienza? E la Tecnica? E la responsabilità? Si può tornare indietro? Come andremo avanti? Soluzioni? nessuna. Domande? Sempre! Questo significa stare insieme. Ci accorgiamo che si sta bene. Ci rivedremo? Certamente sì ! Il nostro saluto è: A presto!!

LE PERIPEZIE DEL PENSIERO FEMMINISTA

Graziella Morselli

È dall'ottobre del 2005 che *Comunicazione filosofica* non si occupa più del pensiero delle donne. Nel frattempo le molte opere prodotte da filosofe (a partire dal libro che fu dirompente per il pensiero occidentale, il *Secondo sesso* di De Beauvoir) sono diventate dei classici e la questione è oramai entrata di diritto nel campo della filosofia.

Ed è un fatto che per la Sfi questa tradizione di pensiero non è mai stata un tema degno di considerazione e di dibattito, tanto è vero che i tentativi di sollevarlo, nei dibattiti congressuali come nelle pubblicazioni dell'associazione, hanno trovato solo collocazioni sporadiche e marginali. Nel frattempo il mondo degli studi filosofici, specialmente quello di lingua anglosassone, è stato inondato di libri, riviste, convegni, seminari dedicati al pensiero delle donne, e gli studiosi cominciarono a farne la storia, oltre a commentare criticamente i più originali di quei testi. Ben presto il tema sarebbe penetrato anche nel mondo accademico e pubblicistico del nostro Paese.

Non mi sembra inutile, perciò, proporre ai colleghi della Sfi alcuni aspetti della fisionomia che il pensiero delle donne ha assunto da noi. La mia vuol essere una riflessione senza alcuna pretesa esegetica e tanto meno agiografica, piuttosto una rapida rassegna con qualche tocco d'ironia.

Atto primo - **Psicologia, sesso e logos**

Per trent'anni la *differenza* sembrò la chiave per capire e rappresentare, in Italia, la filosofia femminista. Ricapitolare quei trent'anni è come mettere in scena una storia un po' movimentata, ovvero un dramma in quattro atti con epilogo.

Nei suoi ultimi anni Freud si diceva convinto che "la psicologia non è in grado di sciogliere l'enigma della femminilità"¹, e riponeva le sue speranze nelle studiose che avrebbero continuato le sue ricerche. In effetti molte psicanaliste si impegnarono su questo tema, ma Karen Horney², che non apparteneva al gruppo delle discepoli devote a tanto maestro, fu la prima a toccare il nervo scoperto del pregiudizio maschilista (presente anche nel fondatore della psicanalisi) della passività femminile nei rapporti sessuali.

Oggi le scienze, facendo chiarezza sui molti lati della sessualità, hanno fatto cadere quel pregiudizio insieme a molti altri. Tuttavia, dietro le apparenze disinibite degli approcci, gli atteggiamenti degli uomini verso le donne non cambiavano, anzi erano portati allo scoperto, e il gioco di schermaglie prima occultato sotto un velo di "buona educazione" si mostrava in tutta la sua asprezza, in particolare negli ambienti di lavoro. Spesso, anche il lavoro intellettuale delle donne veniva riportato dai colleghi maschi al piano dell'incontro-scontro tra i due sessi, quasi ad insinuare che le donne, quando si misuravano sul medesimo terreno dei maschi, non volessero altro che attirare il loro interesse e sollecitarne il desiderio erotico.

Non c'è bisogno di scomodare la psicanalisi per sospettare che si svalutasse il pensiero femminile per evitare che, nella sua autonomia, andasse a colpire nei maschi una sorta di collegamento istintuale tra il "meccanismo" delle pulsioni sessuali e la "macchina" della logica. Collegamento che Jacques Derrida ha contrassegnato con la formula del "fallologocentrismo", con evidente riferimento al carattere mascolino della razionalità espressa da quell'ordine patriarcale dominante che a suo avviso era necessario smontare o de-costruire. Le prime filosofe femministe, del resto, hanno avvertito per tempo che il patriarcato non era che un effetto politico del dominio tecnico del Logos, ovvero dell'uso monocratico della ragione nella ricerca della Verità.

Atto secondo – **Le donne sono diverse, ma come e perché?**

Trovandosi alle prese con il patriarcato, le prime filosofe si sono messe alla ricerca dell'immagine "autentica" della Donna, per poter respingere le falsità che la imprigionavano. Con una mossa poco avveduta, però, negli anni

¹ Freud S., *Introduzione alla psicanalisi; lezione 33, La femminilità*, Opere, vol 11, Torino 1979, p. 223.

² Cfr. Horney K., *Feminine Psychology*, 1924, tr. it. *Psicologia femminile*, Roma 1973.

Settanta esse si sono affidate al termine che andava di moda negli ambienti filosofici seppure con un duplice significato: per tedeschi e francesi la *differenza* corrispondeva alla negazione ontologica dell'unicum, e alla decentrazione e diffusione di ogni pretesa essenza in infinite forme; invece negli studi politico-sociali delle università anglosassoni assumeva un significato identitario, corrispondendo alla specificazione dei gruppi sociali in lotta per il riconoscimento. Il risultato per le filosofe italiane fu un compromesso tra le speculazioni continentali e la ricerca pratica dei *Women's studies* statunitensi, ormai lanciati nell'esaltazione delle caratteristiche femminili positive, con l'intento di ribaltare le supremazie maschili.

E qui la storia ha preso una piega un po' grottesca, per l'originalità nell'elaborazione teorica, da una parte, e la banalità, dall'altra parte, nel lato che voleva essere "etico". Infatti, sotto il segno della *differenza sessuale* si voleva restituire il corpo materiale a quelle che erano state le costruzioni astratte del pensiero filosofico. Non si pensava tanto ad una "essenza", però, quanto alla situazione reale di ognuna nel mondo, come soggetto *incarnato*, e tuttavia molteplice e mutevole, sempre in divenire. Eppure, di tale soggetto finiva col prevalere una visione legata all'esperienza delle relazioni affettive, ossia un modo d'essere intessuto di emozioni, di immaginazioni, di fisicità, dal quale potevano svilupparsi linee di pensiero concreto.

Questa idea italiana di *differenza*, sebbene un po' fumosa (o forse proprio per la sua apparente semplicità) si diffuse rapidamente partendo da alcune nicchie fornite da dipartimenti universitari, istituzioni culturali di partito o private, e arrivando all'attenzione anche delle femministe straniere. Ma qui cominciava la difficoltà reale di una teoria che finiva per rivalutare, come frutto di analisi filosofica, le più risapute quanto antichissime constatazioni delle virtù femminili esaltate perfino dai filosofi, a condizione che le donne rimanessero a casa, umili e sottomesse.

Negli Stati Uniti, infatti, l'essentialismo era più scoperto e si presentava sotto la forma di un'etica della "cura", concetto che si riferiva all'atteggiamento tipico delle donne, disponibile verso i bisogni degli altri, attento alla realtà corporea, aperto alle relazioni e sensibile verso il mondo naturale. A questo punto la maggioranza delle studiose italiane accettava di militare per il nuovo verbo ideologico; altre, invece, a mio avviso le più avvedute, si resero conto che c'era il rischio di riproporre lo stereotipo della natura femminile sollecita, collaborativa, aperta alle relazioni.

Atto terzo – Evitare la metafisica non basta a risolvere il problema

Ancora un ghetto, dunque, dove rinchiudere un'essenza che si crede naturale: una differenza quasi metafisica, anzi spiritualistica, che incontrava il favore delle forze sociali e politiche conservatrici, interessate a mettere in ombra la crescita reale e gli sviluppi possibili della personalità femminile. Ma che, altrettanto rischiosamente, andava anche nel senso di un'immagine proposta da tutti i media: quella della donna disponibile e seducente, sottomessa e compiacente, e solo eccezionalmente capace di farsi strada in campi che tradizionalmente non le spettavano. Per questi motivi, soprattutto, ha finito per diventare evidente alle femministe la necessità di mettere la sordina, non solo alla cosiddetta "etica della cura" ma anche alla filosofia della differenza. Oggi, giustamente, si preferisce parlare di "filosofia delle donne" senza precisarne il contenuto, ma descrivendo soltanto gli atteggiamenti, gli orientamenti, i campi d'indagine di questa filosofia, e soprattutto affermando che è quella praticata da donne per indagare sui problemi che a loro interessano.

Qualcuna ancora dimentica, ahimé, di prendere le sue precauzioni a proposito della differenza, ma il fatto è che la questione è terribilmente complicata, e sembra che non si siano fatti passi avanti né rispetto a Freud, per il quale rimaneva un enigma che cosa fossero le donne, né rispetto a Simone De Beauvoir, che sosteneva l'origine storica dei comportamenti femminili, ossia il loro dipendere dalle condizioni, di luogo e di epoca, in cui vivono. Non si voleva certo negare che esistano, al di là delle impronte lasciate dall'ambiente e dai costumi,³ gli elementi fisiologici per i quali si distinguono i due sessi. Ma nemmeno si poteva ignorare che la fisiologia presenta una varietà di identificazioni sessuali, e che a questo quadro, giunto oggi allo scoperto come "normale", la nostra società sta facendo l'abitudine.

D'altronde la cultura contemporanea, e lo stesso metodo scientifico più aggiornato, non accettano parametri fissi né punti d'arrivo stabiliti, ma operano sempre *in progress*, attraverso ipotesi e confutazioni. E in particolare la filosofia del nostro tempo, sostenuta dalle scienze storiche, antropologiche, psicologiche e del linguaggio, quando

³ Cfr. Chodorow N., *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley 1978, tr. it. *La funzione materna. Psicanalisi e sociologia del ruolo materno*, Milano 1991.

vuol rispondere alla domanda “che cosa distingue una donna da un uomo?” va alla ricerca dei cambiamenti avvenuti nelle società, nelle mentalità, nelle culture, e di altri mutamenti in corso, e fornisce solo risposte limitate e provvisorie, o previsioni incerte. Senza contare le infinite variazioni individuali dei soggetti umani. La sintesi, insomma, occorre cercarla in una realtà complicata da una diffusa e continua metamorfosi, e perciò non è risolutiva.

Atto quarto - Misoginia in servizio permanente effettivo

Mentre la filosofia rinuncia a dare risposte definitive, la vita pratica ha già delineato una visuale nuova della condizione femminile, mettendola a contatto non solo con tanti modi diversi e nuovi di essere donna, ma anche con le tante culture del pianeta dove le donne non sono mai state emancipate, per ragioni di povertà, di arretratezza economico-politica, di appartenenza a religioni e di presenza di regimi ancora strettamente legati al pregiudizio dell’inferiorità femminile.

La questione della differenza, in realtà, è un grave problema: deriva dalla falsificazione che tutte le donne subiscono quando vivono in società sessiste o patriarcali, perché ciò che sentono di essere e che vorrebbero essere (in altre parole, la loro esperienza e le loro speranze) è inesorabilmente adulterato, alienato, o a loro sottratto: esse provano il bisogno di dire che sono diverse da quello che la mentalità (o l’interesse) maschile pretende che siano. Il fatto è che le società sessiste non appartengono al passato o ai Paesi tuttora patriarcali, ma in grandissima parte del mondo durano da millenni e negano i diritti di libertà e di parità delle donne.

Questo è forse l’unico tratto che veramente accomuni le donne del mondo, nelle loro infinite differenze individuali. Infatti anche le società dei Paesi occidentali, pur vantando regimi democratici, non si può dire che riconoscano nel concreto i diritti di eguaglianza, tanto che esibiscono come naturale l’adulterazione totale della donna nello sfruttamento del suo corpo ridotto a immagine erotica, seduzione in compravendita, merce di scambio disponibile in ogni tempo per tutti. E per le stesse donne (occorre ammetterlo) che ne traggono possibilità di guadagno o di protezione, carriera, successo, anzi per tutte quelle che disperano di riuscire a competere con i maschi.

L’assurdo è che ancora molti autorevoli intellettuali, fuori e dentro i paesi più evoluti culturalmente, non si rendono affatto conto dell’esistenza di tale problema, né delle sue ricadute sulla vita degli individui e dei popoli. Perfino filosofi attenti a cancellare concetti come “solipsismo”, “universalismo della ragione” e via dicendo, e quindi impegnati nelle tematiche delle relazioni, non sempre considerano l’estraneità che può dividere donna e uomo, da una parte perché spesso le loro esperienze sono incomparabili, dall’altra parte per il complesso di pregiudizi, luoghi comuni e miti che vorrebbero spiegare e legittimare questa incomparabilità.

La quale un tempo veniva giustificata come divisione tra natura e cultura: ma la nostra epoca attribuisce un altro senso alla parola “natura”. Infatti si è rafforzato ed esteso il dominio umano sui fenomeni naturali, e la funzione riproduttiva delle donne ha assunto ormai, almeno nei paesi più sviluppati, aspetti nuovi e connessioni inedite alla vita sociale. Gli sviluppi delle conoscenze e delle forme di produzione hanno cambiato corpi e menti, quindi il modo stesso di essere donna o uomo: la nuova società sottende una nuova antropologia. E impone anche una nuova filosofia.

Epilogo – Trionfo della natura o della storia?

La rappresentazione termina con una “morale”, ovvero con uno sguardo un po’ perplesso sul futuro. Da quanto si è detto fin qui, sembra proprio che la polemica sulla questione del rapporto tra donne e uomini non potrà che continuare all’infinito, avendo protagonisti che in piccola parte sono cambiati (donne e uomini dell’Occidente che hanno accettato di confrontarsi e collaborare) ma in gran parte sono rimasti nello stadio “naturale” del conflitto aperto, o coperto dalla finzione reciproca. Ovviamente, le femministe continueranno a protestare, denunciare, analizzare discorsi e comportamenti, ma tutte le altre continueranno a far uso delle “differenze” che hanno a disposizione per poter sedurre, dominare, sfruttare proprio quegli uomini che non ne vogliono sapere di cambiare. Nemmeno le femministe, del resto, rinunciano a tutti i giochi e controgiochi (con le nefaste conseguenze) del sesso e del ruolo materno o di “cura”. È la legge dell’adattamento biologico per la sopravvivenza, si direbbe.

Tuttavia, le cose mutano egualmente nel corso delle generazioni (anche se ci sembra che mutino con troppa lentezza) purché si serbi memoria delle lotte e delle affermazioni, delle resistenze e delle speranze e, insomma, di come si viveva prima e di come si vive oggi: a noi mortali giova rivolgersi alla memoria, e coltivare la storia.

Premessa

Enrico Bellone è oggi tra i più attivi sostenitori in Italia di un approccio naturalistico alla teoria della conoscenza. Tale approccio si è affermato nel mondo di lingua inglese sulla scorta di vari studiosi, che come Plotkin e Kornblith, hanno sviluppato i programmi di ricerca dell'epistemologia evoluzionistica di K. Lorenz e di D.T. Campbell e dell'epistemologia naturalizzata di Quine. Da questo punto di vista l'epistemologia è un'impresa essenzialmente descrittiva, strettamente connessa ai progressi della scienza naturale e parte integrante di essa. Inoltre la conoscenza si configurerebbe come un fenomeno naturale, che pertanto necessita di una spiegazione scientifica. Da un lato, Bellone sostiene in modo originale le sue tesi epistemologiche esemplificando dalla storia della scienza, vista come un caso paradigmatico di evoluzione culturale, e in particolare soffermandosi su un *case history* tra i più noti e dibattuti della storia della scienza, come il caso Galilei (Bellone 1992 e 2003). Dall'altro lato, l'approccio di Bellone è simile a quello degli studiosi di lingua inglese, poiché sostiene le sue tesi sulla base di studi e testimonianze tratte dalla linguistica, della neurofisiologia, dalla psicologia evoluzionistica, dall'etologia, dalle scienze cognitive e discipline affini (Bellone 2006). Bellone vorrebbe spiegare l'evoluzione culturale, e in particolare l'origine e l'evoluzione delle teorie scientifiche, così come Darwin ha spiegato l'origine e l'evoluzione delle specie. Questo programma è certamente ambizioso, e affonda le sue radici non solo nelle recenti proposte di naturalizzazione dell'epistemologia, ma anche nell'empirio-criticismo di Avenarius e Mach e nel fisicalismo del Circolo di Vienna. Con un improvviso cambio di prospettiva, rispetto alla precedente adozione (Bellone 2003) del modello epidemiologico dell'evoluzione culturale (Cavalli-Sforza & Feldman 1981; Cavalli-Sforza 2004; Sperber 1996), l'ultimo Bellone (2006) persegue, infatti, l'obiettivo fisicalista di eliminazione delle menti e delle idee. Se queste fossero realmente eliminate dall'epistemologia allora, evidentemente, non vi sarebbe alcun contagio delle menti per mezzo delle idee, e gli stessi "memi" di Dawkins sarebbero infine superflui. Bellone diverge anche dall'epistemologia evoluzionistica di Popper, che fa della scienza un'impresa razionale volta al raggiungimento della verità oggettiva. Infatti, a suo parere l'evoluzionismo implica il rifiuto della teleologia (2006, p.xii), per cui l'evoluzione, anche quella della scienza, non avrebbe alcuno scopo. Ma è difficile comprendere per quale motivo, se non esistono idee, menti, verità da scoprire e da comunicare Bellone scriva libri su tali argomenti.

Menti e idee nelle macchine cartesiane

Il punto di vista "mentalista" nella teoria della conoscenza, che fa uso di termini come «*idee*», «*mente*» ed espressioni come «*mi è venuta un'idea*», è respinto da Bellone. Il mentalista crede che un'idea sia concepita da una mente e in essa trovi alloggio; e, poi, che tale idea ne fuoriesca per entrare in qualche altra mente, veicolata da qualche tipo di supporto. Tuttavia il mentalista, secondo Bellone, non riuscirebbe a spiegare come, ad esempio, le "idee" di Galilei sul moto sarebbero state concepite nel 1604 e poi come queste «*si conservino al variare dei veicoli materiali che dovrebbero permettere loro di diffondersi*» (2006, p.4). Ma si potrebbe obiettare che uno "stato mentale" non coincide necessariamente con una teoria fisica sul moto. Il primo è interesse della psicologia, il secondo dell'epistemologia. Il primo, infatti, è "soggettivo", e prova ne è che mentre Galilei scriveva la sua teoria poteva essere infastidito dal suono delle campane o aver mal di denti, "stati mentali" di cui non conserviamo traccia e che non interessano la fisica; mentre il teorema della velocità media, che tra l'altro Galilei riprendeva da una tradizione cinematica che risaliva alla scolastica medievale, è una teoria scientifica, che veicolata dal testo scritto noi possiamo comprendere e criticare, ed è quindi "oggettiva". La confusione di Bellone non è ovviamente accidentale, ma scaturisce dal suo stesso assunto di fondo circa la natura della "mente", cioè dal suo monismo fisicalista che trascura completamente la possibilità che la questione debba essere affrontata da un'ontologia pluralista. La stessa questione della natura del supporto materiale del teorema galileiano, sia esso un cervello, un foglio di carta o un *file* elettronico è del tutto irrilevante in questo contesto. Prova ne è che il significato del teorema non cambia al cambiare della natura dei supporti, fatto salvo qualche errore di trascrizione, che può essere intenzionalmente corretto.

Bellone solleva due questioni contro il "mentalismo" cartesiano: la natura della mente e la sua presunta interazione col corpo. Questioni alle quali sono state date varie risposte, probabilmente inadeguate. Tuttavia,

trarre da questa impasse la conclusione che ne trae l'autore, cioè l'essere questi falsi problemi, non trova giustificazione. Anche la tesi cartesiana secondo cui la mente è immateriale, poiché «*qualitativamente diversa da una retina o dal nervo ottico: non è passibile di osservazione, ed è irriducibile per definizione ai macchinismi del sentire*», è respinta da Bellone con la motivazione che nessuna cosa è mai «*direttamente osservabile*» (2006, p.7 e 5). Questa è una fallacia epistemica: dire “sta nevicando” oppure “la terra sta ruotando intorno al Sole” implica una ben diversa strategia di verifica: nel primo caso è sufficiente guardare attraverso i vetri della finestra ed è dunque un fenomeno “direttamente osservabile” per il senso comune; nel secondo caso la verifica richiede, ad esempio, la misura della parallasse stellare, cioè tutto un sapere teorico e tecnico che chiamiamo scienza. D'altra parte la lettura di Bellone del dualismo cartesiano è largamente diffusa fra neuroscienziati e studiosi dell'IA, che non sono disposti ad ammettere «*la possibilità che uno stato mentale determini uno stato corporeo*» (2006, p.7) per cui l'uomo costituirebbe «*un salto ontologico*» rispetto al resto del regno vivente. Ma Cartesio (1638a, p.202) avvertiva che la mente non è daintendere al modo platonico, come un pilota dentro la macchina: «*il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le cors humain, ainsi qu'un pilote en son nauire, sinon peuteestre pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit iointe & unie plus estroitement avec luy, pour avoir, outre cela, des sentimens & des appetits semblables aux nostres, & ainsi composer un vray homme*». Cartesio credeva che l'anima fosse composta da una sostanza diversa da quella materiale e che avesse una diversa origine e destino rispetto al corpo. Tesi che alla luce della teoria dell'evoluzione, che implica un qualche grado di continuità tra mente animale e mente umana ed esclude la creazione divina, non è sostenibile. Tuttavia questo fatto, non deve occultare agli occhi dei critici odierni, che la mente cartesiana è irriducibile alla macchina e all'animale sulla base dell'argomento, niente affatto trascurabile, che questi «*ne pourroient user de paroles, ny d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour declarer aux autres nos pensées*», poiché essi «*n'agiroyent pas par connoissance, mais seulement par la disposition de leurs organes*» (1638a, p.196-8). Insomma, è il linguaggio semantico-sintattico e il comportamento intenzionale che fanno la differenza.

Vi sarebbero, secondo Bellone, due esiziali fallacie nel dualismo cartesiano: questo non spiegherebbe infatti, in primo luogo, come la mente determini il funzionamento del corpo. Dato che la necessità di fornire una spiegazione non riguarda il riduzionista, che nega la mente, ma il mentalista che l'ammette, ne conseguirebbe allora chela mente è un ente superfluo, e va pertanto eliminata dall'epistemologia. Tuttavia, questo è ben lungi da essere un argomento decisivo; giacché sarebbe come affermare che un uomo che non conosca la teoria atomica della materia sia anche nell'impossibilità di farsi riscaldare dai raggi del sole. Inoltre, neppure il riduzionista è ancora riuscito a spiegare come il cervello è capace di produrre coscienza, intenzionalità e scienza, cherdono l'uomo capace di funzioni di cui gli altri esseri viventi non sono neppure lontanamente capaci (anche il nostro “cugino” scimpanzé, nonostante le energie spese dai ricercatori, non sembra sia capace di imitare realmente il linguaggio umano). Mentalisti e riduzionisti sono pertanto alla pari in fatto di ignoranza. La seconda presunta fallacia riguarderebbe l'intenzionalità e la razionalità dell'agire umano che non solo Cartesio, ma anche Searle (2001), che pure vorrebbe spiegare il fenomeno della coscienza in termini naturalistici, fanno dipendere dagli “stati mentali”. Cartesio sosterebbe che il «*sentire*» è proprio del corpo, simile alla macchina, mentre il «*capire*» è funzione propria della mente immateriale. Allo stesso modo Searle difende, secondo Bellone, una posizione insostenibile secondo cui la percezione sensibile è passiva, mentre le esperienze volontarie sarebbero attive, giacché comandate dalla coscienza. Bellone combatte vecchi e nuovi cartesiani utilizzando le esperienze percettive studiate in varie specie di molluschi e crostacei. Un mollusco *Buccinum undatum* (Bellone, 2003) e un crostaceo prossimo agli estinti trilobiti, il *Limulus* (Bellone 2006) assurgono al ruolo di epistemologi anticartesiani. Ad esempio le percezioni del *Limulus* sono spiegabili nei termini della meccanica cartesiana, ma non sarebbero semplicemente passive. L'animale dispone infatti di filtri innati di ricerca e cerca attivamente esperienze percettive selezionandole. Questo dimostrerebbe, secondo Bellone (2006, p.16), che «*vedere è cercare*». Tali studi, invero, non aggiungono nulla di veramente nuovo a quanto già sostenuto dagli epistemologi evolucionisti sulla percezione animale, come Lorenz. Il giovane Popper ha sviluppato, quando studiava la psicologia della *Gestalt*, una teoria della conoscenza soggettiva animale e umana che riconosce sia la ricerca attiva degli stimoli, sia la selezione delle percezioni mediante regole innate di ricerca. Bellone afferma che «*la circostanza per cui l'organismo non è consapevole di questi processi [cioè dell'attività di selezione dei meccanismi innati di ricerca] non vuol dire che l'organismo sia passivo*» (2006, p.16). Ma il suo argomento non elimina la differenza tra percezione, passiva o attiva, e azioni intenzionali e coscienti, come potrebbe essere, ad esempio, scrivere un libro per convincere qualcuno della bontà delle proprie opinioni intorno alla conoscenza umana e animale. In altre parole Bellone non distingue a sufficienza tra la conoscenza soggettiva e la conoscenza oggettiva, che è propria della scienza fatta dall'uomo: non risulta, infatti, che il *Limulus* e neppure qualche altro animale facciano della scienza. Ciò che egli sembra non aver compreso è che, da un punto di vista evolucionistico, la stessa coscienza e

l'azione intenzionale sono un prodotto emergente della selezione naturale. Non dovrebbe essere difficile capire quale grande vantaggio, infatti, acquisirebbe la *fitness* di un organismo se l'evoluzione naturale gli fornisse i mezzi strumentali per esercitare un'azione consapevole e non puramente meccanica. È sorprendente che un'epistemologia naturalizzata, in nome del materialismo e del fisicalismo, voglia negare questo fatto.

Su questo punto non solo Searle (2001) ha prodotto degli argomenti inattaccabili da Bellone, ma lo stesso Cartesio ha dei buoni argomenti dalla sua. Ha scritto Cartesio (1638b, pp.252-3) che l'immagine che si forma durante il processo di percezione degli oggetti non dipende affatto dalla somiglianza fra questa e quelli, «*come se nel nostro cervello vi fossero ancora altri occhi coi quali potessimo vederla, ma, piuttosto che sono i movimenti di cui essa è composta che, agendo, immediatamente sulla nostra anima, in quanto unita al corpo, sono istituiti dalla Natura per procurarle tali sensazioni*». Fra le qualità sensibili, secondo Cartesio, solo la luce e il colore sono proprie del senso della vista e «*la nostra anima è di tal natura, che a procurarle la sensazione della luce è la forza di quei movimenti che hanno luogo nelle parti del cervello donde provengono i piccoli filamenti dei nervi ottici, mentre è il modo in cui si fanno questi stessi movimenti a procurarle quella del colore [...] senza che, in tutto questo, debba esservi somiglianza alcuna tra le idee che l'anima concepisce e i movimenti che ne sono causa*». Quanto alla conoscenza della posizione degli oggetti rispetto al nostro corpo «*bisogna dire*», scrive ancora Cartesio «*che [...] non dipende da nessuna immagine, né da azione alcuna proveniente dall'oggetto, ma soltanto dalla posizione delle particelle del cervello donde i nervi prendono origine*»; allo stesso modo la percezione della distanza «*non dipende in alcun modo da immagini inviate dagli oggetti, ma in primo luogo dalla forma del corpo dell'occhio*», ne consegue che anche la grandezza e la forma percepita degli oggetti dipende dalla distanza e dalla posizione delle parti. Questi principi spiegano perché si verificano le illusioni ottiche. Infatti «*è l'anima che vede e non l'occhio*», ed è a motivo del fatto che essa «*vede immediatamente solo per mezzo del cervello*» (1638b, pp.257-9) che coloro che delirano e sognano credono di vedere oggetti di cui non hanno percezione. Inoltre la percezione è dipendente dalla forma dell'occhio, come nel caso della percezione delle distanze, il cui ambito di variazione è stabilito dalla natura, ma superato il quale si verifica l'illusione ottica, fenomeno abilmente sfruttato dai pittori (Cartesio, 1638b, pp.266-9). Anche gli etologi hanno mostrato che il funzionamento dei meccanismi innati di ricerca non implica necessariamente intenzionalità e coscienza, prova ne è che possono essere facilmente ingannati o dalla natura stessa o dagli sperimentatori. Ma, come Searle (2001, p.3) ha dimostrato la natura può ingannare, ma solo l'uomo può mentire, poiché tale azione è possibile solo mediante l'intenzionalità e la coscienza. Quando Bellone sostiene la tesi secondo cui «*i sensi e il cervello, così come sono, bastano per apprendere, memorizzare e trasmettere informazioni*» (2006, p.8) il suo riduzionismo sarebbe accettato dallo stesso Cartesio, per quanto concerne gli animali e certe prestazioni meccaniche dell'uomo. Ma il padre della scienza moderna dice qualcosa di più, trattando della conoscenza propriamente umana e del significato del linguaggio, capacità che dal suo punto di vista presuppongono una mente, che invece Bellone nega.

Che l'argomento di Bellone contro Cartesio e Searle fallisca può essere facilmente dimostrato proprio dalle figure ambigue, come quella di Hering, che invece egli considera la prova decisiva a suo favore. È vero che continuiamo a vedere le rette parallele incurvate, anche quando sappiamo *a priori* che non lo sono affatto. Ma, come ha già spiegato Cartesio, stato fisico, visione e comprensione, per quanto processi usualmente interconnessi, non solo la stessa cosa: è la mente che vede e non l'occhio. Noi possiamo controllare intenzionalmente con un righello la presunta curvatura delle rette, a dispetto del fatto che la percezione rimane immutata, e così correggerla consapevolmente. Ciò è possibile solo ad una mente che persegue lo scopo di autocorreggere la propria percezione soggettiva. Di norma questa possibilità non sembra appannaggio del *Limulus*; essa sembra, invece, propria della coscienza e della scienza umana. Nessuno, dunque, può essere appagato dalla sola professione di fede fisicalista di Bellone, cioè il credo secondo cui «*la stessa coscienza, un giorno o l'altro, sarà ridotta ad operazioni del cervello*» (2006, p.18). Tuttavia, è proprio tale differenza che ogni teoria della conoscenza deve spiegare: perché *Homo sapiens* a differenza del *Limulus* è capace di fare scienza, tanto che studia i recettori del secondo, mentre non risulta che accada il contrario? La convinzione di Bellone di aver guadagnato, con le sue riflessioni sulle figure ambigue, un legittimo vantaggio sulla tesi che vuole la conoscenza umana essere un *itinerarium mentis in veritatem* appare del tutto infondata, e il ricorso alla psicologia della visione per espellere la nozione di verità oggettiva dall'ambito della scienza non è neppure una novità, se ricordiamo la *theory ladenness*. Ma ammettiamo pure che, prima o poi si realizzi l'utopia fisicalista di Bellone e che quindi saremo in grado, in un futuro più o meno remoto, di ridurre la coscienza soggettiva alle operazioni del cervello. Avremmo con ciò risolto l'epistemologia a fisica della mente? Potremmo spiegare l'origine delle teorie e la loro sopravvivenza o estinzione con la meccanica del cervello? La scienza implica intenzionalità e ricerca di significato; implica predisporre concetti e strumenti per conseguire lo scopo. Implica ciò che Galilei chiamava

sensate esperienze e certe dimostrazioni, cioè implica escogitare modelli *secundum ymaginationem*. Una prassi che né il *Limulus* né altro animale, a quanto ci è dato sapere, sono in grado di esercitare.

Linguaggio, matematica e intenzionalità

Bellone nega, per contro, il «salto ontologico» cartesiano, per cui gli animali agirebbero per istinto e meccanicamente mentre gli uomini agirebbero in base ad aspettative, elaborando programmi intenzionali e perseguendo scopi fino a produrre «*idee e pensieri*» (2006, p.26) espressi mediante il linguaggio astratto, tipicamente umano. La stessa scrittura avrebbe avuto origine, come mutazione accidentale, dalle necessità contabili sorte ai primordi della civiltà umana, in seguito all'introduzione dell'agricoltura, e solo successivamente sarebbe stata adattata alla narrazione di storie. Tale linguaggio computazionale, atemporale e aspatiale, sarebbe più antico rispetto a quello narrativo e avrebbe basi genetiche, cioè sarebbe innato e posseduto anche dagli animali. La ricostruzione di Bellone circa l'origine del linguaggio scritto è tuttavia discutibile. I nostri antenati infatti, ancor prima di scrivere, disegnavano sulle pareti delle grotte animali e scene di caccia. Una comunicazione evidentemente narrativa, di tipo spazio-temporale. Ma limitiamo la critica alle conclusioni epistemologiche che Bellone trae da queste tesi: 1) una sorta di realismo matematico fondato sull'evoluzionismo, secondo cui l'universo non esisterebbe per conformarsi alle leggi matematiche, piuttosto le leggi matematiche con cui opera il nostro cervello sono state vagliate dalla selezione naturale durante il processo evolutivo in funzione del loro adattamento alla struttura dell'universo, e quindi un rovesciamento del trascendentalismo kantiano; 2) l'eliminazione della nozione di verità, e quindi della mente che intenzionalmente persegue questo scopo, per la concezione secondo cui la conoscenza sarebbe un adattamento delle strutture cervello alla natura dell'universo fisico. Bellone difende queste conclusioni anche sulla base degli studi di Dehaene (1997). Dalla psicologia della matematica di Dehaene possono, invero, essere dedotte interessanti considerazioni epistemologiche, che finiscono tuttavia per divergere dall'epistemologia di Bellone, e convergere verso il trascendentalismo e la filosofia della matematica di Kant. In apparenza Dehaene (1997, p.272-3) sembrerebbe confermare le tesi di Bellone, quando scrive che «*i moduli cerebrali dai quali nascono queste intuizioni [sulle quali si costruisce la matematica] sono stati modellati, indipendentemente gli uni dagli altri, dall'evoluzione, il cui obiettivo non è tanto la coerenza quanto l'efficacia*», e tuttavia la coerenza è un prodotto successivo alle intuizioni geneticamente determinate che è richiesta nel momento della costruzione dell'edificio della matematica, che avviene «*per tentativi ed errori*», sebbene le sue fondamenta «*sono formate da intuizioni elementari: nozioni di insieme, di numero, di spazio, di tempo, di logica. Queste non vengono praticamente mai messe in discussione perché fanno parte di rappresentazioni irriducibili che sono elaborate dal nostro cervello. Le costruzioni matematiche mirano a formalizzare queste intuizioni per renderle coerenti, compatibili tra di loro e adatte all'esperienza che abbiamo del mondo esterno*». Secondo Kant la matematica è una costruzione fondata sull'intuizione a priori dello spazio e del tempo, che è una capacità della mente umana ben diversa dalla capacità di pensare mediante concetti. Da qui la nota distinzione kantiana tra le due fonti della conoscenza: la sensibilità e l'intelletto.

Le intuizioni a priori della sensibilità sono alla base dei giudizi sintetici a priori della matematica, e avere esperienza in generale equivale pertanto a matematizzare l'oggetto naturale (fenomeno). Ma ciò non spiega ancora come sia possibile una scienza della natura, che richiede i nessi categoriali dell'intelletto, dato che l'attività del pensare mediante concetti è ben diversa dall'intuizione sensibile. Ne consegue allora che, secondo Kant, i giudizi della matematica sono sempre veri, perché sono il risultato di una costruzione, secondo regole della mente umana; e, d'altra parte, le leggi della fisica sono imposte dal nostro intelletto alla natura, secondo il principio *natura formaliter spectata*, perché è il nostro io (la mente), che rende possibile pensare i fenomeni dati alla sensibilità. È quella funzione trascendentale (non la sostanza pensante!) che chiamiamo io che rende possibile fare scienza; ed è essa dunque il vero legislatore della natura. Ma, contrariamente al programma di Bellone, se la scienza è una costruzione umana chi, se non l'uomo, può essere considerato la misura di tutte le cose? E, si badi bene, le nocciolaie studiate da Vallortigara (2005), citate da Bellone, potranno forse "contare" nocciole e semi, ma di sicuro non dimostrano teoremi di matematica. Forse non sarà vero che i polli sono proprio così stupidi come sembrano ai cartesiani, non avendo a loro avviso stati mentali e intenzionalità, ma i *se...allora* dei galli di Vallortigara (2005) implicano necessariamente intenzionalità e intelligenza? E come può essere dimostrato, per di più da chi afferma che il mentalismo è ridondante nella teoria della conoscenza e che nel contempo nega la scienza (che infine è una costruzione umana) non dipenda da scelte intenzionali? Ovviamente, questa di Bellone vuol essere solo un'astuta provocazione per far riconsiderare al mentalista la sua stessa dottrina: o i galli agiscono sulla base del *se...allora* pertanto hanno mente e intenzionalità come l'uomo, oppure si dovrebbe accettare che anche l'agire umano basato sulla logica ipotetica non implica mente e intenzionalità. Stiamo, perciò, al gioco:

quand'anche si dimostri che i polli agiscono in base alla logica ipotetica, non potremmo con ciò concludere che con una catena di *se... allora* siamo già in grado di fare della scienza. A questo riguardo anche Quine, genio ispiratore di molte tesi di Bellone, ha osservato che, persino nel caso dei bambini alle prese con l'apprendimento delle prime ed elementari regole dell'inferenza logica, saremmo solo di fronte all'infanzia della scienza, non già alla scienza stessa. Non siamo ancora, in altre parole, alla causalità con cui costruiamo la fisica classica.

Bellone dà sostegno alle sue tesi epistemologiche mediante esemplificazione storica, inferendo dalle vicende storiche che i sensori innati e le loro protesi strumentali dotano le teorie in competizione della stessa base empirica, cioè delle «*stesse sensazioni e misure di laboratorio*» (2006, p.60), determinando tuttavia differenti ontologie. Questi casi mostrerebbero il seguente principio epistemico: «*non esistono norme logiche per stabilire che una teoria ha un contenuto di verità superiore a quello di un'altra*»; dunque, la storia della scienza non è un *itinerarium mentis in veritatem*. Questa è tuttavia una tesi in cui Bellone cade in contraddizione con sé stesso: le differenti ontologie sono allora determinate dalla varietà delle menti e dall'intenzionalità, come vorrebbero i cartesiani e Hanson. Bellone è disposto ad ammettere, con Hume e Quine, che la «*transizione dai dati sensoriali agli assiomi è illogica*», benché regolata da “filtri” generati dall'evoluzione biologica che adatta i viventi alla loro nicchia ecologica. Nulla egli concede, tuttavia, sui criteri logici della falsificazione, di cui è detto «*non risulta che essi effettivamente regolino lo sviluppo logico delle teorie verso la verità*» (2006, p.63). Purtroppo, di tale risultato, che invero sarebbe rilevante nella teoria della conoscenza, non viene fornita alcuna argomentazione di tipo logico, come se le questioni normative potessero essere regolate sulla base delle contingenti vicende storiche, che come ho mostrato altrove (Sassaroli, 2006), possono essere ben diversamente interpretate. La tesi di Bellone è dunque una mera petizione di principio, esemplificata da casi storici. Che infatti l'ontologia della scienza sia soggetta a mutevolezza è a tutti noto; ma siffatta mutevolezza non implica necessariamente l'impossibilità della falsificazione o di altre regole logiche di selezione delle teorie, e neppure implica l'assenza di direzionalità (o progresso) della conoscenza. E che cosa, se non una mente che agisce intenzionalmente, è capace di dettare queste norme?

Dagli stimoli alla selezione delle teorie: è il falsificazionismo realmente incompatibile col naturalismo e l'evoluzionismo?

Una prima selezione sarebbe effettuata, secondo Bellone, da filtri disposti negli stessi organi di senso sulla base di norme innate stabilite dalla selezione naturale. Queste norme sarebbero invarianti, rispetto alla mutevolezza delle teorie e delle ontologie. Tale preteso rovesciamento della *theory ladenness*, è difeso da Bellone con l'esemplificazione di casi di storia della fisica integrata dalla neurofisiologia dei molluschi. Sono più che legittimi i dubbi su tale approccio, ma siamo disposti anche a scendere su questo terreno. Il caso Galilei (Bellone, 2003) mostrerebbe la neutralità degli stimoli, cioè della base osservativa della teoria, e quindi l'errore del falsificazionismo popperiano. La teoria copernicana implicava il moto della Terra, contro il quale i tolemaici avrebbero opposto, nell'opinione di Bellone delle osservazioni falsificanti. Tuttavia, per il principio della relatività del moto la base osservativa a disposizione degli avvocati degli opposti campi è neutrale, cosicché nessuna osservazione è in grado di falsificare realmente le due teorie in competizione. Ma, osserva ancora Bellone, solo Simplicio (*alias* Popper) nel *Dialogo sui massimi sistemi* crede nella falsificazione (*ad destruendum sufficit unum*). Galilei (Salviati) non opporrebbe, invece, nessuna osservazione favorevole al moto terrestre, ma troverebbe rifugio con saggezza epistemologica nel principio di relatività del moto, che vanifica qualsiasi prova pro o contro le teorie rivali. Ciò dimostrerebbe che la base empirica «*non è un conglomerato di fatti immutabili e accertati una volta per sempre. In questo senso, non ci sono fatti d'alcun genere. Ci sono, semmai, dati di senso e misure [gli invarianti]*» (2006, p.82).

Ma questa ricostruzione “irrazionale” di Bellone è storicamente discutibile. Gli argomenti tolemaici contro il moto terrestre, infatti, erano già stati neutralizzati dai fisici medievali, come Nicola Oresme, che avevano fatto ricorso al principio della relatività del moto. Ovviamente tali argomenti contrari non erano decisivi, essendo solo di natura logica: mostravano solo che la caduta perpendicolare di un grave da una torre non era una prova cruciale a favore del geocentrismo, essendo il moto relativo. Galilei ripropose in prospettiva antitolemaica questi argomenti. Questo tuttavia non prova che l'epistemologia da lui adottata fosse quella che Bellone gli attribuisce; e neppure prova che vi sarebbe una base osservativa neutrale rispetto ai due massimi sistemi cosmologici. Copernico pensava che la misura della parallasse potesse confutare il sistema tolemaico, di cui in seguito Tycho Brahe non aveva trovato evidenza alcuna. C'era dunque un potenziale falsificatore del geocentrismo, che fu realmente falsificato solo quando nuovi strumenti ottici si resero disponibili per misure delle distanze angolari di

maggior precisione. Quanto a Galilei è fin troppo noto che riteneva di avere a disposizione un asso nella manica per confutare il geocentrismo: la sua teoria delle maree. Teoria, tuttavia, completamente erronea che era in contraddizione con lo stesso principio di relatività del moto e con l'esperienza quotidiana del più sprovveduto dei pescatori. Quale morale dovremmo trarre allora da questa controistoria? Potremmo anche non considerare i fatti come immutabili, tuttavia le misure della parallasse di Tycho sembravano dar ragione al geocentrismo, e solo dopo che furono introdotti i nuovi strumenti ottici le misure confermarono l'eliocentrismo. Quindi fatti e misure sono in qualche modo connessi alle teorie e sono influenti sulle medesime. Ma in che cosa differirebbero i fatti dai dati di senso e dalle misure? Anche le misure e i dati di senso, infatti, sembrano mutare nel tempo in relazioni ai fatti e alle teorie. Ciononostante, ci sono dei fatti, o delle misure o dati di senso che, infine, hanno falsificato il geocentrismo! Bellone crede ancora che la Terra sia al centro dell'universo? Dire allora, come fa Bellone, che i fatti che dovrebbero confutare le teorie non esistono, ma affermare nel contempo che solo i dati e le misure sono invarianti, oltre le interpretazioni dei medesimi, è un puro non senso. Inoltre i dati (se intendiamo con ciò gli stimoli dei sensori, di uomini e molluschi) e le misure effettuate in un laboratorio non sono affatto la stessa cosa. Infatti, ha osservato acutamente Hanson (1958, p.16), la «visione è un'esperienza. Una reazione retinica è soltanto uno stato fisico: un'eccitazione fotochimica. I fisiologi non hanno sempre valutato adeguatamente le differenze fra esperienze e stati fisici. Sono le persone a vedere, non i loro occhi. Le macchine fotografiche e i bulbi oculari sono ciechi». È probabile che Tycho Brahe e Keplero percepiscano lo stesso oggetto guardando il Sole, ma vedono lo stesso fenomeno? In ogni caso, osserva ancora Hanson (1958, p.18), «dire che Keplero e Tycho osservano la stessa cosa solo perché i loro occhi sono colpiti dai medesimi stimoli è un errore elementare. Uno stato fisico e un'esperienza visiva sono due cose completamente diverse», infatti le «differenze fra quanto essi dicono di vedere scaturiscono dalle interpretazioni ex post facto di ciò che vedono, mentre non sono presenti nei dati visivi fondamentali».

Nel tentativo di eliminare la mente e l'intenzionalità dall'epistemologia Bellone introduce una differenza tra «essere una teoria e avere una teoria» (2006, p.82). Bellone propone di «lasciare nei cassetti del senso comune le menti e le idee, e di chiedere invece quali processi avvengano quando qualcuno apprende e memorizza qualcosa» (p.85). In altre parole, piuttosto che ricorrere al linguaggio mentalista, secondo cui «una teoria esiste», dovremmo indagare nell'ottica fisicalista che cosa realmente significhi «avere una teoria». L'obiettivo da colpire è l'ontologia popperiana dei tre mondi: oggetti fisici (Mondo 1), stati mentali soggettivi (Mondo 2) e teorie oggettive (Mondo 3); dove il Mondo 2 è intermediario tra il Mondo 1 e il Mondo 3. Ontologia che, infatti, Bellone non accetta, poiché l'interazione fra i tre mondi implica la mente. Tali presunte interazioni, peraltro, non sarebbero mai state dimostrate. Pertanto si può fare epistemologia senza mente, basta la fisica (ma questa non è una costruzione della mente?) del cervello. Questa tesi è esemplificata col ricorso, ancora una volta, al comportamento di un mollusco come l'*Aplysia californica*. Le reti neuronali e sinaptiche del mollusco trasmettono segnali, secondo la ricostruzione di Bellone, di tipo linguistico, «i cui segni sono stimoli elettrici e molecole di neurotrasmettitori» (p. 88), con regole innate di decifrazione. Il comportamento del mollusco non sembrerebbe descrivibile come se esso avesse una teoria relativa alle strategie di adattamento all'ambiente circostante, cioè non sembrerebbe agire mediante «un processo cosciente, teoricamente organizzato e intenzionalmente teso a uno scopo» (p.88). Nessun mentalista, tuttavia, sarebbe disposto ad ammettere che il mollusco sia capace di vere azioni intenzionali e che esso abbia una coscienza. Che la selezione naturale possa, senza l'ausilio di un disegnatore intelligente, produrre strutture dirette ad uno scopo non dotate di intenzionalità diretta è la grande scoperta di Darwin e questo è anche un principio fondamentale di ogni epistemologia darwiniana. Nondimeno, quando si tratta di spiegare la coscienza e la conoscenza umana, dovremmo prendere in seria considerazione la possibilità che la stessa selezione naturale abbia in questo caso favorito lo sviluppo dell'intenzionalità diretta, e quindi della coscienza. Pertanto, l'avviso di Bellone che non si dovrebbe enfatizzare troppo la coscienza e l'intenzionalità, «che rappresenterebbero la differenza radicale tra le pratiche umane e quelle di altri organismi» (p.89), è destinato a cadere nel vuoto; Così come l'osservazione retorica che persino Popper ha sostenuto, scrive Bellone, che la differenza fra uomo e ameba non è poi così «drammatica».

Un'altra nota tesi popperiana aborrita da Bellone è l'affermazione che la «conoscenza umana cresce e tende verso la Verità» (p.91); tesi che è anche aggravata dal fatto che la sua «filosofia delle interazioni non esplicitate propone uno schema logico (atemporale), battezzato come metodo delle congetture e confutazioni» (p.91). Ma a giudizio di Bellone il falsificazionismo popperiano, come quello del dogmatico Simplicio, inteso come «guida razionale e logicamente ineccepibile dell'intero processo di crescita delle conoscenze» (p.91) è inadeguato: ogni teoria, infatti, può essere salvata dalla confutazione con argomenti *ad hoc*. Questo debolissimo e ben noto argomento antipopperiano, ripreso qui da Bellone si ritorce, tuttavia, contro la sua stessa epistemologia fisicalista: giacché l'epistemologia, anche quella della prova e dell'errore, è nell'ambito della conoscenza umana

non semplicemente descrittiva, ma evidentemente normativa, se è vero che è sempre possibile ricorrere ad argomenti *ad hoc*. In tal caso nessuno ci vieterebbe di essere ancora tolemaici e dogmatici come Simplicio, mentre è evidente che in questo campo qualche progresso oggettivo è stato compiuto. L'epistemologia normativa vieta il ricorso ad argomenti *ad hoc*, e tra l'altro sia il ricorso all'argomentazione *ad hoc* sia il suo divieto implicano coscienza e intenzionalità. Inoltre, se il ricorso ad argomenti *ad hoc* è sempre possibile, non c'è garanzia che esso funzioni, giacché, come già osservato, nessun argomento è stato infine in grado di salvare il geocentrismo. Sembrerebbe che le teorie possano, dopotutto, essere persino falsificate.

Ora, secondo Bellone, lo schema popperiano delle congetture e confutazioni è presentato come evolucionistico, come un caso di selezione darwiniana. L'evoluzione della scienza sarebbe allora interpretabile, da questa prospettiva, come un'evoluzione degli oggetti del Mondo 3, i quali sono prodotti del linguaggio tipicamente umano e pensabili, come gli enti matematici di Galilei, con gli "occhi della mente". Popper, secondo Bellone, avrebbe ragione nel sostenere che non esistono puri dati osservativi, giacché esistono dei filtri innati d'esperienza che incorporano teorie (come nel caso del mollusco *Aplysia*, che per questo "avrebbe teorie"). Tuttavia, egli non può seguire Popper fino in fondo, poiché anche se è vero che *Aplysia* incorpora problemi e soluzioni provvisorie equivalenti alle teorie, nel senso dello stesso Popper, questa ammissione implicherebbe allora che queste siano da considerare come i «*predecessori biologici di teorie formulate linguisticamente*» (p.93). In realtà, secondo Bellone, anche il mollusco possiede, come del resto l'uomo, un linguaggio basato su regole innate; e, quindi, pur non possedendo una mente esso ha una teoria. Non esiste, perciò, «*nessuna mente da istruire per rendere legale l'uso di un alfabeto, né in Aplysia né in un epistemologo*» (p.94). Ci sarebbero così due fondamentali errori nella teoria di Popper dell'evoluzione della conoscenza umana: 1) che «*lo sviluppo del sapere è regolato da una logica atemporale: mutano le nostre congetture, ma non muta la logica che le irrigidimenta una volta per sempre*»; 2) che «*l'evoluzione tende a uno scopo: la verità*». Ma, osserva Bellone, «*l'evoluzione biologica è però cieca, e non punta da nessuna parte. Non si prefigge un fine proprio perché non si realizza secondo un progetto precostituito. Ne segue che le tesi centrali di Popper non rientrano in una cornice evolucionistica. Semmai assomigliano alle fantasie dell'Intelligent Design*» (p.9). Tuttavia, Bellone, come Ruse (1998) che gli ha suggerito queste critiche, fraintende completamente la natura dell'epistemologia darwiniana di Popper. Che l'evoluzione biologica non tenda ad uno scopo finale e che gli adattamenti dei viventi non sono dovuti all'*Intelligent Design* sono le durevoli scoperte di Darwin. Ma è altrettanto evidente che l'evoluzione culturale e in particolare l'evoluzione della scienza non possono specularmente imitare l'evoluzione naturale. Ora si dà il caso che la durevole scoperta di Popper nell'ambito dell' approccio evolucionistico e darwiniano all'epistemologia è che la somiglianza riguarda proprio la logica soggiacente ai due processi, che è appunto atemporale e universale. È la logica situazionale della prova e dell'errore; del tentativo di soluzione dei problemi e della ritenzione selettiva dei tentativi più adatti, cioè della logica darwiniana, che in epistemologia assume la forma delle congetture e delle confutazioni. Tale algoritmo darwiniano funziona nell'evoluzione biologica senza una mente intelligente, poiché è la natura stessa che provvede alla selezione della varianti dotate di maggior *fitness* in funzione dei vincoli imposti dall'ambiente. Questo algoritmo darwiniano si configura, invece, nel caso dell'evoluzione della scienza come un caso di selezione artificiale (che fu indagata da Darwin mentre cercava di capire le leggi dell'evoluzione naturale): così come gli allevatori di animali domestici selezionano le mutazioni per raggiungere un fine, ad esempio cavalli da corsa sempre più veloci, anche in epistemologia la selezione delle varianti è condizionata dallo scopo che si persegue (la verità oggettiva), e si elaborano consapevolmente norme epistemiche per far sopravvivere teorie sempre più adeguate alla spiegazione dei fenomeni naturali (vedi Sassaroli, 2008).

Materialismo, mutazioni culturali e cambiamento scientifico

Bellone propone (p.103-105) una concezione puramente meccanicistica e materialistica circa le origini delle teorie nella scienza naturale. Queste trarrebbero origine da mutazioni inattese, definite come errori nella trasmissione linguistica, privi dunque di «*presupposti logici*» rispetto alla situazione culturale del tempo, quindi del tutto casuali (p. 79). Tali mutazioni intese come semplici errori di copiatura e di traduzione del testo scritto originario sarebbero alla base dell'evoluzione della scienza (secondo il modello della "catena di Sant'Antonio"). In tal modo Bellone crede di aver eliminato definitivamente la mente e le sue intenzioni dalla scienza. Infatti, egli riconduce l'operazione della lettura e della comprensione del testo alla meccanica del substrato materiale neuronale, mediante una descrizione neurofisiologica del cervello umano nell'atto della lettura, simile a quella descritta per il *Limulus*. Ma un siffatto approccio renderebbe necessaria, anzitutto, una profonda ristrutturazione del lessico epistemologico. Se, ad esempio, *avere una teoria* è diverso da *essere una teoria*, allora è difficile, oltre la tesi fiscalista per cui l'apprendimento sarebbe una modificazione di «*reti plastiche*» (p.107) di neuroni, capire

come una teoria possa essere appresa. Apprendere una teoria può comportare la lettura di un testo. Che cosa accade quando leggiamo la lettera A? Come riconosciamo A? Bellone mediante mossa anticartesiana propone di modificare il quesito come segue: dove A è riconosciuto? La risposta è ovvia: attraverso lo stimolo sensoriale la retina invia segnali al cervello dove, mediante *«procedure di decodificazione che si svolgono su circuiti messi in parallelo, e i cui funzionamenti nulla hanno a che fare con le nostre forme di consapevolezza»* (p.110) esso sarebbe riconosciuto senza bisogno di coscienza. Ed è certo, come afferma Bellone, che nessun lettore è consapevole circa che cosa accade nel suo cervello quando legge la lettera A. Perciò, *«non c'è alcuna stazione terminale cui assegnare il dovere di capire o di dare un significato allo stimolo esterno»* (p.110): cioè nessun io penso, nessuna mente cosciente. Ma supponiamo che sia un aborigeno illetterato a vedere la lettera A: è possibile che lo stimolo arriverà al suo cervello al medesimo modo in cui lo stesso arriva nel cervello di Bellone, ma difficilmente il primo a differenza del secondo penserà che A è la prima lettera dell'alfabeto. Che cosa fa la differenza?

Questa differenza dovrebbe essere spiegata, e non serve in questo contesto osservare, imitando ingenuamente e superficialmente il programma fisicalista di Quine, che *«Se capire coincide con il cogliere significati, concetti o idee, allora il verbo "capire" è solo un modo di dire che ammette una traduzione in un altro linguaggio: le idee sono materiali, e non c'è un fantasma immateriale che vi accede e le interpreta»* (p.110). L'argomento è fallace: l'aborigeno non traduce in un altro linguaggio semplicemente perché, pur avendo presumibilmente un cervello e dei sensori che funzionano più o meno come quelli di Bellone, non capisce il significato della lettera A. Che cosa, dunque, rende possibile la comprensione del significato? Il problema non si risolve osservando, come fa Bellone, che sostenere l'esistenza di una mente che capisce il significato sarebbe come credere che dentro un apparecchio radio ci sia un *omunculus* che parla. Tale credenza sarebbe certo infantile, se presa alla lettera. Ma è altrettanto indubbio che se qualcuno ascolta la radio mediante altoparlante, da qualche altra parte ci dovrebbe pur essere qualcuno che parla davanti ad un microfono. La conclusione di Bellone che non vi sarebbe spazio per idee e significati, per cui è necessario *«rimanere nel substrato»*, ovvero nel *«dove costituito da miliardi di cellule tra loro connesse da miliardi di sinapsi»* (p.111), appare dunque ancora una volta infondata, frutto di una mera professione di fede materialista, non di vera dimostrazione.

Bellone, suggestionato da Edelman e Tonomi, ritiene troppo moderato il naturalismo di Quine. Bisognerebbe, piuttosto, *«corroborare una visione forte dell'evoluzione culturale in chiave decisamente biologica»*, ad esempio spiegando i meccanismi cerebrali della memoria nei termini delle connessioni sinaptiche e la loro genesi evolutiva. Come hanno origine, allora, le teorie? Prima ancora che le teorie siano trascritte nei codici linguistici, l'analogo dei fossili per le specie viventi, le teorie sarebbero elaborate dalla meccanica dei neuroni. Quando un individuo studia una teoria, ne memorizza una sua peculiare versione, che nelle sue reti neuronali subisce delle mutazioni. Questo processo inizia con la ristrutturazione delle aspettative innate e termina con l'elaborazione di un linguaggio scritto con cui si materializza una teoria. La teoria avrebbe origine, pertanto, durante la fase di transizione fra lo "studio" (e non la sua comprensione, si badi bene, che implicherebbe una mente) di una teoria preesistente e la produzione di una sua versione scritta. Qui, a livello sinaptico si producono mutazioni accidentali per cui *«l'evoluzione culturale è il prodotto di queste mutazioni, e la sua velocità dipende dal numero enorme di connessioni sinaptiche»* (p.120).

Campbell fu tra i primi epistemologi evolucionisti a sostenere la pura casualità delle mutazioni culturali, in analogia con le mutazioni del codice genetico. Ma questo è uno dei punti più controversi e meno convincenti dell'approccio di Campbell. Tanto che lo stesso Popper, in origine tentato dall'opinione di Campbell, ha poi precisato che la cecità della mutazione riguarda al più la sola soluzione del problema. Infatti, è difficile negare che quando si affronta un problema non solo la soluzione dello stesso è legata e quindi pilotata dalle aspettative e dalle precedenti soluzioni, ma anche che in un determinato contesto problematico la possibile soluzione del problema sia frutto di atti intenzionali da parte del soggetto. È del tutto fuorviante, pertanto, ricorrere alla meccanica delle reti neuronali per cercare di eliminare la mente e l'intenzionalità dalla scienza. In realtà è la stessa evoluzione naturale che ha favorito lo sviluppo della mente e dell'intenzionalità diretta, per gli ovvi vantaggi che queste conferiscono nella soluzione dei problemi rispetto alla semplice cecità delle mutazioni casuali del codice genetico o dei ciechi tentativi della celebre ameba popperiana.

In ogni caso la mutazione non è ancora la selezione delle teorie, della quale sarebbe necessario fornire le modalità di funzionamento. E anche su questo punto si può constatare la vacuità delle opinioni di Bellone. Infatti una prima selezione egli l'affida semplicemente alle connessioni sinaptiche, e quindi sarebbe inconscia. È possibile che la struttura del nostro cervello determini la nostra rappresentazione del mondo. Ciò, tuttavia, dovrebbe essere inteso propriamente come una possibilità e un limite a ciò che può essere pensato, e non è

certamente un criterio per scegliere fra teorie alternative. Una seconda modalità selettiva Bellone la individua nella comunità scientifica: questa semmai è solo un soggetto, che tuttavia abbisogna di regole. Se, come afferma Bellone, tali «*regole del gioco sono semplici da enunciare poiché il gioco è pubblico: chi escogita una variante è invitato dai colleghi a esporre inferenze e ad elencare osservazioni che siano conformi alla variante stessa, e infine a difendersi da critiche*» (p.123), allora l'epistemologia anche nella versione del fisicalismo estremo fa uso di norme; e, pertanto, non si vede come tali norme possano essere enunciate senza mente e intenzionalità. Notiamo che o Bellone, nonostante le sue intenzioni (anche Bellone agisce evidentemente mediante intenzionalità), non riesce ancora a liberarsi del linguaggio mentalista, oppure che l'epistemologia anche naturalizzata non può farne a meno. Infatti, come scrive l'autore, le varianti sono "escogitate", e dunque non sono, né mai potrebbero essere, il frutto puramente meccanico e inconscio degli errori di trascrizioni nelle reti sinaptiche. Infine, un'ultima modalità di selezione delle teorie sarebbe data dalle convenzioni sociali e dalle connesse lotte di potere. Siffatti criteri sociologici, tuttavia non spiegano, poiché da ultimo, ad esempio, le orbite circolari e gli epicicli di Tolomeo e di Copernico, sono stati sostituiti dalle orbite ellittiche di Keplero, nonostante gli sforzi di Galilei di convincere la Chiesa cattolica della verità, che non era tale, del sistema copernicano originario? Appare evidente, allora, che le teorie scientifiche, una volta "escogitate", sfuggano alle intenzioni puramente soggettive dei singoli individui e dei gruppi sociali, quantomeno in una società dove una scienza libera è possibile. Ma ciò implica che le teorie hanno esistenza autonoma rispetto ai soggetti che con le loro menti le escogitano e le veicolano, con la scrittura o altri mezzi, in altre menti, come Popper e anche il materialista Dennett (1995, pp. 476-482) hanno mostrato. Così, i criteri selettivi individuati da Bellone per quanto deboli, se coerentemente svolti, finiscono per contraddire gli stessi assunti epistemologici dell'autore.

Conclusioni

L'epistemologia di Bellone si presenta come un tentativo di aggiornamento del vecchio materialismo ideologico dell'Ottocento, condotto sulla base di alcune indagini sulla fisiologia sensoria degli animali e dell'etologia cognitiva. Il fisicalismo di Bellone è del tutto fallimentare e non dà luogo ad alcun progresso nella teoria della conoscenza. L'eliminazione delle menti e delle idee dall'epistemologia non apporta inoltre alcun vantaggio, e anzi rende assolutamente incomprensibile il gioco della scienza e le mosse degli scienziati, la cui intenzionalità e razionalità (o irrazionalità) non può essere sostituita dal cieco meccanicismo delle presunte mutazioni nelle reti neuronali. La critica delle tesi di Bellone è, tuttavia, utile: infatti, essa ci suggerisce come non dovrebbe essere sviluppata una teoria naturalistica della conoscenza basata sul principio darwiniano della selezione naturale. A dispetto dei principi epistemologici di Bellone (2006, p.122), uno dei più solidi principi già raggiunti da un buon approccio evolutivistico e darwiniano all'epistemologia è, infatti, che è sempre possibile trarre vantaggi dagli errori, anche nella teoria della conoscenza.

Bibliografia

- Bellone E. (1992) *Saggio naturalistico sulla conoscenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Bellone E. (2003) *La stella nuova e il caso Galilei*, Einaudi, Torino 2003.
- Bellone E. (2006) *L'origine delle teorie*, Codice Edizioni, Torino 2006.
- Cartesio (1638a) *Discorso sul metodo* (a cura di L. Urbani Ulivi), Rusconi, Milano 1997.
- Cartesio (1638b) *La Diottrica: Discorso VI - Della Visione*, in: *Opere scientifiche* (a cura di E. Lojacono), vol. 2, UTET, Torino 1983.
- Cavalli Sforza L.L. (2004) *L'evoluzione della cultura*, Codice Edizioni, Torino 2004.
- Cavalli Sforza L.L. & Feldman, M.W. (1981) *Cultural Transmission and Evolution*, Princeton University Press, Princeton 1981.
- Dehaene S. (1997) *La bosse des maths*, O. Jacob, Paris. Trad.it. *Il pallino della matematica*, Mondadori, Milano 2000.
- Dennett D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea*. Simon & Schuster, New York. Trad. it *L'idea pericolosa di Darwin*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

Hanson N.R. (1958) *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, Cambridge. Trad. it. *I modelli della scoperta scientifica*, Feltrinelli, Milano 1978.

Ruse M. (1998) *Taking Darwin seriously*, Prometheus Books, New York 1998.

Searle J.R. (2001) *Rationality in Action*, MIT, Boston. Trad. it. *La razionalità dell'azione*, R. Cortina Editore, Milano 2003.

Sassaroli S. (2006) L'epistemologia darwiniana e il caso Galilei. Note critiche all'epistemologia evuzionistica di Bellone, in: *Comunicazione filosofica*, 17, pp. 213-249.

Sassaroli S. (2008), Epistemologia darwiniana, in: *Epistemologia*: 31(1), pp. 97-132.

Sperber, D. (1996) *Explaining culture. A Naturalist Approach*, Blackwell, Oxford. Trad. it. *Il contagio delle idee*, Feltrinelli, Milano 1999.

Vallortigara G. (2005) *Cervello di gallina. Visite guidate tra etologia e neuroscienze*. Bollati Boringhieri, Torino 2005.