

4.3. Introduzione alla filosofia greca

4.3.1. parte 1, pagine da 1 a 150

Prefazione e ubicazione.

1. Posizionamento storico-culturale.

La storia umana può essere classificata in più modi. Una prima classificazione viene fatta dal punto di vista industriale: a partire da C. Thomson (1816/1819; 1788/1865) e J. Lubbock (1834/1913) si parla di età della pietra, del bronzo e del ferro, mentre la prima, a partire da Lubbock (1865), viene suddivisa in Età della Pietra Antica (Paleolitico) e Età della Pietra Nuova (Neolitico). Una seconda classificazione viene fatta da una prospettiva socio-economica: a partire da S. Nilssen (1787/1883) si parla di

1/ gioco,

2/ pastorale-nomade,

3/ sedentario-agricolo e

4/civilizzata, dove il nomadismo pastorale e l'agricoltura sedentaria (seminativi e bestiame) sono considerati come una transizione tra "selvaggio" (incivile) e "civilizzato". - Parallelamente, E.B. Taylor (1832/1917) e Lewis Morgan (1818/1881) progettarono uno schema trifase:

1/ gioco,

2/ Barbaro,

3/ civilizzato.

Karl Marx (1818/1883) e Friedr. Engels (1820/1895), i fondatori del materialismo dialettico, seguirono questo triplice schema. Si percepisce il tono di superiorità del XVIII e XIX secolo nei confronti del passato. Uno schema molto più sfumato distingue le seguenti cinque fasi.

(a) Lo stadio arcaico. -

Archè" (Gr.) significa "inizio" (in seguito anche: "principio"). Lo stadio iniziale dell'umanità, per quanto ancora rintracciabile, in termini di concezioni e cultura generale, è rivelato principalmente da tre scienze professionali:

(i) la preistoria, o preistoria, che rivela il passato delle culture scribali (principalmente attraverso le antichità o l'archeologia);

(ii)a. la primitivologia, che studia i popoli contemporanei privi di scrittura o comunque evoluti, i "primitivi" ("primus" significa "primo"; da cui primitivus):

(ii)b. Il folklore, che ha come oggetto di studio la testimonianza (ora subculturale, ma un tempo dominante nella cultura) della mentalità arcaica all'interno delle civiltà evolute.

(b) la fase antica. -

Antiquus" (latino) significa "antico". L'antichità, distinta dal periodo antico o arcaico che la precede, è caratterizzata da una scala più ampia: al posto del tribalismo, c'è una civiltà cittadina con costruzione di imperi (ad esempio, l'Impero moderno, l'Impero persiano, detto anche Impero) all'interno della quale, a fronte di una massa arcaica di persone, si sviluppa un'élite di persone classiche, cioè con una forte coscienza individuale personale (si pensi a Socrate come prototipo). I focolai o centri della cultura antica, che ci danno

particolarmente stipulati, sono riconducibili a sei:

1. Mesopotamia (Mesopotamia: Tgris ed Eufrate) - +/-5000 ACN (anche prima); cfr. A. Parrot, *Supplément Sumer - Assur (Mise à jour 1969)*, Paris, 1969; Sumer, poi Akkad, ancora più tardi neo-Sumer, Babilonia, Impero Cassita, Assiria, Impero Achemenide (fino a -323);
2. Egitto (Valle del Nilo) - +/- 4000;
3. Valle dell'Indo - +/- 4000;
4. Cina (valli dello Heango e dello Yangtze) - +/- 2200.

Questi grandi centri culturali, che riguardano direttamente noi occidentali - le culture indiane precolombiane non ci riguardano direttamente - nascono dalle economie dei cacciatori-raccoglitori in virtù della loro società agricola o agraria (seminativi e allevamento del bestiame: si pensi alla falce fertile). Intorno a questi focolai di cultura antica, si formano regioni verso le quali si irradiano: per esempio, la Cina e il Giappone; la Mesopotamia e Canaan e l'Anatolia, ecc.

Nota: oggi per “Vicino Oriente” si intende l’area che va dall’Egitto all’Iraq (il confine con l’Iran); il “Medio Oriente” comprende l’Iran fino alla Birmania; l’“Estremo Oriente” inizia oltre la Birmania.

Nella storia antica, tuttavia, la situazione è in parte diversa: il Vicino Oriente antico comprende l’attuale Vicino Oriente e l’attuale Medio Oriente occidentale. Il Vicino Oriente antico comprende

1/ Il “Sud” (si pensi alla Regina del Sud, nella Bibbia), cioè l’attuale Etiopia; attraverso la Valle del Nilo (Egitto) e il passaggio palestinese-siriano (Canaan) si prosegue in Mesopotamia;

2/ Include inoltre i deserti della Siria e dell’Arabia (San Paolo ha soggiornato in “Arabia”).

3/ E anche le alte pianure dell’Asia Minore (Anatolia), dell’Armenia e dell’Iran (Persia).

Nota: le scoperte continuano: nel 1963, 1968, in Siria, ad esempio, è stata scoperta la civiltà di Ebla (cultura eblaita), distrutta nel -2250 da Naram-Sin, un sovrano accadico (Tell Marbith).

Una solida panoramica è offerta da J. Hawkes, *Archaeological panorama) (What happened at the same time as what, in the world of 35,000 B.C./500 A.D., 1977, Amerongen, Gaade, 1977, - un libro raccomandabile. Affascinante e approfondito è anche R.E. Leaky / R. Lrwin, Nieuwe inzichten in oorsprong en ontwikkeling van de mens (Nuove intuizioni sull’origine e lo sviluppo dell’uomo), Wageningen, Zomer/Keuning, 1978.*

Nota: la civiltà urbana nelle Americhe è limitata al Messico, all’America centrale e a parte della costa sudamericana: gli Aztechi (Messico), i Maya (Messico meridionale, Guatemala e Honduras) e gli Inca (Perù). Così, D. et P Whitehouse, *Atlas archéologique universel*, Paris, 1978, pp. 240/241; un’opera altrimenti eccellente.

(c) La fase medievale.

Dall’Irlanda al Giappone,

La fase medievale rappresenta sia un declino (una regressione dei popoli “barbari” a uno stadio pre-antico) sia una rielaborazione (una “rinascita”: si pensi alle rinascite carolingia e ottomana qui da noi).

(d) Il palcoscenico moderno.

La scala aumenta ancora: l’umanità occidentale scopre sia il Nuovo Mondo (l’America) sia il resto del Vecchio Mondo (per quanto ancora non scoperto: si pensi all’Africa subsahariana; all’Australasia).

La scienza esatta, sintesi di matematica e ricerca sperimentale (Galileo), è la nuova conquista: pone le basi della moderna tecnocrazia.

Il Rinascimento italiano, con il suo forte individualismo e il suo ritorno “umanista” all’antichità, crea il nuovo tipo creativo, che si avvicina alla stessa antichità in modo diverso dagli intellettuali delle rinascite medievali. -

Alcuni, a partire dalla fine del XIX secolo e dall’inizio del XX, distinguono un periodo cosiddetto “contemporaneo”, che si distingue dal “moderno” per il fatto che i grandi principi del periodo moderno sono in crisi: si può fare così, ma si può anche concepire la crisi come una continuazione del periodo moderno.

Nota - I cristiani ortodossi orientali risalgono alla tarda antichità, così come i cattolici, ma non conoscevano (o almeno conoscevano molto meno) il nostro Medioevo occidentale; la Chiesa cattolica ha elaborato i suoi assunti nella scolastica medievale su una base antica; i cristiani protestanti sono un prodotto tipicamente moderno.

Qualsiasi riavvicinamento economico dovrà tenere conto delle tre diverse fasi storico-culturali in atto nelle tre varianti dello stesso cristianesimo. La mentalità (arcaica, antica (primo antico, tardo antico), medievale, moderna, contemporanea) decide in larga misura l’interpretazione della stessa religione.

II. Contesto storico greco.

La filosofia ellenica non è un fatto a sé stante: copre gli ultimi 1200 anni di storia ellenica. Pertanto, questa breve panoramica.

Gli abitanti pre-ellenici dell’Hellas e dei suoi dintorni si chiamavano Pelasgoi, Pelasgen (tipo mediterraneo con religione della regina del cielo).

(1) Primo ellenismo (- 100/-1900). Gli Elleni, nella prima età del bronzo, si infiltrano. Sono nordici, indoeuropei.

(2) Medio ellenico. - (-1900/-1000). Gli Elleni, nelle loro incursioni, agiscono in modo distruttivo. Si chiamavano Achaioi, Acai, e comprendevano soprattutto due tribù, gli Aioli (Eoli) e gli Ioni.

(3) Tardo elladico (-1000/- 1100). - La cultura cretese-mukeana si indebolisce

da catastrofi naturali (in particolare +/- 1500 ACN: la catastrofe di Santorini; cfr. *R. Schiller, The explosion that changed the course of history*, in *Reader's Digest, Our monumental and mysterious nature*, Amsterdam/Bruxelles, 1973, p. 64/68, - seguendo l'ipotesi del *Prof. Galanopoulos* (1956)). È inoltre indebolito dalle tribù che stanno invadendo il territorio da nord (Epeiros). -

Va notato che la guerra di Troia, cantata da Omero, ebbe luogo intorno al 1200.

(4) La migrazione dorica. (-1150/-550). Due colonizzazioni.

(4)a. La prima colonizzazione (migrazione ionica, sotto la pressione dei Dori): -1150/-800.

(4)b. La seconda colonizzazione: -750/-550. Questi “secoli bui” vedono l'emergere della polis, la città (stato), sulla costa dell'Anatolia e Omero (-900/-800) scrive le due epopee, l'Iliade e l'Odissea, che inneggiano alla grandezza perduta dell'epoca di Muksen. Intorno all'800 si verifica una svolta: finiscono i “secoli bui” e nasce la storia ellenica vera e propria.

(5) L'unificazione è il tempo: -800/-500 Sparta (dorica) e Atene (democratica-ionica) sono le grandi poleis (città-stato). Lingua, religione e arte arcaica si unificano. La filosofia naturale emerge in Ionia (costa anatolica) a Mileto (Miletus), intorno al -600.

(6) L'epoca classica: -500/-336. - Le guerre persiane (che avevano una posta in gioco: o la tirannia orientale o le democrazie elleniche), l'età dell'oro (Perikles), il declino politico e le conseguenze culturali.

(7) Il periodo ellenistico: -336/-146. Alexandros il Grande (in relazione all'Impero persiano).

(8) L'epoca romana: -146/+600. Roma conquista l'Ellade e la incorpora nell'Impero romano. Inizia la “tarda antichità” (con l'infusione delle religioni orientali, compreso il cristianesimo).

Ciò significa che la filosofia ellenica esiste da circa 1200 anni. Ora faremo un riassunto di questi 1200 anni.

Nota: la seconda colonizzazione mostra un'espansione su larga scala. Cfr. Mons. P. Scalardi, *Marsiglia la Grecque (Son empire et Rome)*, 1974.

Marsiglia fu fondata nel -599 da abitanti della Fokaia (in Ionia, Anatolia). Si fa riferimento alla Grande Grecia (= Italia meridionale) e alla Sicilia come centri di colonizzazione.

Anche Naukratis (in Egitto) è una colonia ellenica. La colonizzazione avvenne anche intorno al Mar Nero: Bisanzio fu fondata nel -660 (Naukratia nel -650).

La filosofia ellenica.

Introduzione.

- La filosofia ellenica comprende tre grandi periodi, caratterizzati da tre tipi di opere filosofiche.

(I) La filosofia della natura. (-600/-350).

Il concetto di base è fysis, natura, natura. La realtà in divenire e in divenire a cui i filosofi ellenici sapevano di appartenere, insieme alla sua origine, è centrale: viene riassunta come un tutto (l'insieme di tutto ciò che è) e si cerca di risalire alla sua essenza (natura; ma allora nel senso di essere, natura) o, meglio ancora - il che equivale alla stessa cosa - al suo principio guida ("archè", principium).

Questo periodo è chiamato anche "età della cosmologia": secondo Diogene Laerzio (8, 48), l'espressione "cosmo" (mundus, mondo come ornamento) deriva da Pitagora (-580/-500), per indicare la volta celeste che si chiude (apparentemente a causa dell'armonia nei movimenti dell'intero corpo).

Con Herakleitos (-535/-465), che interpreta il mondo "polemicamente" (polemos, bellum, lotta), "cosmos" significa insieme ordinato. Se volete: la cosmologia è lo studio della natura, ma con l'accento pitagorico sul carattere di ordine armonico della natura.

(II) Il concetto classico di etica. (-450/-200).

Socrate (-469/-399), senza eliminare la filosofia naturale, sposta l'attenzione sull'ambito etico (morale, moral) o, come per gli antichi Elleni, su quello politico (civile, civil) - cosa che hanno fatto anche tutti i filosofi naturali, cioè considerare il comportamento coscienzioso nel contesto della polis secondo il suo "principio" di governo della natura, - ma Socrate lo fa in modo nuovo: lo fa concettualmente (in modo completo).

Socrate fondò una teoria dei concetti, non tanto generale quanto etico-politica: i concetti principali di "buono", "giusto" e "pio" (la morale, il diritto e la religione come base di entrambi) attirarono l'attenzione nel bel mezzo della crisi in cui visse. - Sia unilateralmente che come parte di un insieme più ampio (come nel caso di Platone e Aristotele, i suoi "grandi discepoli"), la sfera di comprensione etico-politica ha dominato il pensiero ellenico per secoli.

(III) La filosofia teosofica. (+250/+600). -

L'attenzione è ora rivolta alla diade o dualità "luce-buio". La luce divina primordiale, incontaminata, salutare e coscienziosa, da un lato, e la luce empia, oscura, contaminata, empia e coscienziosa, dall'altro, formano l'intervallo in cui si trova l'uomo, che ha una delle due. In tal modo in:

1/ Il puro spirito incorporeo, la luce,

2/ la sostanza o la materia l'oscurità (con corpo e genere inclusi). Liberarsi dalla materia oscura e inquinata - ascendere alla Luce Primordiale è il compito dell'umanità.

Ammonios Sakkas (175/242) fu il fondatore del principale tipo di teosofia, il neoplatonismo: inizialmente cristiano, si convertì in seguito alla religione ellenica.

Nota: - Ciò che accomuna le tre grandi scuole di pensiero è che tutte cercano l'unità nella molteplicità data: a volte questa unità (che indica la via ed è quindi guida) è la fisis, la natura (come principio nel mondo materiale-spirituale), a volte è la comprensione (come principio sintetizzante in mezzo a molti dati sensoriali) o è la realtà divina che, come l'Uno, governa la molteplicità materiale e contaminata. - Inoltre, queste tre interpretazioni dell'unità che dà direzione alla molteplicità possono andare insieme e completarsi a vicenda.

I. I filosofi naturali (-600/-350).

Punto di partenza. - Il concetto di fisis, natura, è l'intuizione centrale, il punto di vista unificante (prospettiva). Cosa significa "fisis"? Come dice Werner Jaeger, *A la naissance de la théologie (Essai sur les Présocratiques*, Paris, 1966 // *The the theology of the early Greek Philosophers*, Oxford, 1947) - Jaeger lo fa in modo ancora più preciso nella sua *Paideia* -: "fisis" ha due significati fondamentali:

1/ la genesi e lo sviluppo e

2/ L'origine del divenire e dello sviluppo. Così, o.c. pp. 27/28, - "fisis ton onton, generatio entium", origine, resp. genesi e sviluppo del suo.

Così dice Omero (*Iliade* 14, 201): "(Era, volendo avvicinarsi al marito Zeus, astutamente, parlando con la figlia Afrodite, dice:) poiché sto andando a vedere i limiti della terra, che nutre molti esseri, Oceano, la genesi, l'origine, degli dèi e Teto, la madre (degli dèi), che mi hanno nutrito e custodito bene nel loro palazzo". (Okéanon te génesin thoon).

E (*Iliade* 14, 246): (Era chiede a Hupnos, il dio del sonno, di far dormire Zeus, ma lui confessa la sua impotenza e dice:)

"Tutte le altre dee eterne le addormento facilmente, anche l'acqua di Okeanos, che è la genesi, l'origine di tutto.

Zeus, invece, figlio di Crono, non riuscirei mai ad avvicinarlo o ad addormentarlo, a meno che non sia lui stesso a comandarlo. " (Okayanou, hos par génasis pantessi tétuktai).

A proposito: qui si vede come Omero intenda anche gli dèi come divenuti, prodotti, proprio come gli uomini e tutto ciò che esiste (pantesai); il che indica un concetto di Dio completamente diverso da quello (primordiale) monoteista.

"Fin dai tempi di Omero, le persone dotate di talenti singolari sono state definite 'divine' e, nel VI secolo, anche alcuni saggi e veggenti estatici sono considerati legati agli dei".

Secondo W. Den Boer, *De godsdienst der Grieken*, Den Haag, 1965, p. 125. La parola "theogonia", gli dei vengono in essere (antropogonia, kosmogonia), indica chiaramente il carattere onnicomprensivo della fisis o genesi.

Perché citiamo questi due testi omerici, che non contengono nemmeno la parola “fusus”? Perché, come dice Jaeger, o.c., 27/28, ‘genesis’ ha lo stesso doppio significato di ‘fusus’: è sinonimo di esso.

È subito chiaro che l’affermazione, spesso fatta oggi, secondo cui i filosofi ellenistici non conoscevano alcun movimento (nel senso filosofico ampio di cambiamento - kinesis, motus) si basa sull’ignoranza: per l’antico ellenista, la realtà intorno a lui e dentro di lui è, fin dall’inizio, “genesì”, creazione e “phthora”, decadimento - in altre parole, il cambiamento è costante.

Erodoto (VIII secolo) non scrive forse una teogonia, storia dell’origine degli dei (gonia, genesi vengono dalla stessa radice; si pensi a ‘gennétikos’, genetico, che con Aristotele viene etichettato come il punto di vista preminente del pensiero, - che vive ancora in un’espressione come ‘psicologia genetica’)?

Tutto (non solo gli dei) ha una “genesì”, secondo gli Elleni omerici. Non sorprende quindi che W. Jaeger, questa volta nella sua celebre opera *Paideia*, I, S. 54-3, scriva che “die Forschung nach der Physis oder Genesis, dem ‘Ursprung’, um der ‘Theoria’ willen selbst betrieben wird” (trad. it. Lo studio della fusis o genesi, l’origine, per la teoria (cioè la contemplazione) stessa è praticato), oltre che dalla poesia ionica, da Archilochos di Paos (-735/-716), e dalla poesia soloniana (Solone: -640/-560), dai cosiddetti fusikoi, fisici, filosofi naturali.

Ma è qui che comincia: l’origine del movimento e quel movimento di decadimento e creazione è visto in modo particolare dai fusionisti: essi vogliono stabilire la “fusus”, la natura, l’essenza o la natura (beingness) di quell’origine e del movimento che ne emerge. Questo dà un terzo significato a “fusus”: l’essere (di qualcosa). -

Quando, poi, l’insieme totale del divenire e del decadere, insieme alla sua origine, viene chiamato “la” fusis, la natura, allora sorge un quarto significato di “fusus”, cioè la natura come insieme (distributivo e/o collettivo) di tutte le cose e dei loro eventi di movimento.

Infatti, a partire da Anassimandro (Anaximander: -610/-547), che usa per la prima volta la parola “archè”, principium, principio, i naturalisti milesi cercano il principio del movimento (e la sua origine).

Cosa significa “principio”? Significa potere direttivo che controlla (se non l’origine e certamente) il movimento o fusis, risp. la genesi, dà una direzione (si pensi alla struttura cinetica o topologica dalla logica). L’“essere” di qualcosa è proprio questo “principio”!

Come mostra *Kurt Leese, Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich, 1954, ad esempio S. 28, 41/44, e, per inciso, in tutto il libro, la parola “fusus”, natura, ha un quinto e, immediatamente, un sesto significato.

Il quinto significato nasce dalla religione ctonia o tellurica della cultura arcaica: la natura, dentro e fuori l'uomo, nella misura in cui sfugge a forme di coscienza puramente intellettualistiche e razionalistiche; è chiamata natura “irrazionale”. Dall'altro lato, c'è la cosiddetta natura razionale-intellettuale di ciò che esiste nell'uomo e al di fuori di esso. -

P. Nietzsche (1844/1900), uno dei grandi materialisti cosiddetti “critici”, allo stesso tempo irrazionalista come nessun altro (o vitalista), distingueva tra natura dionisiaca e apollinea: il dio Dionusos era la divinità ctonia irrazionale; Apollon, la divinità razionale primordiale. -

Ebbene, gli antichi ellenisti distinguevano queste due sfumature di fusus in modo molto netto: *E.W. Dodds, The Greek and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles, 1966, e anche il suo *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, Un. Press, 1973, lo hanno dimostrato in modo convincente. Basta leggere Platone, “l'intellettuale” tra i filosofi ellenici, e cioè quando non riesce più a gestire il linguaggio comprensibile e ricorre al linguaggio mitico.

Si veda anche *G.Verbeke, Mythen die niet (Riflessioni sulla mitologia greca e sugli inizi del pensiero occidentale)*, in *Alma Mater*, 1972 : 3 (p. 135/152: “Per Platone, il mito non è sinonimo di errore; d'altra parte, il mito non è una resa allegorica delle intuizioni filosofiche.

Secondo lui, essa ha un suo valore di verità originaria a condizione che venga trasposta nell'ambito della riflessione filosofica: allora diventa la rivelazione di intuizioni che non possono essere raggiunte o spiegate con mezzi puramente razionali”. (a.c.; 151).

Qualcosa che il filosofo tedesco *Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 1856, aveva già visto chiaramente.

I greci hanno sviluppato fortemente il significato razionale di fusus: la guida “essere” (l'essenza) diventa il loro cavallo di battaglia. E che, in mezzo a un clima mobilitico (mobilis, kinètikos, mobile) che si confronta costantemente con la creazione e la decadenza, rappresenterà un accento immobilistico.

Ciò non significa, tuttavia, che la divinazione e il rapimento non siano apprezzati, anche se non lo sono nelle religioni arcaiche.

L'essere (il principio direttivo) rappresenta l'uno nei molti: una moltitudine di tipi, di parti, di possibili cambiamenti (essere distributivo; essere collettivo; essere direttivo) è controllata - razionalmente - e riassunta nell'unico essere!

Panoramica - La bibliografia si trova in opere come G. Varet, *Manuel de bibliographie philosophique, I (Les philosophes classiques) et II (Les sciences philosophiques)*, Paris, PUF, 1956. - Tra l'incalcolabile massa di libri e articoli sui filosofi presocratici dobbiamo citare le edizioni dei testi: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und deutsch)*, Berlino, 1903-1, 1922-6; riedizione di W. Kranz: Berlino, 1951/ 1952; C.J. De Vogel, *Greek Philosophy (A collection of texts)*, Vol. 15 (*Thales to Plato*), Leiden 1950.

Tre tipi di libri si occupano dei popoli pre-società:

- (1) filosofici, come A. Vloemans, *De voorsocratici*, L'Aia, 1961;
- (2) Teologici, come W. Jaeger, *A la naissance de la théologie (Essai sur les présocratiques)* Paris, 1966;
- (3) scienze professionali: scienze naturali, come P. Krafft, *Geschichte der Naturwissenschaft, I (Die begründung einer Wissenschaft von der Natur durch die Griechen)*, Freiburg, 1971; scienze spirituali o umane, come W. Jaeger, *Paideia (Die Formung des Griechischen Menschen)*, 3 Bde, Berlin, 1934/1936, 1936/1947²; paranormologici o occultisti, come E. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley Los Angeles, 1966; E. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich München, 1977 (trad.: *L'antico concetto di progresso*, 1972).

Il motivo è che la filosofia, fin dalle sue origini, pensa in più direzioni possibili per evitare il "pregiudizio disciplinare" (cioè di essere unilateralmente chiusa nella propria specializzazione scientifica). La teologia, la filosofia e la scienza professionale non sono "stadi" (come si sostiene da Comte in poi), ma aspetti presenti contemporaneamente.

La filosofia è, in questo senso, "fondamentale", cioè riguarda i suoi fondamenti e le sue implicazioni. Il valore agologico o educativo della filosofia va di pari passo con questo.

Una panoramica più accurata della filosofia. -

Sono chiamati fusikoi, medici, fisiologi o, anche, fusiologi, fisiologi, fisiologi. Si noti che la parola ellenica "fusio.logos" significa: colui che porta su la natura (fusus) (logos, logia), mentre questa parola oggi, insieme all'anatomia, designa una parte della biologia moderna.

(I) I teologi mitici. -

Omero (-900/-800) con la sua *Iliade* e la sua *Odissea*, - molto più chiaramente, Esodios di Askra (-800/-700), con la sua *Teogonia* e le sue *Opere e giorni*, sono alla culla del pensiero ellenico.

Più tardi (Platone, Aristotele) sono stati chiamati *theologoi*, teologi, perché l'uomo nella sua storia costituisce il primo piano del loro mondo di vita e di pensiero, ma non è un'idea che si può fare.

- (1) divinità,
- (2) daimones (spiriti divini) e
- (3) L'eroismo (gli eroi) è lo sfondo vivo del lavoro umano. La poesia epica o didascalica è un genere letterario. Il nucleo è il mito.

“Già in Omero ci sono approcci a un’interpretazione dei miti in chiave di visione del mondo” (W. Jaeger, *Paideia*, I, 98). “Per il poeta Esiodo l’esperienza della vita è radicata nelle leggi durature dell’ordine del mondo, che il pensatore Esiodo riconosce nella rappresentazione religiosa del mito” (Ivi, I, 98).

In altre parole, la percezione mitica, senza alcun elemento formativo del logos - cioè il ragionamento razionale della logica - è ancora cieca, e la comprensione logica, senza alcun nucleo vivo della percezione mitica originaria, diventa vuota. Così si potrebbe dire, in una trasformazione significativa di un’affermazione di Kant.

Da questo punto di vista, si dovrebbe considerare la storia della filosofia dei Greci come il processo di progressiva razionalizzazione dell’originaria visione religiosa del mondo contenuta nel mito. Così ancora W. Jaeger, *Paideia*, I, 543. Come ha brillantemente dimostrato Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus, I (Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus)* Braunschweig, 1907-2, la storia della filosofia inizia nelle religioni arcaiche e, tra l’altro, nel pensiero mitico.

Erodoto di Halikarnassos (-484/-424) dice che i poeti Esiodo e Omero hanno dato agli Elleni la loro teogonia: hanno dato agli dèi i loro nomi, i posti d’onore (gr.: timas, honores, cariche onorifiche), assegnato i loro ruoli (technas, artes, abilità), determinato le loro apparizioni (modi di apparire).

Ma Willmann fa notare che in Omero ed Esiodo, anche secondo lo stesso Erodoto, sono presenti antiche intuizioni preomeriche e preesiodiche, come ad esempio le nekuiai, descensus ad inferos, viaggio infernale (due negli Odusseia) e lo hieros gamos, sacrum matrimonium, matrimonio sacro (Iliade: Zeus ed Era; Odusseia: Ares e Afrodite). Cfr. *Hist. d. Id.*, I, 139/140. Il testo di Erodoto proviene dalla sua *Historiai*, 11, 49/53.

(II) I filosofi naturali.

Sophia”, sapientia, sapienza, significa conoscenza dell’ordine della vita, con tutto ciò che questa conoscenza implica sullo sfondo (come le vicende umane e divine). Philos’, amicus, amico.

Entrambi insieme, a partire da Pitagora di Samo (-580/-500), significano filosofia, per distinguere la parola dalla saggezza (che significa sempre quiete. possesso, conoscenza senza problemi): il saggio cerca la verità, a differenza del “sapiente”, che non sviluppa il razionale - ragionevole.

A/ I Milesiani più anziani.

Chiamati anche “fisici ionici più antichi”, partono dalla fysis e la intendono come un principio ilico, materiale, materico (il che, tuttavia, non significa che la considerino esclusivamente materiale: la distinzione tra spirito materiale e immateriale non esisteva ancora ai loro tempi; la filosofia attica lo chiarirà).

I teologi mitici

Cercavano anche, nella misura in cui erano mondani e filosofi, la genesi o fisis, la natura delle cose, ma la loro attenzione era più sulle divinità, senza escludere le cose terrene, tutt'altro!

I filosofi pongono molta più enfasi sulle cose terrene stesse: la creazione e il decadimento delle cose ha il suo principio in sé piuttosto che in un mondo trascendente di dei: pensano in modo più immanente. - La coppia “trascendente/immanente” significa “che si eleva al di sopra e al di là di qualcosa / che persiste in qualcosa”.

- Talete di Mileto (-624/-545),

Per quanto ne sappiamo con certezza, sembra che abbia presupposto l’“acqua” come principio; il che diventa comprensibile se si ricordano i testi di Omero, sopra a p. 6, su Okeanos (e Tethys) come “genesì” di tutte le cose, compresi gli dèi.

- Anassimandro di Mileto (-610/-547)

È il primo pensatore di cui abbiamo un frammento filosofico; usa la parola ‘archè’, principium, apparentemente, filosofico, e dice che il principio di tutte le cose è nel loro sorgere e tramontare, ‘a.peiron’, in.finitum, l’illimitato (cioè ciò che né in avanti (senza inizio) né all’indietro (senza fine) né in qualsiasi direzione (senza alcun limite) conosce un posto o un confine).

Da esso tutto ha origine; in esso, quando perisce, tutto ha fine. È un punto di partenza e un punto di arrivo ineludibile”. È unico. È immortale, imperituro.

In altre parole, l’infinito è qualcosa di simile a un terreno divino primordiale da cui tutto nasce e in cui tutto perisce. Esso comprende tutto e, dice, “governa tutto” (principio direttivo).

- Anassimene di Mileto (-588/-524)

Egli definisce inoltre il carattere vivente e pensante, animico, del principio primordiale: “Come la nostra anima (psuchè) ci tiene uniti (sunkratei), così (peri.echei) il respiro (pneuma, spiritus) e l’aër (aria) racchiudono l’intero cosmo (mondo, universo)”.

Che il principio primordiale sia chiamato “aria” non sorprende se si sa che Anassimene dice: “hè psuchè hèmetera aër ousa sunkratei hèmas” (la nostra anima, che è aria (respiro), ci tiene insieme).

La parola “aria” indica ciò che possiede la vita psichica. Ciò significa che l’universo-principe è qualcosa di animico; il che è un progresso rispetto a Talete (l’acqua oceanica come fonte di vita di natura divina) e Anassimandro (l’illimitato che manda tutto), che pensavano troppo poco alla vita animica nell’universo. “Holon ton kósmon pneuma kai aër peri.echei”: “tutto il cosmo contiene respiro e aria” (il soggetto è ‘respiro e aria’; traduco letteralmente).

-- digressione --

Il mito di Narkissos - “Muthos”, fabula, storia, significa in greco:

(1) La parola (in tutte le sue varianti: discorso, voce, conversazione, ordine, decisione);

(2) Da Omero: favola, leggenda. Oggi si intende il racconto sapienziale che accompagna un rito (con tutte le variazioni di significato che contiene). -

Numfè', nympha. ninfa, significa

(1) donna velata, ad esempio sposa;

(2) divinità femminile o spirito della natura (Nereidi: ninfe del mare; Naiadi: ninfe che abitano tutte le acque correnti (fiumi); Driadi: ninfe dei boschi di quercia; Alseidi: ninfe dei cespugli; -- Amadriadi: ninfe dei boschi; Meliadi: ninfe delle esondazioni, -- Napaiai: ninfe delle valli; Oreads: ninfe delle montagne; ecc.) Cfr. le nostre fate.

(i) a1. Narkissos (Narcissus) è figlio di un dio torrente, Kefisos (Cephisus; un torrente della Focide) e di una ninfa, Liriope. -- Si vede la discesa “divina”, interpretata dagli Orfei come l'esilio dell'anima divina nella terra.

(i)a2. Il veggente cieco Teiresias aveva detto di Narkissos: “Narkissos vive finché non vede la propria immagine”. Questa previsione rivela la struttura della sua vita e della sua morte. Vediamo come si concretizza.

(i)a3. Nodo. - Il dramma, riassunto nella dichiarazione di Teiresias, inizia con il fatto che Narkissos diventa un giovane di eccezionale bellezza, - cosa con la quale commette “hubris”, superbia, rottura dei confini - che significa, sterzata, deviazione dalla regola.

Si bagna regolarmente nel torrente, cambiando regolarmente forma - metamorficamente parlando. Le ninfe lo vedono e tutte si innamorano più o meno di lui. Lo stesso Narkissus li rifiuta.

(i)b. La ninfa Eco, stupidamente innamorata di lui ma da lui disprezzata nel suo “eros”, amor, amore, è terribilmente delusa (frustrazione). In una versione Eco muore di dolore e le sue sorelle si rivolgono a Nemese; nell'altra Eco stessa si rivolge a Nemese.

Nemese (parola che significa giustizia distributiva in ellenico comune) era, in origine, un'antica dea attica; in seguito fu ampiamente venerata in Grecia.

Il suo ruolo (e l'abilità su cui si basa) è quello di riportare le persone che commettono arroganza, trasgrediscono i limiti, inconsciamente o consciamente (in modo altezzoso), alla loro giusta dimensione (ad esempio, umiliandole); - il che, in termini di guida, significa un recupero.

Sì, era addirittura identificata con lo zelo (invidia, gelosia), che veniva attribuito agli “dei” in generale (ricordiamo che anche Yahweh è zelante) e quindi Nemese aveva qualcosa del cosiddetto “malocchio” (ofthalmos baskanos, sguardo calamitoso), cioè il lancio di un incantesimo maligno su qualcuno che non si sopporta nella propria felicità. Quest'ultimo - zelo e malocchio - è un tratto demoniaco.

Eco chiede quindi alla dea della giustizia vendicatrice (distributiva) che Narkissus subisca la stessa sorte che lui le ha inflitto: si vede qui all'opera la "legge dei meteoriti" della magia, ovvero il male che viene fatto a qualcuno, ritorna - se il malfattore è più potente - al malfattore e - come un boeme-rang - colpisce se stesso. -

Allo stesso tempo, questo è un tipico giudizio di Dio. - Nemesis lo permette. Questo lascia aperta l'esecuzione dei robot mannari. -

(ii)a. Come in una regola di Dio, così anche qui: La nemesi agisce tutto ciò che *P. Ricoeur, Philosophie de la volonté, II (Finitude et culpabilité), 2 (La symphonie du mal)*, Paris, 1960, PP. 199/217, etichetta "le dieu méchant" - i poeti tragici, Aischulos, Sofocle, Euripide, lo incorporano nei loro drammi; - piuttosto, come una divinità insidiosa.

Rafforza, con la sua sollecitazione (inconscia), il male che commette, in modo da imporre la misura e costringerlo a rendersi conto, se ancora possibile. Si pensi al serpente che "ispira" Eva a cogliere dall'"albero proibito", ma qui il tradimento non è direttamente imputabile a Yahweh. -

Come sempre, Narkissos passeggia nella foresta e va a caccia. Diventa assetato. Trova una sorgente limpida in uno spazio aperto nella foresta. Su suggerimento di Nemesis, si china e - la profezia di Teiresias si è avverata - a sua insaputa vede per la prima volta la sua immagine nello specchio d'acqua. -

Il tempo crolla; - si innamora mortalmente di se stesso, della sua immagine speculare (Nemesis lo coglie di sorpresa). Cercando il suo riflesso, lo distorce e lo rende orribile e brutto, ancora e ancora.

(ii)b. Dopo questi episodi, l'epilogo. - Come nella tragedia (ironia tragica), Narkissos capisce improvvisamente cosa sta succedendo, troppo tardi e in modo vago.

In preda al destino di Nemesis, trascura di mangiare e bere. Metamorfica: si radica, come una pianta, ai piedi della sorgente e si trasforma gradualmente in un fiore, il narkissos o fiore della morte, che si riflette nell'acqua in primavera per morire in autunno. -

Nel Demetermythe, ad esempio, Korè, figlia di Demetra e Zeus, con le Okeanidi (figlie di Okeanos, ninfe delle acque), raccoglie fiori primaverili in un prato.

Quando coglie il fiore della morte, la terra si apre improvvisamente (cfr. la Terra "madre", da cui tutto ha origine e in cui tutto perisce di nuovo): Ade, il sovrano degli inferi, sorge e deruba Korè. Per lui il narciso è "sacro".

-- Nel 1910, S. Freud, per la prima volta, usa il "narcisismo": gli omosessuali cercano giovani uomini che assomiglino a loro; prendono, in loro, - se stessi come oggetti di lussuria, per "amarli" come la madre li ha "amati". Questa è dunque una tipica interpretazione psicoanalitica del mito.

-- Digressione: la natura del mito. -

Anassimandro è noto per il frammento che *Libbe Van der Wal*, *Het objectiviteit-principe in de oudste Griekse ethiek*, Groningen, 1934 (un'opera che studia l'etica di Anassimandro, Herakleitos e Demokritos). p. 16, cita:

Questo è il significato della parola “colui dal quale le cose nascono (ta onta), in esso anche periscono (ftora), come è necessario”. Infatti, essi pagano la penitenza (tisis) per la loro iniquità (a.dikia) gli uni agli altri secondo l'ordine del tempo (káta tèn tou chronou taxin)”.

Dove dall'essere c'è la genesi (fusus), c'è anche la loro ftora (decadenza) secondo la necessità: si tratta dell'“archè”, l'illimitato. Questo infinito è come la Madre Terra, da cui tutto ha origine e in cui tutto perisce. O su Okeanos, la genesi di tutto (Omero).

Si può notare come il mito apra la strada attraverso la personificazione (l'ipostasi è la rappresentazione come persona di un “potere” con un certo nome (ad esempio terra, giustizia distributiva), ma con caratteristiche simili a quelle di un dio).

Già in Omero, “theos tis” (un dio) o “theoi” (dei) è lo stesso di “daimon” (cioè il potere insito in una divinità). In seguito si dice anche “al theion” (il divino) per chiamare quel “potere”, proprio di un dio.

In realtà, questo pensiero astratto non è altro che “teologico”, cioè si chiama “dio” ciò che in realtà è un suo attributo di potere (carica, abilità). Si tratta di spostare una realtà immanente (presente nella natura, nelle cose stesse), nel regno trascendente (ciò che è al di là e si eleva al di sopra di essa). Il saggio fa il contrario: pone il trascendente nell'immanente.

Nel mito di Narkissos c'è un aspetto immanente:

1/ Narkissus, anche senza l'intervento del dio, anche senza l'intervento della nemesi, in virtù del suo eccessivo compiacimento, si prepara un nodo, cioè un intreccio a lui sfavorevole.

2/ Nel giudizio divino la dea non crea il ripristino della deviazione: rafforza solo ciò che è già presente nell'anima e nel comportamento di Narkissos. Ciò significa che l'aspetto immanente (ciò che è all'opera in Narkissos, senza Nemesis; la sua fusis o natura, intesa come natura dell'essere e regola che governa) e l'aspetto trascendente (l'intervento dal mondo degli dei) sono contemporaneamente presenti e intrecciati. Ciò significa che il mito, a suo modo, descrive già la fusis, la natura, dell'evento. Qualcosa che i saggi naturali faranno, in modo illico (con principi materiali).

Per inciso, sia nel mito che nella filosofia è all'opera la struttura di governo, in questo caso come giustizia interna che regola la creazione e la decadenza (eunomia e cosmos sono i termini con cui gli Elleni la chiamano). Cfr. *W. Jaeger*, *A la naissance*, p. 43. È anche chiamata fisicità sociomorfa (simile alla società) (*E. Beth*, *Nature Philosophy*, p. 36).

B/1. I teologi della natura

La borghesia religiosa del VI secolo si rese conto che, se i Milesi avessero detto la verità, l'antica religione sarebbe entrata in crisi. Di conseguenza, hanno ripensato la loro religione. Nasce così un nuovo tipo di teologia.

Le nuove teogonie, soprattutto quelle orfiche. -

Le religioni misteriche (Demetra, Dioniso, - Orfismo) commemorano, senza abbandonare il mito, e lo fanno influenzate dalla saggezza naturale. Mousaios, Onomakritos, ferekudes di Suros (+/- -550) sono menzionati qui, ma si sa molto poco di loro.

Orfeo, descritto come mago, discendente degli inferi, dominatore di animali selvatici e cantore, è una figura vaga (di cui si sa pochissimo) ma che comunque è al centro di una nuova religione misterica (di cui le figure appena citate sono portavoce). Il mito di Dionus è centrale per questa religione (e per la sua teo-, cosmo- e antropogonia). Cfr. A. Provoost, ed., *Orpheus (Origine, crescita e postumi di un mito antico nella letteratura, nelle arti visive, nella musica e nel cinema)*, Louvain, 1974.

-- Una digressione. -

Per dare un'idea di questa teogonia, che è di natura esiodea e filosofica, ecco una sintesi di ciò che H. Jeanmaire, *Dionysos (Histoire du culte de Bacchus)*, Paris, 1978, p. 384, dice del mito di Dionus nel suo nucleo centrale. -

È una storia di agonia: Dionusos è figlio di Zeus, il padrino, e di Semele, figlia di Kadmos, il fondatore di Tebe, e di Armonia.

Dionusos viene ucciso da bambino (bambino divino). È vittima dei Figli della Terra o Titani (che sono i tradizionali nemici del nuovo ordine divino stabilito dagli dei dell'Olimpo sotto la guida di Zeus).

I Figli della Terra tendono un'imboscata al bambino utilizzando vari oggetti (che valgono come giocattoli: trottola, losanga, biglie (ossa); uno specchio).

Questi due tipi di oggetti - va detto per inciso - sono utilizzati anche come sumbolos, significanti, in alcuni misteri (cioè nei riti di iniziazione). -

Il bambino viene ucciso. Il corpo viene fatto a pezzi, ma il "cuore pensante" ("noérèn kradièn") viene salvato dalla dea Atena.

I pezzi rimanenti del cadavere vengono raccolti e bolliti in un calderone (che ricorda una cura magica di ringiovanimento e immortalità).

A questo punto i Figli della Terra vengono puniti da Zeus: "Zeus non trattenne più il suo potere - dice un antico inno omerico -. Una rabbia assoluta si impadronì del suo cuore: mostrò tutta la sua forza. Dal cielo e dal monte Olumpos scagliava i suoi fulmini. Egli fa sorgere luci terrificanti: tuoni e lampi si levano rombanti dalla sua mano destra.

Rabbrividendo per il rumore, la terra vitale inizia a bruciare;

La foresta infinita crepita tutt'intorno. Tutta la terra, le onde dell'oceano e l'arido mare ribollono. I vapori roventi piovvero sui Titani, i figli della Terra.

Innumerevoli fiamme si alzarono verso l'aither luminoso (spazio del cielo). Alla luce tremolante del fulmine e della pietra del tuono i Titani più selvaggi furono colpiti da cecità". (Cfr. A. Eliot, *L' univers fantastique des myths*, Paris, 1976 (Eng.: *Myths*, Maidenhead, 1976), p. 82). -

Ma, fedele allo spirito delle religioni misteriche, la storia della resurrezione segue quella della sofferenza: Con l'aiuto di diverse dee (Atena, figlia di Zeus, il padrino, e della dea Metis; Rea, figlia di Gaia e di Ouranos); Demetra, figlia di Crono e Rea e figura centrale dei misteri eleusini, i più antichi misteri greci) e partendo dal cuore salvato da Atena che pensa, fa rivivere Dionusos, che non è un dio primordiale (del cielo), ma un dio ctonio o degli inferi, ma pur sempre un Dio benevolo che opera soprattutto attraverso l'ebbrezza e l'estasi (la mania di Platone). Secondo Jeanmaire, o.c., p. 22, apparteneva originariamente alla religione anatolica dei re del cielo.

-- Una digressione. -

Onomakritos, l'orfico, dice che Zeus ha fatto gli uomini dalle ceneri dei figli della Terra (titani): è così che l'uomo è un essere duplice:

(1) È empio perché è "titanico" (tenebre; terra);

(2) È divino perché, attraverso l'asse dei Titani, porta in sé Dionusos (la sua anima immortale, che è luce). Il cosiddetto "dualismo" (cioè la convinzione che l'uomo sia immortale nella sua anima; inoltre, che si incarni più volte negli oggetti, nelle piante, negli animali e nei corpi umani (questi ultimi principalmente)) è quindi un antico movimento ellenico, che ha introdotto per la prima volta il concetto di anima nel pensiero filosofico - anche se ancora fortemente mitico.

Con questo concetto di anima, viene ripristinato anche il concetto di Dio (in senso greco). Questo avrà un forte impatto nella successiva filosofia ellenica. La fusis, la natura dell'uomo è più dell'acqua oceanica, dell'infinito o dell'aria (ispirazione, respiro) - si pensi a ciò che pensavano i Milesi - : è anima divina. In altre parole, la scienza dell'uomo e la dottrina di Dio vengono qui guidate in modo filosofico.

Senofane di Colofone (-580/ -490). -

Questo poeta e spirito illuminato, impressionato dai Milesi, critica ferocemente il concetto mitico di Dio: "tutti gli 'scandali' (furti, adulteri, inganni reciproci) Omero ed Esiodo li attribuivano ai loro dei e alle loro dee". La concezione che Senofane ha di Dio è diversa: c'è un solo Dio, calmo, immobile, onniveggente, udente, sì, pensante, che controlla e governa l'universo.

Ma Senofane non conosceva ancora il concetto di creazione. Egli prega l'unico Dio moralmente elevato.

Senofane volgarizza i Milesi e attacca pubblicamente la paideia (ideale educativo) di Omero ed Esiodo: l'aretè', la virtus, non è la cavalleria (Omero) ma la "sophia", la saggezza, cioè la filosofia naturale dei Milesi.

La prodezza omerica, la prudente giustizia esiodea non ci sono più; c'è la presofistica con la sua educazione filosoficamente illuminata.

In seguito Platone avrebbe sostenuto lo stesso ideale di educazione (ma modificato).

-- digressione --

Ci schieriamo con gli Orfici (concezione mitica di Dio (molti dei) ma più razionale di prima e con Senofane (concezione filosofica naturale di Dio (un unico essere)) per una duplice concezione della Divinità. -

Lo troviamo anche nella *Bibbia*. In *Jo 10, 34/35* ("Non è forse scritto nella tua legge: "Io ho detto: "Voi siete dei"? Quando le Scritture li chiamano dèi ai quali è stata rivolta la parola di Dio (...)?") Gesù allude a un testo; dal *Salmo 82 (81)*: "Dio si erge nel consiglio divino, in mezzo ai giudici giudica. (Ho detto: "Voi siete dèi, figli dell'Altissimo, tutti voi, ma morirete come uomini.

Principi e giudici sono equiparati a "dèi", "figli dell'Altissimo", che sono i membri della corte di Dio.

Il Sal. 58 (57) tratta anche dei giudici ingiusti: "È vero, esseri divini, che avete parlato di giustizia, che avete giudicato secondo la legge dei figli degli uomini?".

Cfr. *Es 21,6* ("Dio" è il "giudice"); *22,7*; *Dt 19,17*; *Sal 45 (44),7* (il principe è "Dio"), ecc. -

Il titolo di "dio" è attribuito nella Bibbia agli angeli (*Sal. 8:6*), ai principi e ai giudici, a Mosè (*Es. 4:16; 7:1*), all'ombra di Samuele (*1 Sam. 28:13*), alla casa di Davide (*Zacc. 12:8*), al Messia (*Is. 9:5*). -

Il tribunale divino è descritto in modo vivido in *Giobbe 1:6*: "Un certo giorno i figli di Dio apparvero davanti a Dio e tra loro c'era anche Satana".

In tutti questi casi si tratta di esseri superiori (per essenza o per attività) all'uomo terreno (ordinario), ad esempio perché esercitano anche le funzioni di Dio sulla terra o in cielo (come la giustizia). -

Conclusione :

Anche la Bibbia conosce il doppio concetto di Dio (persone superiori, l'unico Dio supremo), naturalmente all'interno del suo quadro di pensiero.

Questo vive nella Chiesa greca, dove il fine della vita è chiamato 'theiosis', deificatio, deificazione (nel primo senso di: "diventare più alto della media dei poveri, partecipando all'esercizio regale del potere di Dio").

Ciò significa che possiamo apprezzare sia la concezione orfica che quella senofanea di Dio, se corretta.

B/2. Le tre grandi tendenze naturalistiche. -

Non sono solo le classi medie religiose a vedere che i Milesi hanno fatto qualcosa di prezioso (e pericoloso): le nature veramente filosofiche vedono che il loro principio illico era troppo semplice, per quanto ingegnoso. Essi enfatizzano in particolare l'aspetto razionale, ognuno a modo suo: Pitagora la chiamava *mathèsis*, apprendimento (della matematica) o pensiero matematico; Parmenide, *noèsis*, pensiero essenziale; Herakleitos, *fronèsis*, riflessione (pensiero pensoso).

In altre parole, l'aspetto del "logos", il fare una panoramica ordinata, in tre varianti, sostituisce il "muthos". Continua la demitizzazione, continua l'intellettualizzazione e la razionalizzazione.

-- 2a. Pitagora (Puthagoras) di Samo (-580/-500) e gli Antichi Pitagorici. -

La fisica dei pitagorici è sia orfica (anima divina, che "si muove") che matematica. La creazione e il decadimento dell'essere sono quindi intesi in due modi. *I. Gobry, Pythagore ou la naissance de la philosophie (Présentation, choix de textes, biographie)*, Paris, 1973, p. 41, scrive:

"L'Orfismo è una religione spontanea e segreta: assegna quindi un primo rango a Dionusos. La religione pitagorica è una religione guidata dalla ragione: assegna quindi un primo rango ad Apollon.

Tuttavia il pitagorismo, fedele al principio dell'armonia generale che si manifesta innanzitutto nel mondo divino, non contrappone Apollon a Dionusos: li unisce nel suo culto (...) secondo un principio di subordinazione che subordina l'irragionevole al ragionevole.

Il pitagorismo, secondo Gobry, cerca l'essenza degli dei e degli uomini e la natura delle loro relazioni: il razionalismo apollineo è alla base della fisica pitagorica.

La visione del mondo è profondamente religiosa:

"Prima di tutto, rispettate gli dèi immortali, ai quali la legge ha conferito una carica onorifica".

Così iniziano le Parole d'Oro: gli dèi, infatti, sono solo creazioni del supremo, il padre Zeus, che li ha sottoposti a una legge eterna, assegnando loro un posto e un ruolo. "Mantenete anche il giuramento". Il giuramento è il giuramento iniziatico che i discepoli di Pitagora facevano, seguendo l'esempio degli dei immortali (Esiodo, Teogonia 784) che giuravano fedeltà a Zeus.

"Poi: onorare gli eroi gloriosi e i 'daimones' (spiriti) terreni, eseguendo ciò che è legge".

Tra il dio supremo, che viene venerato in silenzio, e l'uomo terreno, ci sono tre tipi di esseri: gli dei, gli eroi, i "daimones". Si tratta di una sorta di visione del mondo chiaro-scuro (in qualche modo dualistica).

Con questo sfondo, si deve comprendere l'aritmetica, l'aritmetica di configurazione, dei pitagorici.

La teoria della forma dei numeri (aritmologia) del pitagorismo. -

Il punto di partenza è quello che dice W. Jaeger, *Paideia I*, 221: la lira è il modello che si estende a tutto l'universo. Allora, esaminiamo la lira:

(i) contiene un numero di stringhe (l'aspetto logismos: computatio, calcolo; cfr. ciò che Matila Ghyka, *Philosophie et mystique du nombre*, Paris, 1978 (//1952-1), pp. 10/11, dice dei numeri "concreti" o usuali (logistikè, aritmetica): una serie di dati (cose, qui: stringhe) che si riflettono in un numero, suscettibile di operazioni come addizione, sottrazione, moltiplicazione, divisione, - che erano già praticate prima di Pitagora;

(ii) l'argano ha una gamma, constructio, costruzione: le linee formate dalle corde:

Questo aspetto della forma del numero evidentemente non è più solo matematico, come l'aspetto logistico del paragrafo precedente, ma spazialmente matematico (geometrico, motivo per cui dobbiamo tradurre 'arithmos' con forma del numero o configurazione del numero, per renderlo correttamente;

(iii) La stessa lira non deve essere vista solo sezionata;

1/ È anche ascoltato: questo è l'aspetto akousma, auditio, udibilità;

2/ Solo la cosiddetta proporzione appropriata tra le corde, solo la pizzicata appropriata da parte dell'esecutore, danno una coerenza sonora armoniosa (sustèma, sistema o sistema); come dice W. Jaeger *Paideia I*, 325: ritmo, misura, proporzione, - armonia e 'cosmos' (proporzione ordinata) sono qui esposti e danno quello che oggi chiamiamo l'aspetto estetico o di bellezza. Pertanto "arithmos" dovrebbe essere tradotto con l'armonia della forma-numero. Quindi è l'unità dei tre aspetti (logistico, grammaticale (geometrico) e acustico-musicale) che dà la corretta comprensione della natura pitagorica.

I tre aspetti esistevano separatamente nel tempo precedente a Pitagora: vederli in un'unica mathèsis, disciplina, processo di apprendimento, è l'unicità di questa saggezza originale. Teano, la moglie di Pitagora, di cui si sono conservati frammenti di testo, disse: "Egli (Pitone) non disse che tutto si era formato dall'armonia delle forme del numero, ma che tutto si era formato secondo l'arithmos".

L'operazione di base dell'aritmetica. -

Questo è esposto nella parola "su. stoichia". Ciò significa, al contrario di 'anti.stoichia', la collocazione sullo stesso rango o sulla stessa riga di più di un dato, ad esempio due dati. Si può tradurre: coppia di opposti. I pitagorici avevano questi tipi: (i) aritmetica:

1/ conoscibile / inconoscibile; determinato / indeterminato; ordinato / disordinato;

2/ regolare / deviato; uguale / ineguale; fisso / variabile;

3/ dritto / storto; pari / dispari; 4/ quadrato / rettangolare;

(ii) fisico: luce/buio; maschio/femmina;
(iii) Etico-politico: bene/male; giusto/ingiusto; ecc. - In altre parole, la comparazione è la base per tracciare relazioni o rapporti. La coppia “somiglianza/differenza” costituisce la base.

L'aritmetica fisica. -

I Pitagorici, nel loro ordine o comunità, che fondarono nell'Italia meridionale (Grande Grecia) - sembra una sorta di ordine monastico - introdussero come materie o mathèmata l'aritmetica, la geometria e la mousikè. Il che corrisponde all'analisi effettuata in precedenza. - Ma elaborarono anche una fisikè intesa in senso milesiano: il modello della lira fu applicato ed esteso al sistema celeste, come lo conoscevano allora:

i -- i -- i -- . -- i -- i -- i -- i

(Punto = centro; resto = orbite planetarie e solari).

La terra come centro dell'universo, il cosmo, per usare la parola degli aritmetici, con il sole e i pianeti a distanze “adeguate” (armoniose), è una rappresentazione del modello della lira ma adattata alle conoscenze del tempo. L’“armonia delle sfere” era attribuita alla forma numerica del cielo. Così, come la fisica, l'astronomia è emersa come quarto mathèma o materia di apprendimento.

Oltre a questa fisica generale, i pitagorici avevano anche fisiche speciali: ad esempio, il matrimonio era chiamato arithmos o, come dice giustamente W. Jaeger: “essere qualitativo” (Paideia, I, 222); perché gli sposati sono:

1/ una coppia (numero), 2/ in una certa sustoichia o contraddizione di appartenenza (l'analogo di gramna), 3/ chiamata all'armonia matrimoniale (l'analogo di akousma o mousikè).

L'etica aritmetica - politica. -

La giustizia è un arithmos nel senso che presuppone (i) più di un dato (numero), (ii) una relazione (eventualmente espressa in numeri; si pensi alla giustizia di scambio o a quella distributiva), (iii) con una nota appropriata (quella musicale che rappresenta la piacevolezza di una situazione giusta). - La polis è un arithmos, cioè la sua struttura è

- 1/ numericamente,
- 2/ proporzionato e
- 3/ armonioso.

La teologia aritmologica. -

La parola “unità” è, ancora oggi nella nostra lingua, multiforme. In aritmetica indica l'elemento a partire dal quale si costruisce la serie di numeri (interi). In altri contesti, per “unità” si intende la somiglianza, la coerenza e l'immutabilità di una moltitudine di dati: ad esempio, in quel partito non c'è unità, ma divisione. Il secondo significato si riferisce all'insieme, non all'elemento.

In *Paideia*, I, 220, W. Jaeger osserva che Pitagora, in seguito, vive nella memoria ellenica come “scopritore scientifico, politico, educatore, ordinatore, religioso e operatore di miracoli”. Secondo E. Dodds, *The Greek Shamans and Puritanism, in The Greeks and the Irrational*, pp. 146, egli va collocato in un movimento religioso che proviene da entrambe le parti:

(1) dalla Skuthia (la terra degli Skythi, in Asia), attraverso l’Ellesponto, fino all’Anatolia. Forse anche dalla Tracia (p. 147: l’immagine di Orfeo corrisponde in gran parte a quella di Pitagora);

(2) da Creta (con le sue tradizioni minoiche). Questa corrente finisce nella Grande Grecia (Pitagora vi si reca) e in Sicilia (Empedocle).

L’anima, chiamata theos o daimon, per le sue doti - intellettuali, umane e psichiche - è centrale.

1/ Non coincide con il corpo.

2/ portatore del peccato e della colpa che richiede un’espiazione,

3/ Se necessario, in più di una vita terrena).

L’anima sanguigna, anche negli animali, va rispettata: da qui il vegetarianesimo. Questo è, sempre secondo Dodds, il nucleo di questa religione sciamanica, in cui l’anima - esperienza fuori dal corpo, dentro o fuori dal sogno notturno - è l’ultimo tassello.

Che, si veda W. Jaeger, *Paideia*, I, 325, i postumi della

1/ numericamente e

2/ in senso geometrico o relazionale

3/ armonia “irripetibile”,

in tutti gli aspetti della vita ellenica, a partire da Pitagora, è evidente a chi conosce le arti visive e costruttive, la poesia e l’eloquenza, l’etica e la religione dell’Ellade, sia in epoca classica che ellenistica. Senza Pitagora, l’Inferno non sarebbe l’Inferno.

-- 2b1. Parmenide di Elea (-540/...) e gli Eleati. -

Il fondatore originale dell’interpretazione ontologica. Attira ancora l’attenzione: J. Beaufret, *Le poème de Parménide*, Paris, 1955, fornisce un’introduzione e il testo (greco/francese, trad. Riniéri); Cl. Ramnoux, *Parménide et ses successeurs immédiats*, Paris, 1979 (sono trattati Zenone di Elea, Melisso di Samo, pp. 149 ss.). -

Partiamo dal seguente frammento dell’opera di Diels già citata (*H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und Deutsch*, 5): “To gar auto noein te kai einai” (trad.: perché l’(essere) stesso che pensa e l’essere sono lo stesso), così come ad esempio da (Diels, 4): “outo gar an gnoiès to ge mè eon (ou. Gar anuston) oute frasais” (per il non-essere Tu non puoi né conoscere (gnoiès) (è impraticabile) né pronunciare). Due cose: (i) pensare, rispettivamente conoscere, e parlare vanno insieme (D., 4); (2) anche “essere” e pensare, rispettivamente conoscere, vanno insieme. Così, ad esempio, (Diels, 8: 34/35): “Il pensiero (noein) e il fine del pensiero (noema) sono la stessa cosa; perché non è senza l’essere in cui si esprime che si trova il pensiero. Perché non c’è nulla e non c’è

non sarà nient'altro che l'essere, poiché Moira, il Fato (la Dea del Fato), l'ha vincolato ad essere indiviso e immobile". Moira" significa:

(i) parte, condividere (ad esempio per attribuzione: destino); - nel linguaggio religioso dei miti: il destino "personificato" e ipostatizzato (= situato in una sfera superiore); Dea del destino.

(ii) In seguito, questo "potere" che definisce il destino viene inteso come triplice: le Moiren sono quindi Klotho, Lachesis e Atrapos, tre sorelle di Zeus, l'Alfiere, e Themis (la dea dell'ordine stabilito e delle sue giuste leggi) o Nux (la notte).

Questa Dea controlla il corso della vita umana (inizio, episodi, fine) come un filo che viene filato. Questo aspetto mitico dell'interpretazione ontologica di Parmenide della creazione e del decadimento della natura è solo un dettaglio del fatto che, prendendo a modello il poema di Esiodo, egli concepisce il suo poema come un messaggio di verità ricevuto dal "daimon", la Dea, come un profeta. Cfr. W. Jaeger, *A la. naiss.*, 103. Esiodo dà alla parola "alètheia", veritas, verità, il preciso significato filosofico che si ritrova anche in Parmenide. -

Conclusione :

Se diamo al testo di Parmenide una struttura, essa equivale a questo:

(i) una teoria del pensiero (noesis, noema, ecc.) va di pari passo con una teoria del linguaggio (pronuncia, modo di dire);

(ii) una teoria dell'essere ("eone"), ma non senza una fisica, cioè la seconda parte del suo poema che riguarda il divenire e le fisis o cose-natura di vasta portata - e ai suoi occhi non-essere;

(iii) un'etica, che pone l'uomo di fronte a un bivio per quanto riguarda la coscienza (cfr. *Esiodo, Opere e giorni*, 286 e segg.: la via stretta dell'arete, la virtù, e la via larga della miseria), vale a dire. Un modo di cercare (ricerca, formazione; hodos dizèsios), quello della verità, e un altro modo di cercare, quello della falsa opinione (doxa), sì, dell'errore (che si aggrappa al nulla o alla confusione di essere e nulla).

-- Che Esiodo possa avergli fatto intraprendere questo percorso ontologico si evince dal proemio della *Teogonia di Esiodo: le Muse* (figlie di Zeus, il Padre di tutti, e di Mnèmosunè (la Memoria), prima tre, poi nove, che controllano ("governano") l'arte della poesia in tutte le sue forme) hanno affidato a Esiodo un incarico, ossia per tirare fuori: "ta t'eonta, ta t'essomena, pro t'eonta" (l'essere, l'essere futuro, l'essere passato, - tradotto letteralmente), - un'espressione che, nel suo linguaggio, cerca di esprimere il passato, il presente e il futuro dell'universo.

- La doppia fisica,

1/ Quella che riporta in modo veritiero l'unico, immutabile, eterno (che non conosce né creazione né decadenza), solido essere in modo noetico (conoscitivo),

2/ L'altro che i molti, mutevoli, emergenti e di vasta portata, inaffidabili ter

come lo sperimentiamo sensorialmente (con gli occhi, le orecchie, ecc.). -

Questa duplice fisica dell'essere e del cambiamento pone le basi per un problema serio, quello della creazione di un nuovo mondo.

1) la sfiducia nei dati sensoriali, da una parte, e

2) identificare l'“essere” con l'“essere eterno e immutabile”.

Una ispirerà i futuri relativisti e scettici, l'altra porterà l'ontologia all'immobilismo.

- L'espressione: “in sé”.

Appare per la prima volta in Parmenide e dominerà l'ontologia per molto tempo. Lo nota Silvio Senn, *An sich (Skizze zu einer Begriffsgeschichte)*, in *Philosophica Gandensia*, Nuova Serie, n. 10 (1972), pp. 80/96.

A pagina 81, l'autore afferma: “Infatti, già Parmenide definisce l'essere come: ‘lo stesso e nello stesso è permanente secondo se stesso’. “Kath' heauto’, secundum seipsum, secondo se stesso, cioè il proprio essere fedele a se stesso, come è per sua natura”.

Senn aggiunge: “In sé” significa, come concetto fondamentale della filosofia, il correlato noëmatico (cioè la controparte (dal lato del conoscente o noëma) della noësis o sapere) del sapere teoretico, cioè un sapere che, in linea di principio, afferma e considera la cosa da conoscere o la realtà come indipendente dal conoscente e dal sapere stesso.

In quanto tale, determina il concetto di essere, e nel concetto di essere così determinato si radicano le difficoltà fondamentali della metafisica che nasce dall'ideale di conoscenza teorica”. Cfr. *Diels Fr.* 8:29.

Cfr. W. Jaeger, *A la naiss.*, 96. Lì Parmenide, come Herakleitos ed Empedokles, testimonia la familiarità con le anime dell'Orfismo, il che dimostra che la religione misterica ha un'influenza sul pensiero.

-- Zenone di Elea (± -500),

Zenone, allievo di Parmenide, è il lontano antenato della dialettica sofistica (l'arte di ragionare) e dell'eristica megarica (l'arte di argomentare).

Come Parmenide, Zenone divide la fisica in verità e apparenza (essere e non essere).

Il divenire, lo sviluppo della fusionalità dei milesi è un'illusione. Ma, seguendo lo spirito logicamente rigoroso del suo maestro, Zenone elabora ragionamenti che dovrebbero dimostrare il carattere apparente del movimento (= creazione, decadenza e sviluppo intermedio).

Un esempio: Teorema: Achilleus, il più veloce, non raggiungerà mai la tartaruga, l'animale più lento, una volta che questa ha un certo vantaggio. -

Prova: affinché il più lento dei due venga superato dal più veloce, la differenza di distanza tra i due deve essere superata. -

Ebbene, ogni volta che Achilleo diminuisce la distanza, la tartaruga aumenta la stessa distanza.

qualcosa che deve essere nuovamente ridotto da Achilleo, mentre la tartaruga annulla nuovamente questa riduzione. -

Conseguenza: questo processo di “riduzione/moltiplicazione” continua all’infinito, cosicché il vantaggio della tartaruga si riduce ma non diventa mai zero. Achilleo si avvicina alla tartaruga, ma non la raggiunge.

Già *Aristotele*, *Phys.* 6,9 (cfr. *Cl. Ramnoux*, *Parménide*, 162/165), critica il paralogismo di Zenone. - Zenone, involontariamente, come confutazione alle confutazioni di Parmenide, fondò il successivo calcolo infinitesimale (con il suo concetto di limite - qui una distanza o un intervallo che diminuisce ma non diventa mai zero).

Ma, in realtà, Zenone confonde due tipi di movimento come divisione della distanza: la divisione in parti uguali (due metà, due quattro, ecc.) e la divisione in parti proporzionali (due parti; ciascuna, a sua volta, in due parti (metà, ad esempio), ecc. -

Inoltre: “Finché la tartaruga è avanti”, non viene superata; ma verrà superata, se si ammette che la distanza da percorrere è una distanza finita”. Così *Aristotele*, *Phys.* 6:9.

-- Dieto i ragionamenti di Zenone (ce ne sono altri: tutti sono contro la moltitudine e contro il movimento) c’è una prova per assurdo:

- (i) se le cose sono molte o in movimento,
- (ii) allora implicano inferenze contraddittorie (incongruenza)
- (iii) che dimostra che la preposizione (“se”) è insostenibile.

-- *Cl. Ramnoux*, o.c., 166, mette il dito sulla ferita:

1) ragionando ontologicamente con Parmenide, si è poi separato il fisico dall’ontologia (che considera l’essere di un pagano cattolico, in quanto tale, secondo se stesso).

2) Con la costruzione di prove per assurdo con Zenone, il pensiero fisico e ontologico è stato separato dal pensiero formale-matematico. -

Fisica, ontologia e matematica erano ancora intrecciate, per quei pensatori alle prime armi; da qui la loro confusione. Ma iniziarono a sezionare e distinguere il fisico, l’ontologico e il matematico, tre acquisizioni molto importanti della mente occidentale.

-- **2b2. Herakleitos di Efeso (-535/-465) e il mobilismo.** -

Qui la teoria della conoscenza non è più centrata su noein e noëois, sul pensiero, sul pensiero-contenuto, sulla rappresentazione dell’essere nel suo “essere”, come in Parmenide, ma questo stesso pensiero è ora chiamato “fronein” (fronèsis), almeno di preferenza. Come sottolinea *W. Jaeger*, *A la naiss.* 123, si tratta di un pensiero corretto, basato su una percezione della realtà - che è anche noesis - ma consapevolmente orientato al comportamento pratico dell’uomo. Tra le altre cose, la froneina è la moderazione dell’arroganza, dell’autocompiacimento.

“La riflessione (to fronein) è la più grande virtù (aretè). E la saggezza è dire cose vere (alèthea) e procedere (poiein) secondo natura (kata fusin), ascoltando”. (*Diels*, p. 112).

La “fusus”, la natura, è duplice.

Per i pitagorici, la natura era duplice (sia ilica (materiale) che matematica);

Per gli Eleati la natura era duplice (apparenza ed essere: fisico e ontologico);

Anche per Herakleitos è duplice: “Fusus krupthēni filei” (La natura ama nascondersi). Conseguenza: “Gli occhi sono cattivi testimoni per gli uomini; così come le orecchie per coloro che hanno anime barbare”. (*Diels*, p. 107).

In altre parole, Herakleitos vede la natura con gli occhi della technè hermēneutikè, l’arte dell’interpretazione, degli oracoli e dei lettori di miracoli (cfr. *P. Ricoeur, Le conflit des interprétations, Essais d’herméneutique*, Paris, 1969), dove si allude alle lontane origini religiose dell’ermeneutica, ma non nel senso ampio della peri hermeneias di Aristotele, l’interpretazione (che riguarda ogni giudizio)).

E, infatti: “La Sibilla, che con trasporto (mainomenoi stomati) boccheggia cose libere e non profumate, raggiunge con la sua voce attraverso mille anni il ringraziamento al dio” (*Diels*, p. 92). La Sibilla o indovina di Delfoi (Delfi) è, per Herakleitos, un segno: “Il sovrano, il cui oracolo (discorso divino) è a Delfoi, non parla (chiaramente), né si nasconde (chiaramente), ma dà un segno (sēmainei)”. (*Diels*, p. 93).

Il linguaggio degli oracoli veggenti, come l’intera fusis, non è né chiaro né nascosto, ma è una via di mezzo: i segni (le parole) espongono, ma in senso ambiguo, cosicché chi li interpreta ha, per il momento, più di un’interpretazione; finché la fine non porta una conclusione. In altre parole, c’è

(i) un primo piano evidente della fusi,

(ii) Ma, dietro di essa, si nasconde uno sfondo che può essere scoperto solo dalla riflessione. Riflessione nella decifrazione di un codice, il codice della natura. Chiariamo questo punto.

Il primo piano. -

1) Ciò che colpisce è: “La battaglia (polemos) è il padre di tutti, il principe (basileus) di tutti. E fece apparire (edeixe) alcuni come dei, gli altri come uomini, - alcuni come schiavi, gli altri come liberi”. (*Diels*, p. 53). Tuttavia, questa interpretazione polemica della natura, non presuppone semplicemente delle contraddizioni: “Non capiscono che ciò che differisce (diapheroms), corrisponde a se stesso (homologues): (palintropos harmoniè) un’armonia rivolta in direzioni opposte, come quella dell’arco e della lira”. (*Diels*, p. 51). L’impressione polemica (polemone) nasconde l’armonia, nella sua contraddizione delle cose.

2) Colpisce anche il carattere metamorfico della molteplicità e del cambiamento: “Dio è giorno/notte, inverno/estate, guerra/pace, abbondanza/fame. (...) Egli cambia come il fuoco, che, quando

è mescolato con l'incenso, viene dato un nome in base alle caratteristiche sensoriali di ciascuno (dell'incenso o degli incensi mescolati)". (*Diels*, p. 67).

Eppure questa interpretazione metamorfica (il cambiamento di forma) non è priva di moltitudine: "Esiodo è il maestro dei più: essi sono convinti che egli conoscesse i più, - uno che non conosceva il giorno e la notte; perché è uno (*esti gar loro*)" (*Diels*, p. 57).

In altre parole, che gli opposti, giorno e notte, siano una cosa sola, Esiodo nella sua *teogonia* non lo sapeva. Questa unità degli opposti - che forse è proprio il motivo per cui possono fondersi l'uno nell'altro (metamorfismo) - è sottolineata da *Cl. Ramanoux*, *Héraclite (L'homme entre les choses et les mots)*, Paris, 1968, pp. 1/29 (Introduzione), come leitmotiv: "(...) un sintagma caratteristico, cioè: 'uno' pronunciato come caratteristica comune di due opposti".

Ramanoux dice la verità quando distingue i due vocabolari:

1/ quello del cosmo arcaico e della teogonia ('giorno' e 'notte', di cui parla Esiodo nella sua *Teogonia*: la prima serie di divinità sono Gaia (Terra), Eros (dio amante) e Ta Tartara (gli inferi); dai Tartara nascono Erebus (Tenebre), Nux (Notte) e Aithér (Luce del giorno), esseri caotici), e

2/ quello della nuova fisica milanese.

Diels, p. 32 evidenzia nuovamente questa tendenza in modo diverso: "Uno, l'unico saggio, non vuole essere chiamato con il nome di Zeus". Oppure p. 48: "Il nome dell'arco è vita, la sua opera morte". "Come dobbiamo intendere questa dottrina dell'unità polemico-metamorfica?"

Il contesto. - È come se due temi dessero una risposta: il fuoco e il logos. *P. 30*: "Questo ordine del mondo (cosmo), uguale per tutti gli esseri, non è stato fatto da nessuno tra gli dei né tra gli uomini, ma è sempre stato, è e sarà un fuoco vivo eterno, che si accende a misura e si spegne a misura".

Quel fuoco - che appare a Parmenide (nella sua descrizione delle apparenze), come una coppia di contrappesi luce/notte, (cfr. *W. Jaeger, A la naiss.*, 113) - subisce dei cambiamenti (tropai): "i cambiamenti del fuoco sono prima mare (*thalassa*); metà del mare è terra, metà fuoco bagliore (*Diels*, fr. 31)". "Scambio di fuoco contro tutti gli esseri e (scambio) di tutti gli esseri contro il fuoco, così come di oro contro i beni e di beni contro l'oro" (*Fr. 90*)

In altre parole, il fuoco è "uno" e può essere scambiato con "tutto" e viceversa. In altre parole, il fuoco è "uno" e può essere scambiato con "tutto" e viceversa. "Per questa legge mondiale che esiste sempre, la gente non capisce, né prima di sentirla, né appena la sente. Tutto avviene secondo la legge del mondo". (*Diels*, p. 1). "Sebbene la legge mondiale sia la proprietà comune, la maggior parte delle persone vive come se fosse una contemplazione autonoma di essa.

onorato". (*Fr. 1*). L'espressione "il più" - che richiama "das Man" di M. Heidegger - compare anche nel *fr. 29*: "I migliori (hoi aristoi) preferiscono una cosa a tutte, la fama eterna alle cose mortali. La maggior parte, tuttavia, (hoi polloi) giace lì, ingrassata come bestiame". C'è un certo - da non fraintendere - elitarismo o aristocrazia spirituale negli aforismi di Herakleitos, - che non si deve abbattere con l'egualitarismo della nuova sinistra di oggi; al contrario.

Le etichette che Herakleitos sostiene sono quelle che non offuscano il logos, la legge (la maturità) del mondo, in linea di principio proprietà di tutti, con l'"idia fronèsis", la "riflessione" idiosincratica, - chi:

1/ attraverso il primo piano ingannevolmente polemico-metamorfico,

2/ L'unico logos che, attraverso il fuoco, (l'energia invisibile o sostanza animica che emana dal logos) "guida" tutte le cose e tutti i cambiamenti (principio di guida: "(...) il fuoco si trasforma in acqua attraverso l'aria grazie al logos o dio che governa l'universo" (*p. 31*)), come sfondo.

-- J. Rehmke / F. Schneider, *Geschichte der Philosophie*, Wiesbaden, 1959, parlando di Herakleitos, usa due parole chiave, hylozoism e pantheism. -

Ilozoismo

Ilozoismo (hule = sostanza; zoè = vita) significa, secondo A. Lalande, *Vocabulaire*, Paris, 1968, 426, quella visione filosofica che sostiene che ogni sostanza vive, sia in sé (di sé) sia in quanto partecipa alla vita, ad esempio, di un'anima del mondo o simili. - Rehmke sostiene che la sostanza primordiale "fuoco", per condensazione (hodos kato, la via del basso) o per diluizione (hodos ano, la via dell'alto) diventa acqua, terra, o viceversa la terra diventa acqua e quindi diventa fuoco. Il fuoco è potenza, potenza viva, nel senso dinamico di ciò che si muove da solo (il contrario di lento o inerte, cioè di ciò che si muove dall'esterno): in questo senso Herakleitos è milesiano, come Anassimandros o Anassimene, che erano anche hylozoites. -

Il panteismo

Per panteismo si intende il fatto che si presuppone una divinità, ma un'unica divinità che in qualche modo costituisce un'unica realtà con l'universo.

"Secondo Rehmke, la visione del mondo eraclitea è stata chiamata anche 'panteismo', perché in ogni cosa guarda a colui che è allo stesso tempo fuoco e logos ('Geist', dice)".

Se Herakleitos fosse un panteista non è chiaro dai frammenti (il pensiero teologico era appena agli inizi).

Il fatto è che gli Stoici adottarono sia lo Ilozoismo che il Logos, - che Filone l'Ebreo cercò di interpretarli biblicamente, e che Giovanni l'Evangelista chiamò Gesù come sapienza eterna dal Padre anche Logos (purtroppo tradotto con "parola"), cioè sapienza divina, "Aya Sofia".

Nel *p. 80* Herakleitos dice: Si deve sapere che la lotta (polemon) è il comune (cioè come logos) e che la giustizia (dikè) è la lotta.

(eris) è e che tutte le cose vengono in essere (ginomena) in base alla volontà e alla necessità”.

Qui si direbbe che la lotta (polemos, eris, - necessità) è essa stessa logos, legge (maturità) del mondo, e quindi anche “genesi” (cfr. ginomena) di tutto l’essere, - così profonda è la “lotta” nella genesi delle cose.

Insomma, “logos”, come “eris”, ecc. sembrano ancora termini fortemente arcaici, - ipostasi, elevate a principi divini (più o meno personali). -

Cosa rappresentano questi contenuti di pensiero in questo caso? *E. Beth, Nature Philosophy, Gorinchem, 1948, p. 35* e segg. parla di “cosmologia sociomorfa”, cioè di una discussione (logie) del cosmo come realtà che assume la forma (morph) di una comunità umana (socio) o, forse meglio, di una polis (polio-morph).

“La società cosmica è governata da una legge divina, da cui le leggi umane traggono la loro forza giuridica. Eraclito si esprimeva così: “Tutte le leggi umane si nutrono dell’unica legge divina”. (*Fr. 114*) -

Questa legge divina ora comprende:

(i) una regola per il normale corso delle cose;

(ii) una norma che, per ogni deviazione dal normale corso delle cose, stabilisce una compensazione.

Questa legge di compensazione (...) garantisce l’armonia cosmica”. Per *W. Jaeger, Paideia, 1:12*, questa è una base per la pedagogia come evento consapevole. -

Il logos non rappresenta solo uno xunon, qualcosa di comune nel senso della legge mondiale su cui si basano tutte le leggi umane, ma qualcosa di spirituale:

“I confini dell’anima (psuchè) non potrebbero essere tracciati nemmeno se sicamminasse per ogni strada: ha un logos così profondo”. (*Fr. 45*).

“Un logos che si moltiplica è una proprietà dell’anima”. (*Fr. 115*).

Gli Orfici avevano incorporato nella fisica milesiana una dottrina dell’anima (cioè l’anima “divina”, simile a quella di un dio, che, in mezzo alla creazione e alla decadenza, continua a esistere e a reincarnarsi). Herakleitos inserisce l’anima nell’apeiron, l’unico onnicomprensivo, e nel suo ordine cosmico (logos): l’anima acquisisce così un significato cosmico onnicomprensivo e trasforma la fisica in una scienza umana con un taglio educativo (si pensi al suo elitarismo). - Loghi

(1) è, ovviamente: (i) più di un termine; (ii) l’unità di termini o elementi mostra unità (somiglianza, coerenza, direzione); (iii) questa unità in una moltitudine può essere espressa in parole o numeri (strutture). Questo è il concetto di logos.

2) Ma con Herakleitos, il logos acquista una portata cosmica che è allo stesso tempo umana (sociomorfica, spirituale), e non priva di una sfumatura divina. Nascono così la cosmologia, l’antropologia e la teologia, ancora intrecciate eppure già presenti.

Ciò che *W. Jaeger, Paideia, I, 247*, nota giustamente come operazione di Herakleitos.

-- Osservazione conclusiva. -

Il racconto di Herakleitos è stato piuttosto lungo. Il motivo è la sua antichità, ma ancor più i suoi postumi moderni. P. Foulqu  , *La dialectique*, Paris, 1949, p. 6, divide la dialettica in due tipi:

(i) la cosiddetta dialettica antica, cio   l'arte del ragionamento (se non identica alla logica, almeno simile ad essa; basata sul principio di contraddizione ("Lo stesso non pu   essere e non essere allo stesso tempo"))).

(ii) la cosiddetta nuova dialettica, cio   l'ontologia o teoria della realt   che costruisce la "lotta" (nel linguaggio moderno chiamata "contraddizione") sia nelle cose che nel pensiero stesso. Hegel (1770/1831), Marx (1817/1883) ed Engels (1820/1895), ma in senso storico-materialistico, hanno fondato questa nuova dialettica. Tra i precursori di questa teoria della realt   e del pensiero c'   Herakleitos, il pi   antico. -

Ci riferiamo a P. Ricocur, *Finitude et culpabilit  , II (La symbolique du mal)*, Paris, 1960, pp. 167/198 (Il dramma della creazione e l'interpretazione "rituale" del mondo): "   proprio per questo che la teogonia    'epica': il nemico originario viene finalmente conquistato attraverso la guerra e l'uccisione". (o.c. , 170) La visione della vita e del mondo di Herakleitos mostra tratti omerici ed esiodici (la lotta dei Titani).

- Il concetto di fuoco. -

P. Krafft, *Gesch. der Naturwissenschaft, I (Die Begründung einer Wissenschaft von der Natur durch die Griechen*, Freiburg, 1971, s; 342, dice, parlando della scienza matematica della natura con Platone, che, nel linguaggio di Patone, "terra" denota il solido e il duro, "acqua" il liquido, "aria" il gassoso e "fuoco" il luminoso-volatile.

I tre Milesi (Talete, Anassirnandros, Anassimino), i tre grandi pensatori (Puthagoras, Parmenide, Herakleitos) usavano questi nomi di "elementi" (gli "stati aggregati" suonerebbero moderni, ma all'epoca erano ancora fluidi e toccanti).

Si ha l'impressione che dovremmo mettere tra parentesi la nostra moderna scienza fisico-chimica, se non vogliamo commettere un ingenuo errore di interpretazione e fraintendere quei Voorsokratieker.

- Veniamo al punto: il "fuoco"    inteso da Herakleitos come intermediario tra il "dio", "Zeus", "logos", da un lato, e il primo piano visibile e tangibile, dall'altro.   , per cos   dire, la materia e l'energia primordiale trasformabile da cui tutto ha origine e in cui tutto perisce (tipicamente milesiano). Sembra essere strettamente connesso con il logos (che viene chiamato "dio", s  , "Zeus", se necessario). - Misterioso per la nostra mentalit   moderna!

Ma ascoltate la seguente preghiera della liturgia bizantina (settima domenica dopo Pasqua, *Stichera Idiomela al Sal 148*): "Lo Spirito Santo    luce e vita e fonte spirituale viva: Spirito di sapienza, Spirito di intuizione; Spirito buono, giusto, spirituale, che guida, che pulisce le colpe". Dio e la divinizzazione

Il fuoco è colui che emerge dal fuoco. Parla, opera e distribuisce i carismi (doni di grazia). Attraverso di lui tutti i profeti e gli apostoli di Dio, insieme ai testimoni del sangue, furono adornati con corone. Un nuovo messaggio, un nuovo spettacolo: un fuoco che si diffonde per distribuire i carismi”. E questo per quanto riguarda il terzo sticheron.

Il secondo dice, tra l'altro: “La vita è lui (= lo Spirito Santo) e la vita la crea lui”. Egli è luce e trasmettitore di luce. Egli stesso è il buono (= solido) e la fonte della “bontà”.

Si vede: secoli dopo Herakleios

1/ Il poeta della liturgia bizantina parla un linguaggio che collega strettamente, anzi identifica, vita, luce, “bontà”, fuoco e “divinità”.

2/ Inoltre, il fuoco (luce, vita, bontà, divinità) è la fonte dei carismata, i doni psichici. In altre parole, la Pentecoste è descritta nel linguaggio dei presocratici, almeno secondo la sua struttura di base: tra la Santa Trinità e la creazione, il fuoco (pentecostale) funge da termine intermedio, così come, con Herakleitos, il fuoco fungeva da termine intermedio tra il logos (dio, Zeus) e i fenomeni che nascono e muoiono (la cosiddetta fisis).

-- Nota:

Come bilan, si può notare, tra l'altro, che

- 1) gli Antichi Pitagorici l'aritmetica, la geometria, la musica, l'astronomia,
- 2) Gli Eleati l'ontologia e il ragionamento matematico,
- 3) Gli eracliani introdussero la triade cosmologia (fisica), antropologia e teologia. Si tratta di materie scientifiche o filosofiche, che sono state integrate nel nostro sistema educativo occidentale. Che distanza dalle religioni arcaiche! Eppure: quale continuità.

A proposito, la differenza tra la matematica dei Pitagorici e quella degli Eleati (Zenone fondava il ragionamento, senza tenere minimamente conto della fusi visibile e tangibile, cosa che i Pitagorici, almeno per nascita, non facevano così facilmente).

Si veda a questo proposito F. Krafft, *Gesch. d. Nat., I, Die Ber.*, S. 295/356, che giustamente apre gli occhi sul ruolo che Parmenide, tramite Zenone, ha avuto nella creazione di una matematica puramente deduttiva e assiomatica, in cui la formulazione pensante di Elea potesse ragionare puramente, senza correttivi empirici.

I pitagorici, tuttavia, pare abbiano elaborato questa assiomatizzazione eleatica. Krafft, o.c., 318, cita Ippocrate di Cios (-470/-400), il primo a pubblicare una *Stoicheia geometrias, Elementa geometriae, Elementi di geometria*.

Inoltre, al tempo di Platone, Leon e Theudios di Magnesia, strettamente associati all'Accademia di Platone, migliorarono e ampliarono la *Stoicheia* di Ippocrate. Naturalmente lo stesso Platone. Poi viene Eukleides di Alessandria (+/- -300), famoso per i suoi *Stoicheia (Elementa)* di geometria, da cui si possono ancora, in qualche misura, distillare le parti più antiche.

B3/ I naturalisti meccanicisti.

Prima di tutto, delineiamo con attenzione il concetto di meccani(ci)smo.

1/ Mèchanè (Gr.), machina (Lt.), macchina, si riferisce a qualsiasi insieme di elementi così interconnessi (struttura collettiva) e funzionanti in modo tale (struttura cinetica) da far emergere un determinato risultato (ad esempio artiglieria da campo, barca, carro, ecc.).

2/ I termini “meccanico”, “meccanismo”, indicano una macchina che si limita a compiere un movimento senza alcuna “forza” o “scopo”, cioè senza presupporre dinamismo o teleologia.

Il dinamismo e il finalismo (teleologia) si oppongono quindi al meccanicismo (che a volte viene chiamato per brevità “meccanicismo”, cosa da evitare per non creare confusione concettuale): il meccanicismo è qualsiasi concezione basata puramente sul moto meccanico, senza alcun riferimento ad esso:

- 1) scopo o
- 2) forza che agisce dall'interno, aiuta a spiegare la molteplicità e il movimento. -

Così i Milesi più antichi - Talete, Anassimandro, Anassimino - sono hylozoisti (hulè animata, materia, sostanza, presupposto) e quindi dinamici: la molteplicità e il cambiamento scaturiscono da qualcosa di più del semplice “movimento” meccanico.

Così Herakleitos, in particolare, è un dinamista: il logos, attraverso il fuoco, è il principio operativo che governa il conflitto e il rovesciamento (polemos: uno contro l'altro; amoibè: uno che si trasforma nell'altro (metamorfico)). -

I dinamici o finalisti (teleologi) presuppongono che il movimento (cambiamento: creazione e decadimento delle cose dal principio primario e ritorno ad esso) 1) avvenga dall'interno e 2) presupponga distinzioni qualitative (molteplicità).

-- La meccanica: il movimento è esterno.

1) Empedocle, Anassagora; 2) certamente gli atomisti Leukippos e Demokritos (che hanno implementato radicalmente il meccanicismo) - essi spiegano ogni movimento (cambiamento: sorgere, scomparire nella fusi) come puramente esterno; la hulè, materia, sostanza, lo è, ovviamente. cioè di per sé (nel suo essere), inerte o lento e si muove solo per una “forza” esterna (non per una forza interna concepita dinamicamente); in questo momento ogni distinzione qualitativa è superflua, almeno in linea di principio. Per,

1) Empedocle e Anassagora sono solo meccanicisti moderati: presuppongono, oltre alla meccanica, “elementi” qualitativamente distinti.

2) Leukippos e Demokritos, invece, radicalizzano il meccanicismo: una moltitudine illimitata di atomi “atomi” puramente quantitativi, costituiscono il principio della fusi, senza distinzione qualitativa.

Principio parmenideo. -

Come chiarisce F. Krafft, *Gesch. d. Nat.*, I, S. 235 e segg. si intende

1) la meccanica, come

2/ i matematici della stessa epoca, ma, se si conosce bene ciò che Parmenide e Zenone di Elea dicono precisamente della fusi, che chiamano noetico-ontico

(cioè, basandosi sulla pura mente pensante, e denotando come mero “essere” (non nulla), in modo tale che l’essere sia puro contenuto pensante e il contenuto pensante sia puro essere; cfr. simile simili cognoscitur, lo stesso è conosciuto dallo stesso).

Ciò significa che per gli Eleati la natura, nel suo carattere noetico e ontico, è invisibile o, almeno, nascosta.

Questo non significa immateriale o spaziale: la filosofia dell’epoca non era pronta per questa distinzione; mescolava materiale (spaziale) e immateriale (spaziale).

L’essere di Parmenide è quindi allo stesso tempo nascosto (ai sensi) e materiale-spaziale. Ancora di più: l’essere concettuale è, nella sua spazialità, uniforme (omogeneo): “riempie” la realtà ovunque e sempre esattamente nello stesso modo.

Esiste quindi un solo essere (unico, perché onnicomprensivo, - numerico, uniforme, perché presente ovunque in modo identico, - qualitativo) concepibile e articolato. È anche vicino, contiguo e quindi nel terzo senso “uno” - è “a.tomon”, incommensurabile (indivisibile).

Questa triplice “unità” dell’essere (pensabilità e dicibilità) è così radicalmente sostenuta che la molteplicità manifesta, la molteplicità e la divisibilità, che la fusis esibisce e che i Milesi e soprattutto Herakleitos sottolineano, per Parmenide e Zenone non sono che apparenze, non-essere, -- quindi vuoto invece di pienezza.

Inoltre, in un quarto senso, l’essere è “uno”: gli esseri individuali (esseri singolari) sono anche vuoto e apparenza, perché il loro isolamento è in conflitto con l’indivisibilità e l’uniformità dell’essere pensabile e dicibile.

Gli esseri individuali sono quindi impensabili e indicibili. Se tuttavia si pensa ad essi e se ne parla, lo si fa in modo assurdo, contraddittorio e contraddittorio (si pensi alle prove dell’assurdo di Zenone. -

Lo scontro tra la molteplicità milesiana-eracleitea (sincronica: molteplicità; diacronica: cambiamento, creazione e decadenza) e l’unità eleatica (sincronica: unità, uniformità, indivisibilità; diacronica: immutabilità, eternità) viene risolto dai matematici e dai meccanici in un modo tipico che ora tratteremo.

B3a. La soluzione matematica.

- Gli Stoicheia (Elementi) di Euclide di Alessandria ($\pm$ 300) contengono tredici libri (1/ piani rettilinei; 2/ algebra geometrica (equazioni algebriche); 3-4/ teoria dei cerchi; 6/ teoria delle proporzioni (proportio); 7-9/ aritmetica; 10/ quantità irrazionali; 11-13/ corpi).

Innanzitutto, le disposizioni essenziali per il Libro 7-9 (Matematica dei numeri):

-- L’unità è quella secondo la quale ciascuno degli esseri è chiamato”;

-- Il numero, invece, è la collezione che consiste di unità” (monas - unità; plèthos = collezione; arithmos = numero).

“Il matematico alessandrino Teone di Smurna - un platonista (-115/-40) - dichiara (...): se l'unità viene divisa nel regno delle cose visibili, allora, come corpo, viene diminuita e scomposta in parti più piccole di quel corpo stesso, ma, come numero, viene ingrandita, perché dove c'è l'uno, molte cose prendono il suo posto”. (*F. Kraft, Gesch. d. Nat., I, 320*).

In altre parole, l'unità non è un numero. Solo “più di uno” (due, tre, ecc.) sono “arithmoi” o numeri, cioè collezioni (“plèthos”) di unità (“monadi”).

Ciò implica che nella matematica greca delle origini, sotto la pressione eleatica, non esistono numeri frazionari, ma rapporti all'interno di insiemi (“numeri”); ad esempio, $2/3$ non è una divisione unitaria, ma un rapporto all'interno dell'insieme (“numero”) tre (teoria delle proporzioni). Non si “divide” l'unità (= Eleatico: l'essere unico è indivisibilmente uno); ma si determina, nonostante ciò, il numero (più di uno, insiemi come molteplicità di unità: il che pecca contro l'ontologia elatica, ma solo determinando (come inizio di ragionamento) il “numero”).

Così l'aritmetica è solo una mera entità di ragionamento in sé, senza una diretta pretesa di realtà (basata su un'incongruenza (si pensi a Zenone)), cioè presupponendo una molteplicità di unità (o ‘arithmos’) come mera definizione concordata per rendere possibili le osservazioni in natura o nell'arte (ciò che l'uomo fa). (o.c., 322/323). Così l'aritmetica fu “salvata”!

B3b. La soluzione meccanicistica. -

La situazione di conflitto, tra l'ontologia unitaria eleatica e la fisica della molteplicità non eleatica (milesiana, in particolare eraclitea), viene risolta dai meccanicisti affermando

1/ Che l'unità della materia è indivisibile e

2/ Che la molteplicità, in natura e nell'arte (moderazione), consiste in unità indivisibili. Sorgere e tramontare possono essere spiegati in questo modo, ma con una rinuncia alla “durezza” originaria delle proposizioni di Parmenide. L'unità di Parmenide viene reinterpretata come uniformità simultanea (sameness) delle unità (intese come costituenti) della natura come materia (o.c., 241).

b1. La meccanica moderata.

Empedocle di Akragas (Agrigentum, Sicilia: -485/-425) -

Lo “sciamanesimo puritano” (cfr. supra, p. 21), come lo chiama E. Dodds, - “ctonismo” sarebbe un nome almeno altrettanto valido, - è lo spirito da cui proviene Empedocle, proprio come Pitagora: oratore itinerante, rapsodo (cantore di poesie), guaritore, conciliatore, mago, arrivò dalla Sicilia alla Grande Grecia e persino all'Ellade (Peloponneso). In questo senso, egli è caratteristico della rinascita religiosa del VI secolo.

che, secondo J. Pollard, *Seers, Shrines and Sirens (The Greek Religious Revolution in the Sixth Century B.C.)*, London, 1965, p.15, consiste in tre correnti:

(i) veggenti ispirati da dei e dee, tra cui sciamani, Sibille, Pitia, bakchanten (celebratori di Dionusos), Orfani;

(ii) cerimonie di stato, compresi i Misteri Eleusini e i misteri eroici o eroici, visibili nei templi e nei santuari;

(iii) l'attenzione (e la rappresentazione) di mostri come sfingi e sirene nell'arte, W. Jaeger, *A la naissance*, 141 sottolinea che l'eredità di Empedocle è doppia - come per Pitagora e la sua scuola -.

1/ 'Sulla natura', un poema milesiano sui fusi, e,

2/ katharmoi (purificazione), un poema orfico (dottrina dell'anima con preesistenza e trasferimento dell'anima; vegetarianesimo).

Esiodo e Parmenide sono modelli. La sua soluzione è: poiché Elea ha ragione (sotto il sorgere e il trapassare c'è l'essere immutabile e uno), non ci può essere un cambiamento completo (sorgere e trapassare), ma solo una mescolanza e una separazione di "stoicheia", elementa, elementi, che, di per sé, sono immutabili. Così anche Herakleitos ha ragione.

L'unico "apeiron" - ovvero aria (anima) - di Anassimandro e Anassimene è suddiviso in particelle ed elementi e loro miscele: l'universo è una pienezza (pienezza, non-empatia) in cui affondano quattro rizomata, radice, radice, ovvero fuoco, aria, acqua e terra. Molti occultisti attuali usano ancora questo quadrilatero!

Queste si mescolano e si separano sotto l'influsso di due ipostasi mitiche (vedi sopra: le nuove teo-, kosmo e antropogonie (pp. 12/13)), cioè la filia, rispettivamente l'eros (cioè l'amicizia, l'amore, soprattutto a livello mitico-tenico) e il neikos (cioè la lotta, il litigio, sullo stesso piano), che, alternativamente secondo il loro periodo di dominio, ora uniscono (mescolano), ora dissolvono (dividono, separano) le piccole particelle di polvere che sono le nostre. lotta, litigare, sullo stesso piano), ognuno dei quali, alternativamente a seconda del periodo di dominio, ora unisce (mescola), poi di nuovo dissolve (divide, separa) le piccole particelle di materia che il nostro occhio non vede ma che costituiscono i quattro rizomi o radici del suo essere (e che, di per sé, sono unità definitive e indivisibili).

I quattro tipi qualitativamente distinti di particelle o "elementi" provengono da Esiodo, dove si parla di "panton pègai" (le fonti di tutto l'essere): "Ci sono le fonti e i confini (di tutto l'essere in successione), - della terra nera e del tartaro nebbioso, del mare irrequieto e ondeggiante e del cielo stellato". (*Teogonia* 736/738). Cfr. P. Krafft, *Gesch. d. Rat.* I, 251).

Di sfuggita, Empedocle spiega anche che l'anima nasce da una miscela delle sue radici e delle loro particelle indivisibili.

-- Anassagora di Klazomena

Anassagora è uno ionico (-500/-428) - è il primo studioso dell'universo di fama mondiale: lo scopo della vita, secondo lui, era "contemplare i cieli e l'ordine dell'universo".

Un aneddoto lo fa addirittura diventare il primo “cosmo.politès”, il primo “cittadino cosmopolita” (da non confondere con quello che oggi chiamiamo cosmopolita o cittadino del mondo, nel senso di “a casa in tutti i Paesi”): Lassù c’è la mia patria” (si dice che abbia detto, quando gli fu rimproverato di non aver adempiuto ai suoi doveri civici). -

Anassagora è il primo pensatore nominato a visitare Atene, dove Pericle era a capo di una fiorente democrazia. Vi giunsero anche Protagora, il sofista, Erodoto, il padre della geografia e dell’etnologia. Anche Demokritos, l’atomista.

Anassagora divenne amico delle menti “illuminate” (nel senso di razionali-intellettuali) (tra cui Temistocle, Pericle, Euripide), e questo in un’Atene ancora prevalentemente tradizionale - religiosa.

Gli aristocratici antidemocratici e tradizionalmente religiosi, in contatto con Sparta, cospirarono contro Pericle e la sua cerchia “illuminata”. Anassagora fu quindi processato. Ma si recò a Lampsakos (sul Bosforo, tra il Mar Nero e il Mediterraneo), dove fondò una scuola e morì molto onorato.

-- Espulsione. -

I meccanici sono anche chiamati “i giovani filosofi ionici”. Infatti, W. Jaeger, *A la naiss.*, 168ss, osserva che Anassagora pensa in modo milesiano, cioè partendo dai fenomeni visibili e tangibili del divenire e del trapassare, pensando attraverso l’“archè”, il principio primo.

Tuttavia, con una notevole differenza: Anassagora dedica i suoi sforzi all’osservazione di fenomeni privati, invero singolari e rari, invece di indagare “la fusis nella sua interezza in una sola volta” (Paideia, I, 460).

F. Krafft, *Gesch. d. Nat.*, I, 269, fa un esempio: “La lenta materia terrestre non può trasformarsi in agile materia stellare; entrambe non possono essere forme qualitativamente diverse di una stessa sostanza originaria, ma devono consistere della stessa sostanza immutabile e in modo permanente.

Anassagora cita come prova la meteora che si schiantò su Aigospotamoi, nell’Ellesponto, nell’anno -468, e che fu venerata come un feticcio di origine divina.

Era, diceva Anassagora, un ritorno alla terra, un grumo di terra che, una volta staccatosi dalla vertebra dell’aither, era finito in una regione relativamente tranquilla dell’aither, dove il suo rovesciamento non poteva impedirgli di cadere”.

Sulla base della stessa singolare osservazione Anassagora decise che il sole era una pietra ardente. W. Jaeger, *A la naiss.*, 168, chiama questo metodo (di trarre conclusioni generali-fisiche sulla base di osservazioni private o singolari) empirismo ionico.

Qui la medicina è stata un pioniere: Alkmeon di Kroton (+/- -500), allievo di Pitagora, medico e scienziato di influenza eraclitea, parlava già di “miscela” e “separazione” sulla base dell’esperienza medica in materia di dieta e alimentazione (o.c., 169).

In effetti, -- cfr. sopra, p. 34 -- già Empedocle, guaritore, anzi medico, parlava di mescolanza (krasis, mixis) e separazione delle particelle dei quattro tipi di materia. Ma con Anassagora questo è più puramente metodico (non orfico-mitico come con Empedocle) “Opsis ton a.dèlon ta fainomena” (Vedere le cose invisibili (è nei) fenomeni, - letteralmente: le cose che si mostrano).

Questo principio metodico anassagoreo - applicato ma non formulato prima di lui - fu adottato dall’atomista Demokritos. E’ Milesiano! -

L’omoiomereia. -

Homoiomereia (sing.) significa somiglianza delle parti di un tutto. Anassagora usa gli “omoioimeri”, formati da parti uguali o simili (analoghe).

Il termine di Aristotele per indicare la concezione della materia di Anassagora è “homoiomereiai” (plurale). - Come Empedocle, Anassagora, invece dell’unico essere di Parmenide, ipotizza una molteplicità di “essere” eterni, disordinati e imperituri, immutabili, che, nonostante la loro uniformità, spiegano comunque la molteplicità e il cambiamento delle fusis che nascono e scompaiono.

Accetta anche particelle piccole e immutabili (con miscelazione e separazione). Tuttavia, invece di accettare quattro tipi fondamentali di particelle, afferma che “Tutto è in tutto”. - La sua percezione ionico-empirica di base sembra essere il processo di alimentazione, metabolico e di crescita nel mondo biologico:

(i) foglie, legno, corteccia, (ii) conchiglie, (iii) muscoli, ossa, midollo, sangue, tutti elementi che sembrano nascere dal cibo ingerito (che contiene tutti i costituenti che poi si elaborano in modo diverso); inoltre: capelli, unghie, vene, arterie, tendini, ossa, tutti elementi che, nel tempo, emergono da un seme (che quindi, da qualche parte, sembra contenerli tutti, fin dall’inizio).

Oltre a questo aspetto naturale-processuale, c’è quello artificiale: il pittore dipinge persone, animali, piante, oggetti, con gli stessi colori. Zenone di Elea, con la sua dicotomia (divisione in due) di corpi, piani e tempi, e questo all’infinito, spinge Anassagora a ipotizzare particelle divisibili e condivise all’infinito.

-- La ‘Nous’. -

Come Empedoklos, egli supponeva che, all’inizio, tutto fosse così mescolato da non poter distinguere nulla. Umido e secco, freddo e caldo, chiaro e scuro, cioè tutte le qualità (distinzioni qualitative), erano indistinguibili in quella miscela primordiale. Come

(i) è tutto in tutti, presente e passato

(ii) tutto mescolato

Le ipostasi empedoclee come la filia (eros) e il neikos, ad esempio, non riescono a capire che nell’oro ci sono prevalentemente particelle d’oro, nella carne prevalentemente particelle di carne: cosmo” (cioè un

natura ordinata) sorge, in quelle ipotesi, solo dopo lunga filia e transitoria (quella che Empedocle chiama il dio Sphairos, il cui riposo, per mezzo di neikos, scompare di nuovo).

No, Anassagora afferma che il Nous, l'Intellectus, lo Spirito (inteso come mente), orientato all'ordine e allo scopo, mediante il "krinein" (crisi), il cambiamento, ordina la miscela primordiale nel cosmo.

Così nasce tutto ciò che 1/ l'universo e 2/ la cultura umana ci mostrano. W. Jaeger, *A la naiss.*, 167ss., definisce quindi Anassagora (con Diogene di Apollonia, o.c., pp. 177ss.) un pensatore teleologico o finalistico (finis in Lt. è meta (fine)). Come irrompe il puro meccanicismo!

Immediatamente abbiamo il primo chiaro tentativo di un pensatore ellenico di descrivere l'immaterialità: "L'altro essere ha parte in ogni sostanza. Ma lo Spirito è qualcosa di infinito e autosufficiente, e non si mescola con nulla. Infatti, se non fosse solo, ma fosse mescolato con qualcos'altro, avrebbe una parte in tutto l'essere, se fosse mescolato con qualcosa. Perché in ogni essere c'è una parte di ogni essere (come ho spiegato sopra).

In tal caso, le sostanze mescolate a Lui non farebbero che ostacolarlo, con il risultato che Egli non regnerebbe su nulla, come se esistesse solo per se stesso. Perché Egli è il più bello e il più puro di tutti gli esseri, possiede ogni conoscenza di ogni essere e ha il potere più grande. E tutto ciò che l'anima contiene, il maggiore e il minore, su tutto ciò lo Spirito ha potere.

Lo Spirito ha anche potere sul movimento generale del turbine, tanto che, all'inizio, ha cominciato a girare. E, all'inizio, questo movimento ha iniziato a ruotare da un certo piccolo punto; ma continua e continua e continua. E tutti gli esseri che si mescolavano, si separavano e si separavano gli uni dagli altri, tutti conoscevano lo Spirito.

E come tutto (i) doveva essere - futuro - e come tutto (ii) era - (che ora non è più) passato - e come tutto (iii) è ora - presente - lo Spirito ha ordinato tutto questo, - anche quel movimento vorticoso che le stelle, il sole e la luna ora compiono, così come l'aria e l'aither, che ne sono emersi. È stato questo vortice a farli emergere in isolamento. E dalla sottigliezza si separa il denso, dalla freddezza il caldo, dall'oscurità la luminosità e dall'umidità la secchezza" (F. Krafft, o.c., 275/276).

Conclusione . -

Come sottolinea F. Krafft, Empedocle e Anassagora presentano una dualità: 1/ un principio attivo (filia, resp. eros e neikos nous) che, in quanto causa o principio mobile, agisce come forza motrice; 2/ un principio passivo che è corporeo/materiale (hylic). Già Esiodo aveva descritto il cosmo come un uomo nel grande (macrokosmos o makranthropos) che è un 1/ corpo animato 2/. Anche Anassimene (cfr. p. 11 supra).

--b2. La meccanica atomistica o radicale.

Leukippos di Mileto (V secolo), ionico, si trasferì a Elea, dove divenne allievo di Zenone di Elea. Intorno al 450 fondò una propria scuola di filosofia in Tracia (nella città di Abdera). Conosceva le tesi di Empedocle e Anassagora. Di solito viene citato insieme a Demokritos di Abdera (-460/-370).

A.tomos,

In.divisus, indivisibile (indiviso) come aggettivo era un'antica parola ellenica. Atomon', l'a.toom, come sostantivo nasce nel V secolo come terminus technicus. Cambiamento, movimento;

1/ O come creazione e decadenza, crescita e vecchiaia,

2/ O come cambiamento qualitativo da caldo a freddo, da chiaro a scuro, da umido a secco, ecc. - Questo è il tema milesiano della fusis. Parmenide, Zenone, aveva visto questo come impensabile e indicibile e quindi irreali, non-essere; solo l'essere "era", "è" e "sarà". L'atomista se ne discosta.

Empedocle e Anassagora - analogamente ai matematici - avevano concepito l'"uno" eleatico dell'essere come uniformità, unità, e quindi lo avevano "salvato", ma con una molteplicità (numero, plèthos) in quell'unità (si pensi ai numeri da cui i matematici facevano esistere due e più come insiemi di uno). Ecco il correttivo empedocleo-anassagoreo su Elea. Anche l'atomista parte da questo, per rendere "pensabili" (possibili) la molteplicità (quantitativa, qualitativa) e il cambiamento.

Tuttavia, l'ultima "particella" è considerata lenta (mossa dall'esterno) e di nessuna qualità:

- (i) per la loro forma ("Gestalt"), come le lettere N e B;
- (ii) per la loro combinatoria o disposizione, come le lettere NB e BN;
- (iii) dal loro giro (rotazione, rotazione assiale), come N e Z.

A queste tre distinzioni leukippee Demokritos ne aggiunge una quarta: l'estensione o la grandezza; come z e Z. Come in un testo: da tali stoicheia, cioè lettere (in seguito: particella o costituente o 'elemento') o costituenti, consiste tutto l'essere, tutto il cambiamento, tutta la distinzione qualitativa. Questo punto di vista "riduttivo" è chiamato meccanicismo "radicale o atomistico".

Ma la dicho.tomia o divisione (Zenone, Anassagora) fu rifiutata da Leukippos perché, secondo lui, avrebbe portato a un vuoto tra particelle sempre più piccole, tanto che non sarebbe rimasto nulla di "pieno".

Pertanto, le componenti della fusione erano

1/ Niente più "elementi" e "particelle di elementi" (Empedokles),

2/ Certamente non più homoiomeraiai divisibili senza limiti (Anaxacoras),

3/ ma a.toma, atomi.

Nasce così l'atomistica, che continuerà ad avere effetti fino al nostro secolo. Con l'esclusione del principio ordinatore (filia / noikos; nous): il caso governa l'atomo.

Immediatamente nasce il primo antico “materialismo”. Senza un principio guida attivo, ad eccezione della gravità, la

a/ cambiamento come 1/ nascita o morte e 2/ cambiamento di qualità (ad esempio, da caldo a freddo, da inverno a estate; cfr. Herakleitos supra), così come

b/ “spiegato” la permanenza in tutte le sue forme naturali e culturali. Se una cosa del genere può ancora essere chiamata spiegazione (rendendola comprensibile in modo logico).

- Pluralismo iliano.

Che si debba fare molta attenzione alla parola “materialismo” nel caso dei Voorsokratieker è dimostrato dalla dottrina “eidola” di Leukippos e Demokritos. Eidolon”, simulacro, immagine, significa, in generale, rappresentazione di qualcosa (ad esempio, fantasma, ritratto, effigie, immagine (idolatrica), riflesso (in acqua, specchio), immaginazione, pensiero).

Secondo entrambi i meccanicisti atomisti, la percezione (aisthèsis) e l’intuizione (noèsis) avvengono come segue: le immagini, provenienti dall’esterno, penetrano nell’osservatore o nel conoscitore.

1/ Fenomeni psicologici come il sogno (notturno) e la telepatia,

2/ occulto (soprannaturale) come malocchio e

3/ Religiosi come dèi benigni o daimones, gli atomisti spiegano per mezzo di immagini (eidola, talvolta tradotto in idoli).

Ciò significa che l’hulè, la materia, la sostanza, è pensata da questi pensatori come da tutti i pensatori della Voorsokratie - in molteplici modi:

(i) ci sono innanzitutto le cose che comunemente chiamiamo vista, tatto, udito e sensazione;

(ii) esistono esseri più rari o, perlomeno, non universalmente percepibili, che sono comunque di natura materiale e che possono essere visti, toccati, ascoltati e sentiti a modo loro. Si tratta del cosiddetto pluralismo ilico, cioè dell’assunzione di una molteplicità in termini di sostanza.

Ciò si oppone al monismo ilico della fisica e della chimica moderne e dei materialisti moderni che lo seguono. *G. e L. Gérardin, La magie (Un savoir en action)*, Paris, 1974, pp. 71/83, parlano di “Démocrite et ses correspondances”. La tesi di Demokritos viene definita “razionalismo magico”.

C’è del vero: lo studio delle fusi, iniziato dai Milesi “empiricamente”, trova qui la sua conclusione paranormologica. Fenomeni come i paesaggi onirici, la telepatia, il malocchio e le apparizioni di dei e dee, hanno

1/ come parte del divenire e del perire,

2/ come qualitativamente diversi dagli altri fenomeni della fusi (generale), la propria “natura” nel (terzo; cfr. p. 7 supra) senso (dell’essere, dell’esserci, della propria natura) e questa (cfr. quinto e sesto senso; cfr. p. 7/8 supra) nel senso cosiddetto “irrazionale” delle cose non generali (e quindi problematiche) della fusi. - Tutti gli esseri della fusi, secondo i nostri atomisti, emettono immagini che poi, a seconda dei casi, si manifestano nell’osservatore come

1/ Immagini di sogni notturni o impressioni di telepatia,

2/ Immagini malvagie e dannose inviate da fanatici che sono “malocchio”,

3/ come apparizioni di dèi o daimonos.

Il materialismo occidentale si nutre del meccanismo atomistico. La tesi di dottorato di Karl Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen naturphilosophie* (Differenza tra la filosofia naturale di Demokritos e quella di Epikure), Berlino, 1841, ad esempio, lo dimostra: “Il materialismo francese e inglese rimase sempre in stretta relazione con Demokritos ed Epikoeros”. (S. 47).

Marx vede Demokritos come un pensatore illuminato (intellettuale-razionale) della democrazia antica. Critica il suo meccanicismo: Demokritos vede solo la necessità, cioè l'inesorabile forza naturale dell'atomistica. Epikritos, invece, assegna un ruolo sia alla necessità che alla libertà.

Nella prospettiva di Marx, ciò è necessario; senza libertà, nessuna “azione” (rivoluzionaria o di altro tipo) è possibile. A Epikoeros, Marx rimprovera di vedere le due cose, libertà e necessità, ma di non vederle “dialetticamente” (questa volta nel senso hegeliano di “interazione”).

Marx, infatti, non è un semplice materialista, certamente non un materialista meccanicista, ma un materialista “dialettico”. - Marx non menziona il pluralismo ilico di Demokritos, ovviamente!

- E questo.-

Demokritos ha anche proclamato l'educazione morale in stile arcaico, - il che dimostra l'incoerenza di Demokritos. Ad esempio (*Diels, Vorsokratiker*, p. 33): “La natura (fusi) e il processo di apprendimento (didachè) sono simili. Perché il processo di apprendimento trasforma l'uomo (metarhusmei), ma, mentre trasforma, crea la natura (fusiopoioi)”.

Questo testo mostra, per l'ennesima volta, l'uso che è stato fatto del concetto di natura nel corso del tempo: infatti, l'educazione crea, per così dire, una “seconda” natura, una natura “acquisita”.

-- Presofistica. -

Fr. 125: “In virtù del nomos (accordo, consuetudine) è il colore, in virtù del nomos è la dolcezza, in virtù del nomos è l'amarezza. In virtù della verità (etèèi), invece, sono atomi e spazio vuoto (konon)”.

Così Demokritos esprime la sua sfiducia nell'esperienza sensoriale (sempre quel tratto eleatico, ma interpretato meccanicamente: le distinzioni qualitative sono convenzionali, ma le particelle di polvere e il loro lego intermedio sono reali, “essere”). -

Ma ora ascoltate i sensi che dicono alla mente: “Povera mente (frèn), da noi (cioè da aisthèseis, percezioni) prendi le tue credenziali (pisteis, ‘prove’) per farci cadere con essa. Ma la vostra vittoria è la vostra caduta.

B4. Fisici neo-milanesiani.

W. Jaeger, *à la naiss.*, 35, 177, dice che, +/- -450, Melisso di Samo, un eleate di nascita, propone l'illimitato (a.peiron) di Anassimandro come unico principio, mentre Diogene di Apollonia rinnova l'ilozoismo di Anassimene (aër, aria, come ‘anima’ di una volta e dell'universo) e proclama ‘aër’, soffio animato, come unico principio fusi. Così l'unità-fisica milesiana rive.

(III) Le scienze naturali.

- A pagina 30 abbiamo sottolineato la ricchezza delle scienze professionali che sono emerse, parallelamente alla fisica. Non che prima non esistessero. Ma ora sono guidati dal nuovo concetto di natura (in tutte le sue accezioni).

-- Storico, testimone oculare,

Si tratta di qualcuno che acquisisce conoscenza (eidenai) attraverso il proprio vedere (idein); la stessa parola "histor" significa anche arbitro, cioè qualcuno che, attraverso l'esame dei resoconti dei testimoni oculari, acquisisce conoscenza. Già Esiodo usa questa parola (*Opere e giorni*, 790). Historeo', cerco di sapere (*Erodiade*, 1:61), indago, investigo; interrogo; conosco; riferisco ciò che so, ricorre indipendentemente in historia, inquisitio (*Erodiade*, 2:118; quindi storia (*Erodiade*, 1:1), cioè con il proprio vedere (autopsia) o con l'indagine, l'investigazione, la comunicazione vinta di fatti reali. -

- I Milesiani -

Talete, Anassimandro (il primo a realizzare una mappa; cfr. F. Krafft, *Gesch. d. Nat.*, I, 92/120; 141/199), Anassimene, hanno la historia, la ricerca,

a/ sulla fusis, la natura, come un insieme 1/ di creazione e decadenza, 2/ di cambiamenti di ogni tipo, diretti e quindi

b/ all'archè, resp. archai, i principi, cercati (il perché). Ma i milesi erano fisici unitari: si occupavano della natura nel suo complesso. - A questo punto entra in gioco il fisico speciale o particolare.

A. Geografia ed etnologia.

Hekataios di Mileto (-560/-480) è, secondo W. Jaeger, *Paideia*, I, 479, "il primo a trasferire lo studio della fusis nella sua interezza alla terra abitata, che fino ad allora era stata trattata solo come parte del cosmo e nella sua composizione superficiale più generale".

Questo logografos, logografo, cioè scrittore in prosa (diverso dagli epici e dagli altri poeti), anche storico, esprime magnificamente la ricerca personale di Milesi: "Hekataios il Milesiano parla così: io scrivo come mi sembra sia vero; perché le storie degli Elleni, come mi sembrano, sono numerose e ridicole".

Si collega alla visione del mondo geometrico-simmetrica di Anassimandro. Cfr. F. Krafft, o.c., 168/199 (*Das geometrische Erdbild des Hekataios von Milet*).

Hekataios fondò la geografia, intesa come conoscenza della terra abitata, non ricevendo la verità dalle Muse stesse come fece Esiodo, ma cercandola lui stesso attraverso la "historiè", la ricerca.

-- Erodoto di Halikarnassos (-484/-424)

Quest'ultimo compie il passo successivo: conserva l'unità della terra e dell'etnologia come Hekataios, ma mette al centro l'uomo ed è quindi l'araldo della vera storiografia (il "padre della storia").

Conosceva l'Anatolia, l'Egitto, l'Ellade e descriveva il confronto tra Oriente e Occidente nello spirito empirico dei Milesi.

La mappa realizzata da Hekataios, seguendo Anassimandro, è criticata da Erodoto:

1/il lato empirico migliora e

2/ Rifiuta il disegno geometrico-simmetrico nella misura in cui si applica ai paesaggi a grande scala, ma lo conserva nella misura in cui si applica ai paesaggi a piccola scala (cfr. *Erodiade, Hist.*, 2:15vv; 4:36v, *sulla vastità dell'Egitto, sulla divisione della terra in parti*; cfr. F. Krafft, o.c., 168v).

G. Daniëls, *Studio storico-religioso su Erodoto*, Anversa/Nimega, 1946, ci mostra da vicino come, secondo Erodoto, è ordinata la “natura” (terzo significato: essere) dei Paesi e dei popoli:

1/ I molti dei (a volte il dio, il divino) lavorano secondo un unico piano;

2/ Questo piano segue come principio il kuklos (ciclo, ciclo): tutti gli eventi hanno origine e decadono, passano dalla felicità all'infelicità, ecc. (la ‘fusus’ dei Milesi) Inizia piccolo, diventa grande; di solito, non sempre, si verifica l'arroganza, la trasgressione al limite: troppa felicità; questo fatto, di per sé, è ‘aitia’. (Questo fatto è, di per sé, già ‘aitia’, colpa culpa (se necessario colpa inconscia); segue poi ‘sumbouliè’ (avvertimento); segue poi, nel tempo, ‘tisis’, punizione (penitenza, riparazione).

Che la punizione, ovvero la riparazione, consiste innanzitutto nel livellamento, nell'appianamento (‘ison’, uguaglianza); che poi è la ‘teleutè’, la fine, del kuklos o ciclo, in cui gli dèi indirizzano ogni deviazione, soprattutto attraverso il livellamento, alla riparazione;

3/ Gli dèi esercitano questa influenza kuklos nel regno vegetale, nel regno animale, ma soprattutto nella vita individuale e nella vita delle nazioni e dei popoli.

Questo è l'ordine del mondo (o.c., 56), che costituisce il “logos”, cioè la struttura narrativa, del libro. -

Erodoto riporta come esempi Kroisos, Kuros, Kambuses, Xerxes, Polukrates: La fame di terra (espansione territoriale, imperialismo) porta, col tempo, all'arroganza (superamento delle frontiere); nonostante gli avvertimenti, sopraggiunge la cecità, che si manifesta nella trascuratezza degli avvertimenti e nell'interpretazione degli oracoli degli dèi (sedici siti oracolari sono menzionati da Erodoto), per cui l'interessato, nella fretta, vede solo l'interpretazione che gli conviene, senza accorgersi che il giudizio divino contiene anche un'interpretazione calamitosa.

I crimini (omicidi, saccheggi irragionevoli, violazioni di cadaveri) operano questa cecità, che porta alla calamità e alla rovina, dove la “colpa” viene pagata. -

Gli dèi, del resto, insistono sull'uniformità e sull'ordine della natura attraverso la saggia distribuzione della felicità; ma tracciano anche alcuni confini nella vita degli uomini, di cui non tollerano la trasgressione.

Se ciò accade, l'uomo incontra il “ftonos theon” (lo zelo degli dei) o anche la “nemesis ek theou” (l'intervento riparatore di Dio). Cfr. p. 12 *supra*; anche 14 (frammento di Anassimandro, ma lì si tratta dell'unico archè (principio primo), non degli dèi).

Digressione:

La lettura dell'oracolo.

- A pagina 25 abbiamo parlato della *technè hermeneutike* di Herakleitos, l'arte dell'interpretazione. L'oracolo (discorso divino) svolge un ruolo importante nella vita ellenica. Erodoto le attribuisce anche un posto centrale nel *kuklos* di

1/ sorgere e perire e

2/ Trasformare la salvezza in calamità ("fusus"). -

Un esempio (*Her., Hist.*, 1, 66): gli Spartani, dopo la legislazione di Lukoergos, divennero un popolo potente, ma non si accontentarono di questo; chiesero all'oracolo di Delfoi informazioni sulla terra degli Arcadi. Il motivo è che sono insoddisfatti di ciò che possiedono e desiderano Arkadia, non parzialmente ma completamente. Questa è arroganza.

L'oracolo promette una parte di Arkadia (come bottino di conquista) e dice che gli Spartani "orchèsiathai". Questo ambiguo oracolo essi lo interpretano nella loro cecità, ingenuamente, come "balleranno" (per la gioia), ma non pensano che questo giudizio divino nasconda mentalmente un altro significato di 'orchèsiathai', cioè lavorare nell'orchos, giardino, filare di vite (come prigionieri di guerra). L'esito conferma la seconda interpretazione: gli dei puniscono la loro trasgressione con la sconfitta. Così ha luogo il giudizio di Dio.

L'antico Breviario Romano, undicesima domenica dopo la Pentecoste (1° e 2° nokturn) riporta, in relazione a *4 Re 20, 1/11*, un testo di San Ieronimo, *In Isaiem prophetam, 11, 38*: "non Deo mutante sententiam sed provocante humanum genus ad notitiam sui" (non che Dio cambi idea, ma costringe l'umanità alla conoscenza di sé). Ciò dimostra che anche l'Antico Testamento conosceva tali pronunciamenti ambigui di Dio, accompagnati dalla stessa struttura di giudizio che, attraverso l'incomprensione, porta all'"apertura degli occhi" (consapevolezza) della persona che ha a che fare con l'oracolo. Cfr. Daniëls, o.c., 71/72.

Ciò suggerisce che gli oracoli devono essere intesi innanzitutto in modo pragmatico, cioè con riferimento al risultato, e non in modo ingenuamente "teorico" (quello che i semiologi oggi chiamano semantico). Cfr. *Colin Cherry, On Human Communication (A Review, a Survey, and a Criticism)*, Cambridge, Massachusetts, Londra, 1957-1, 1966², pp. 219ss. (Il significato di Welby; la semiotica di Morris (sintattica, semantica, pragmatica), nonché: *B. Toussaint, Qu'est-ce que la semiologie?*, Toulouse, 1978.

È troppo ovvio che un significato, una semiotica, una semiologia - qualunque variante della teoria dei segni si preferisca, è secondaria - è alla base dell'interpretazione degli oracoli di Erodoto (e di Herakleitos). L'oracolo, in quanto giudizio divino, presuppone un ascoltatore (consultatore) che non sia in uno stato di arroganza, altrimenti la sua capacità di interpretazione è disturbata: l'oracolo:

(i) dice che non è pronto,

(ii) non si nasconde senza la piuma,

(iii) ma dà un suggerimento, un segno tra i due. Qualsiasi ermeneutica dovrebbe tenerne conto.

Empirismo ionico e/o milesiano. -

Che Erodoto, come dice F. Krafft, segua la via taletica, appare dal testo seguente (*Hist.*,7; *G. Daniels*, o.c.,.93/94):

“Tu vedi come il fulmine di Dio colpisce le creature più alte e non tollera che esse si esaltino nella loro superbia, questo, mentre il piccolo non lo colpisce. Vedi come i suoi colpi colpiscono sempre gli edifici più grandi e gli alberi più grandi. Perché è regola di Dio abbattere tutto ciò che vacilla.

Allo stesso modo, un grande esercito viene sconfitto da uno piccolo, nel modo seguente: cioè quando il dio zelante semina il panico nell’esercito o fa rimbombare un tuono, facendolo perire in modo indegno di lui. Dio, infatti, non tollera che altri, oltre a Lui, siano superbi.

Tutto ciò che viene fatto frettolosamente, però, porta a degli errori, che di solito si traducono in gravi danni; la prudenza, invece, porta a qualcosa di buono, anche se al momento non sembra tale, ma lo si scopre solo con il tempo”. Krafft sostiene che Talete di Mileto non concepì una fisica unitaria e completa, ma collegò fenomeno con fenomeno, ragionando, come causa ed effetto, come principio e cambiamento.

Quello che fanno tutti i milesi. Anche Erodoto lo fa, come mostra questo estratto: ha stabilito che i fulmini colpiscono effettivamente gli edifici più alti, le piante più alte, preferibilmente. Per analogia e basandosi su anni di interpretazione degli oracoli (suo zio era un *teratoskopos*, cioè un ricercatore di miracoli, un paranormologo (diremmo oggi), ed è con lui che Erodoto ha imparato l’analisi dei proverbi), vede la stessa struttura all’opera nel dominio umano. Così fenomeno e fenomeno sono legati in modo razionale, ma questo non significa che siano privi di religione, anzi. Cfr. *J. Feix, trad., Erodoto, Historien, Wiesbaden, s.d. , S. 446. -*

Ma anche il modo di pensare anassimandreiano funziona qui: anche il fatto che la giustizia abbia il tempo di (cancellare) l’*adikia*, l’iniquità, attraverso la *tisis*, il debito, la riparazione, è mostrato qui dalle parole “a quel tempo” e “con il tempo”. Cfr. ancora *p. 14: “secondo l’ordine del tempo”* (nel frammento di Anassimandro). -

Questo aspetto temporale era noto anche nell’Antico Testamento: “I padri mangiano uva acerba, e i denti dei figli ne sono irrigiditi”. (*Gerem. 31s29*; cfr. anche *Ezech. 18:1*). Questo, tuttavia, enfatizza l’aspetto genealogico (discendenza), ma anche il rinvio della punizione è previsto ed espresso in esso, naturalmente in un contesto biblico. Cfr. anche *H. Klees, Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher (Ein Vergleich zwischen griechischer und nichtgriechischer Mantik bei Herodot)*, Stuttgart, s.d..

Lo studio della natura è stato sviluppato dai logografi nello studio dell’uomo, aspetto dei paesi e dei popoli.

B. Medicina. -

W. Jaeger, - *A la naiss.*, 168, dice che l'empirismo privato, anzi singolare, di Anassagora è tipico dei Milesi del V secolo. Erodoto (terra ed etnologia) e la scuola di Ippocrate ne sono i principali rappresentanti. Ma F. Krafft, *Gesch. d. Nat.*, I, S. 76/91, mostra che già Talete sosteneva quell'empirismo privato (se necessario singolare), collegando fenomeno con fenomeno in modo logico. Jaeger, tuttavia, indica giustamente i medici che, di fronte alla sofferenza e alla vita umana, dovevano praticare questo empirismo con particolare enfasi. Ma c'è di più: da allora c'è stata una costante interazione tra il fisico e il medico.

-- Alkmeon di Kroton,

Pitagorico, scienziato e medico, di influenza eraclitea, dietologo, già spiegava la fusis, la natura dell'essere (terzo significato di fusis), parlando di mescolanza e separazione degli ingredienti alimentari. Si tratta di un concetto meccanicistico: 1/ piccoli componenti 2/ che, mescolandosi e separandosi, 3/ chiariscono il principio della nutrizione (aspetto fusorio: origine, sviluppo, se necessario inversione, cioè decadimento, languore).

- Ippocrate di Kos (V-esimo e.). -

Contemporaneo di Socrate (-469/-399), è praticamente sconosciuto dal punto di vista biografico. Le sue opere sono andate perdute, ma il suo metodo e il suo insegnamento sono approssimativamente noti: è il fondatore della medicina platonica. Platone dice di aver inteso il corpo, nella sua natura, come la natura di un tutto. Solo quando si vede un tutto in esso, si può sapere cosa agisce su di esso o su cosa agisce, Fin dai tempi di Platone era riconosciuto e famoso.

- Corpus Hippocraticum. -

Questa raccolta eterogenea di opere mediche, per lo più senza nome, risale al V e IV secolo a.C.. Non è nemmeno certo quale parte sia di Ippocrate, ma per comodità porta il suo nome.

- I due principali tipi di medicina. -

Per tutta l'antichità, 1/ la medicina animistico-dinamica (impropriamente chiamata medicina "irrazionale", poiché anche la religione arcaica ha la sua logica) e 2/ a partire dal 500, la medicina fisica (che riflette la mentalità milesiana), continuarono ad esistere fianco a fianco, - o furono unite, come già mostrato in *Erodoto, Storie, III (J. Feix, trad., Herod., Hist., S. 199 e altrove)*, a proposito della malattia da caduta o "sacra" di Kambus. Cfr. W. Jaeger, *A la naiss.*, 170, 255, dove sembra che Erodoto intrecci i due tipi.

-- Ippocrate è chiamato "Asklepiade" di Kos, il che significa che apparteneva a una famiglia e a una corporazione di medici molto antica, che traeva origine da un medico Asklepion, sottoposto ad apoteosi,

cioè colui che, nell’VIII secolo, è ancora descritto come un essere umano, ma che, nel VI e V secolo, viene elevato alla posizione di capostipite di famiglie di medici, sì, a quella di divinità ancestrale (Aesculapios, Lt.) (apoteosi).

-- C.J. Singer, *Medicina*, in *The Oxford Classical Dictionary*, 1949-1, 1950², p. 548, afferma che nella prassi medica dei poemi omerici si trovano tracce di scienza.

W. Jaeger, *Paideia*, I, 13/14 dice che anche la medicina egizia era più di un’arte arcaica inferiore, in una certa misura, ma che la filosofia naturale milesiana trasferì la *historia fusikè*, *inquisitio naturalis*, lo studio della natura, dalla *fusis* come l’insieme dell’universo al privato dell’uomo, alla *fusis anthropine*, *natura humana*, *natura umana*.

Ha le sue regole, prescritte dal suo essere; la conoscenza teorica - a questo proposito la medicina fisica degli Elleni in Milesia supera quella degli Egizi - delle *fusis* umane governa il modo di vivere dell’uomo in stato di salute e in stato di malattia. È qui che nasce il concetto di “*fusis umana*” nel senso di un organismo fisico con una propria “*natura*”, cioè essenza (terzo significato di *fusis*).

- 1/ In *Paideia*, II, 41, Jaeger cita una frase da “*Epidemie*”: *A.paideutos / Eu.paideutos* (ci sono due versioni) *hè fusis hekousa ou mathousa to deonta poiei*” (non istruito / ben educato ha fatto la natura, da sé, senza imparare ciò che appartiene). Qui si vede la natura dell’uomo come una “forza” cibernetica (*dunsmis*) o principio (archè) che opera dall’interno (dinamismo; - non meccanicismo), regolando lo scopo in modo inconsapevole.

- 2/ Cfr. E. Beth, *Philosophy of Nature*, 1948, p. 56: “La legge della compensazione - il termine è di Emerson - è allusa anche da Platone, *Timeo* 52A: “Tutte queste cose diventano causa di malattia, quando il sangue non si sostiene con il cibo e la bevanda, ma prende peso da cose sbagliate contro le leggi della natura”. “(...) La malattia è qui la sanzione necessaria di una violazione della legge cosmica”.

- C.J. Singer, a.c., cita “*La malattia sacra*” (un libro del Corp. Hippocr.): “Questa malattia ha la stessa profasis (causa) di altre (malattie) che vanno e vengono nel corpo - il freddo, il sole, la mutevole irrequietezza dei *pneumata* (venti). -

Questi sono *theia* (divini). Non c’è motivo di classificare questa malattia in una classe speciale come più divina di altre (malattie): tutte le malattie sono divine e tutte antropine (umane). Ognuna ha la sua *fusis* (natura) e *dunamis* (potenza)”. I termini “*pneuma*”, “*fusis*”, dice Singer, ricorrono ripetutamente nella letteratura medica ellenica: sono in traducibili, dice. Scopre tre modi di scoprire l’aspetto divino:

(i) “divino” è ciò che non indica una causa (principio) immediatamente scopribile; il resto è naturale” (cioè ci sono due domini che hanno un effetto patologico sull’uomo); il libro *Decorum, Corp. Hipp.*;

(ii) “divino” e “umano” (“naturale”) si scontrano; il libro “La santa malattia” (vedi testo sopra) la pensa così;

(iii) ‘Divino’, ‘umano’ e ‘naturale’ sono tre (invece di due) tipi di fenomeni o principi di malattia; quindi, *Prognostica, Malattie delle donne, Corp. Hipp.*; per non parlare di quelle parti del Corp. Hipp. che mescolano i tre pareri precedenti. In altre parole, la scienza medica ellenica aveva più di una tendenza filosofica.

Nota - Simone di Atene (V-esimo e.) con Senofonte (- 430/-354), fondatore di Hipparchikos e Peri Hippikès, sono noti come precursori degli hippiatroi, veterinari (Hippiatrici). Anche questo è “fusus”.

C. Studi sociali. -

Solone di Atene (-640/35/-561/60), un uomo ben navigato, di chiara influenza milesiana, applicò le intuizioni mediche generali - fisiche e private - a un’altra parte della fusis totale, ossia la vita sociale.

Relazione parziale, rapporto causa (principio) - effetto Milesiano pensava di vedere

(i) nella vita fisica dell’uomo (vedi medicina, sopra, che lo ha influenzato) e

(ii) nella vita sociale: vede le crisi della polis come simili a malattie del corpo (disturbi della salute nel corpo sociale). In questo senso Solone è un “organicista”, cioè vede la società come “organica” (come un organismo corporeo).

-- Ancora di più: Solone cerca di ridurre matematicamente le leggi della natura medica o sociale a proporzioni numeriche. Cfr. il poema sulla regolarità ritmica della successione dei cicli vitali umani (*Paideia, II, 14*).

Questa idea è ancora viva oggi: G.S. Thomsen, *Biorhythms (Guide des bons et des mauvais jours)*, Paris, 1976, si collega a H. Swoboda (Vienna, 1875/1965), W. Fliess (Berlino, 1859/1928), Sigm. Freud, che lo sostenne in quella bioritmica; - comportamento, nascita, sesso, malattia, morte, ecc. obbedirebbero a dei ritmi. R. Guillo, *Les crimes dans la pleine lune*, Paris, 1979, sottolinea il ritmo lunare, che tra l’altro è ben noto negli ambienti occultisti.

Solone, di nascita nobile, citò la propria classe (pur conoscendone le qualità) nella lotta tra demos, il popolo, e turannis, la monarchia. Da Solone in poi, Atene acquisisce un sistema di società che non è troppo vincolato come Sparta e non è troppo lasco come la Ionia, una media aurea. Ogni violazione della legge è un malfunzionamento della polis come corpo: una legge sana lo impedisce. (*Paideia, I, 118/ 194*).

Per la prima volta Solone articola il nesso causale tra ingiustizia e disordine della società, non come Esiodo, che nella *Teogonia*, 902, chiama Dikè (Giustizia) ed Eunomia (Buona Legalità) sorelle e le concepisce come ipostasi trascendenti, ma già Milesi “naturali”, cioè immanenti, operanti nella natura stessa della polis come principio direttivo, - senza quindi escludere il lato trascendente, divino.i. immanente, operante nella natura stessa della polis come principio guida, - senza quindi escludere un lato trascendente, divino, perché (*Paideia*, I, 218) la giustizia non dipende dalla giustizia umana e terrena, sebbene non sia nemmeno priva di intervento divino.

Al contrario, la giurisprudenza umana è soggetta, se non altro giustificata, all’eunomia, l’ordine del diritto, situato nella natura stessa delle relazioni sociali, natura che non è ritenuta empia, come afferma egregiamente W. Den Boer, *De gods der Grieken*, 1965, p. 65/66: “(Vedere nella maledizione delle generazioni - cfr. p. 42, in basso, supra -) anche la mano degli dei, non è incoerente con la coscienza della propria responsabilità.

Non parliamo di fasi della coscienza religiosa in cui c’è una colpa personale o di genere. E attenzione a non usare il concetto di sviluppo e a mettere il primo (cioè la colpa personale) più avanti e più in alto del secondo. Den Boer reagisce, giustamente, contro l’interpretazione evoluzionista di Solon.

-- Nota - De Sofistiek (vedi più avanti) e Thoeukudides (+/- -470 o 455/-396)

In privato interpreteranno in modo nuovo il fisico generale dei Milesi:

1/ Il Sofista (-450/-350)

La sofistica intende la “natura umana” in modo più ampio rispetto alla medicina, cioè vede l’insieme di corpo e anima, con un’enfasi sull’interiorità dell’uomo, - questo come base della loro teoria educativa, vedono anche l’aspetto sociale nel loro modo, non solonico, fisico-religioso. ma con una forte enfasi su thesis, proposizione (aspetto positivo), nomos, abitudine (aspetto convenzionale) e techne, arte (aspetto artificiale), che indeboliscono il concetto di natura;--.

2/ Thoeukudides,

Il brillante storico pragmatista e tranquillo pensatore, che descrisse la profonda crisi della Guerra del Peloponneso (-431/ -404), fa lo stesso della Sofistica, ma sottolinea la natura sociale e morale dell’uomo.

Inoltre, egli limitava l’orizzonte della storiografia alla polis (la lotta tra Atene e Sparta), mentre Erodoto copriva l’orizzonte mondiale dei Paesi e dei popoli (*Paideia*, I, 387s.).

-- Vediamo così l’eccezionale fecondità ed espansione del concetto di natura grazie alla filosofia naturale milesiana. Ricordate la prospettiva filosofica universale e quella scientifica privata, distinte ma non separate.

(IV) La poesia lirica e drammatica. -

Può sembrare strano: la lirica e il dramma sono parte integrante del pensiero filosofico naturale. W. Jaeger, *Paideia*, I, 180, dice: “Il pensiero non evita le questioni della vita umana, come la trattazione tradizionale di questo periodo della storia della filosofia potrebbe suggerire: di solito si limita al lato cosmologico. Conquista la poesia, che fin dall’antichità è stata portatrice del pensiero etico, e le infonde il suo spirito”.

In altre parole, il pensiero fisico permea la poesia;

1/ non solo perché, ad esempio, un Parmenide esprime la sua ontologia in versi o un Herakleitos utilizza gli aforismi come espressione del suo mobilismo

2/ no, “il poeta agisce come un filosofo per i suoi uditori” (o.c., 180). Così Simonide di Samo (Amorgos) - +/- -650 dà nelle sue poesie “lezioni pure su un certo argomento” e anche Mimnermos di Kolofon (-630/-560) adotta un approccio riflessivo/filosofico nella sua poesia. Lo spirito dei Milesi - Talete, Anassimandro, Anassimene - si esprime anche qui. Questi poeti pensano in modo personale, danno una nuova direzione alla vita ellenica.

A/ Hedonics - Hedona, esperienza di lussuria;

Edonico”, quindi, è ciò che è legato all’esperienza del piacere (struttura collettiva) o è simile ad esso (struttura distributiva), “edonico” è il far nascere o sperimentare l’edonico, “edonista” è colui che fa del piacere la cosa principale della vita.

- Le epopee omeriche, Iliade e Odissea, sono di nuovo innovative: nell’ultimo canto dell’Iliade, ad esempio, Achilleo chiede cibo e bevande (riferendosi a Niobe) e dice: “Siamo tutti solo umani!”.

Jaeger, o.c., 165, parla qui dell’“umano - fin troppo umano” (situato nel godimento ordinario) in contrapposizione all’eroismo rigoroso-aristocratico (eroismo) che è l’ideale prevalente di Omero. Anche l’eroe è solo umano e quindi edonico. Ciò significa, in termini ellenici, che il “kalon”, il tipo di comportamento eroico e nobile, ha anche un hêdu, un elemento ordinario di divertimento, come suo correttivo.

Proprio quell’hêdu, quel momento di lussuria, avrà, nella svolta dell’individuo (vgl. supra p. 39, il pensiero e la ricerca personale di Hekataios) verso l’etica e la politica (la vita della città-stato), un ruolo fondamentale: il piacere (hêdu) nella vita dell’individuo ha a che fare, per gli antichi Elleni, con l’alto dovere (kalon).

La poesia ionica, a partire da Archilochos di Paros, un Cyklad, (+/- -650), ma soprattutto da Simonide e Mimnermos, che la fanno sistematicamente, rende piena giustizia al desiderio umano di gioia e di godimento consapevole.

Ascoltate questo estratto da Archilochos:

“Con in mano un ramo di mirto e un bel fiore di rosa, si è divertita. I capelli le cadevano sulle spalle e sul collo come un’ombra scura”.

(Horst Rüdiger, *Griechische Lyriker (Griechisch und Deutsch)*, Zurigo, 1949, 70/71).

O ancora: (Gugès, sovrano ludico, -685/652 (regno), menzionato da Erodoto, era proverbialmente ricco; sentite come reagisce Archilochos).

“Non mi interessa ciò che Gugès possiede con i suoi molti ori. Né mi interessa l’invidia o lo zelo di fronte agli dei (azioni eroiche).

Non desidero grandi turnazioni, perché queste sono lontane dai miei occhi”. Qui si esprime quella che, con un termine contemporaneo, si chiamerebbe “controcultura” (l’acquisizione di ricchezze, le gesta eroiche degli “dei” (si pensi all’epica di Omero) o l’acquisizione del potere come autocrate (turannos) erano comuni nell’eroismo. “Ou moi”, “non per me!” dice Archilochos! Il “successo”, il “telos” o l’obiettivo della vita, apparentemente, per lui non risiede in questo. L’intenzionalità della fusionalità umana viene qui messa in evidenza.

Oppure ascoltate il frammento di Gimonide sulla morte di Skopades,

Si tratta di una famiglia nobile della Tessaglia; nella città di Krannon morirono per il crollo di una sala:

“Uomo quale sei, non pronunciare mai ciò che accadrà domani, né, vedendo un uomo felice, quanto a lungo lo sarà; perché così veloce è l’indebolimento (meta.stasi) del moscerino dalle lunghe ali”.

Jaeger dice: “Simonide è in fondo già un sofista tipico (cfr. Platone, *Protag.*, 339A)” (*Paid. I*, 375); ascolta: “Il potere degli uomini non è molto. Non si sono mai preoccupati. In una vita breve, un problema dopo l’altro. Eppure la morte minaccia ineluttabilmente. Di lei è grande la parte di coloro che sono buoni e di coloro che sono cattivi”.

Fusis è, in origine, il divenire e il perire, il “capovolgimento” (direbbe Herakleitos) di qualcosa nel suo contrario: qui il perire è enfatizzato!

-- La tensione tra nobiltà di comportamento e piacere diventa, nella Sofistica, un conflitto aperto tra i due. Filosofia attica,

1/ con Sokrates e Platone, assoggetta l’esperienza della lussuria al perseguimento razionale della virtù (aretè) come adempimento del dovere,

2/ Ma con Aristotele, con il suo eudemonismo, raggiunge l’armonia dei due. (*Paid. I*, 179).

La lirica aioliana di Sapfo di Mutilènè (Lesbo) (-630/-560) e di Alkaios di Mutilènè (+/- -620) corre parallela a quella ionica, che, nella sua libera pronuncia dell’individuo, si differenzia dalla poesia dorico-aristocratica di un Pindaro di Kunoskefalai (-518/ -438), peraltro di influenza orfica. A Lesbo si parla di vita interiore.

Ascoltate il frammento di Saffo (che potrebbe anche essere un inno):

“Cara madre, non posso più sopportare quella tessitura, sopraffatta dal desiderio per il ragazzo dall’esile Afrodite”.

Oppure: “Così come il pomo del miele diventa rosso sulla sua punta estrema, l’estremo sull’estremo (del melo). I raccoglitori di mele lo hanno dimenticato.

O meglio, non lo hanno dimenticato. Non sono riusciti a raggiungerlo”.

Oppure: “Come i pastori calpestano con i loro piedi il giacinto sui monti, così il fiore di porpora giace (morendo)”.

Oppure: “Stella della sera, riporta ciò che la splendente stella del mattino ha portato via: riporta la pecora, riporta la capra, riporta il bambino a sua madre”.

O ancora: “Tutt’intorno, la fresca rugiada scorre lungo i rami dei meli; mentre le foglie tremano, scende un sonno profondo”.

Questo porta W. Jaeger a chiedersi: “Dove si trova, fino a Goethe, qualcosa che possa essere paragonato all’arte occidentale?”. (Paid., I, 186).

In contrasto con la trascendenza metafisica del desiderio ascendente dell’anima platonica per l’idea, dice Jaeger, l’eros saffico è sempre sensuale.

Ciò che accomuna entrambi è che le loro anime sono profondamente coinvolte nell’eros, sia esso amore saffico o platonico (o.c., 135).

“Alcuni dicono che i soldati a cavallo, altri, i fanti, altri ancora, le navi, sulla terra scura sono i più belli (kalliston) io invece (ego de), quello che qualcuno amando desidera(...). Così ora sono pieno di Anaktoria, per quanto lontana possa essere. Ho preferito i suoi amati passi. E ho preferito vedere il bagliore luminoso del suo volto che i carri dei Ludiani e i loro fanti in armi”. -- “A me appartiene una ragazza, con una vista (morphà) di fiori d’oro come Kleïs, l’amata: per lei non inseguo né tutta Ludia né la bella Lesbo”. “Insegue le mie viscere, Eros, come un vento che, in montagna, si riversa sulle querce”. -- Eros, il dormiente, non mi lascia andare, lui, la bestia agrodolce ed empia che si insinua su di me”. “Affondata è la luna, affondate le Pleiadi: è notte fonda. L’ora passa, ma io giaccio solo”.

A differenza del Romanticismo moderno, influenzato dal cristianesimo biblico, con la sua tensione “natura/arte”, “natura/cultura”, / “natura/uomo”, - che ricorda il Sofismo e lo Scetticismo, - la lirica greca antica è legata alla natura: “dalla fusi emerge ininterrotta e senza soluzione di continuità” (H. Rüdiger, *Griechische Lyriker*, 1949, 15).

Questa poesia, che solo attraverso il linguaggio stilizzato, il ritmo, la musica (lira o doppio flauto (aulos)) e la danza, plasma in forma più nobile ciò che il fusionista sperimenta ingenuamente. Questo è anche il caso di Alkaios, anche se la situazione politica è più evidente nella sua poesia. Anche nel suo caso, non c’è una tecnica di parola sofisticata.

L'eros saffico non è l'amore lesbico nel senso moderno del termine. -

Come dice H. Rüdiger, o.c. 28, si tratta di una “morale aioliana - orientale culturalmente determinata”. Ciò significa che la religione arcaica (che pesa anche sulla digestione rigorosa) parla ancora qui, ma articolata da qualcuno che pensa in modo milesiano-personale invece di fondersi come un essere senza nome nella collettività. - L'eros saffico è eros genitoriale allo stesso tempo.

Sapfo ha insegnato in

A/ Arti musicali, cioè 1/ recitazione di poesie liriche, 2/ musica (lira e flauto doppio simile all'obo), che accompagnava il recitativo delle parole, 3/ danza e, immediatamente dopo, la danza.

B/ nobili forme di benevolenza. Nella sua “Casa delle Muse”, Eros, il dio amante, ma ancora di più il culto di Afrodite, fusionista e amante della bellezza (anche se tradizionalmente coltivato a Lesbo), una religione ctonia attorno a una regina celeste, è alla base del rapporto educativo tra lei e le ragazze.

Afrodite, dice Rüdiger, o.c., 26, era la protettrice delle ragazze in età matura e del matrimonio. Le ragazze rimasero con Saffo fino al matrimonio. Che è qualcosa di diverso dal cosiddetto amore lesbico nel nostro senso. Solo più tardi, dopo la crisi sofista, emerge un erotismo civettuolo, immorale e scetticamente lucido: da allora si parla di lei come della fondatrice del comune amore lesbico. -

Ascoltate la preghiera ad Afrodite, che, in quanto cipriota, è apparentemente in diretto collegamento con la regina del cielo orientale, Astarte e simili.

“Immortale Afrodite dai fiori variegati, astuta filatrice figlia di Zeus, a te grido: non spezzare mai il mio cuore con la tristezza e l'angoscia, sovrana celeste, ma vieni da me, tu che già altre volte hai sentito il grido lontano della mia voce, hai lasciato la casa del Padre, hai montato il carro d'oro, mi sei apparsa. Bellissimi uccelli scintillanti vi hanno accompagnato a sciami sui campi della terra scura, scendendo in picchiata dal cielo con ali pesanti attraverso l'aither. In volo sono venuti da me.

Ma tu, beata (makaira), hai fatto sorridere il volto immortale, quando mi hai chiesto perché ti chiamavo di nuovo, ciò che il mio cuore, nella sua estasi, desiderava tanto: “Chi persuaderà il potere dell'adulazione del tuo amore? Sapfo, chi ti fa torto? Presto colui che ti fugge ti cercherà; colui che ha disprezzato i tuoi doni ti porterà doni; presto colui che ti ama ti amerà contro la tua volontà”. Ora vieni anche da me: liberami dalla pesantezza del dolore; dai al mio cuore tutto ciò che desidera; tu stesso, sii per me un alleato nella battaglia”. -

Non bisogna dimenticare che la filia, l'amicizia, in cui giocano sempre un ruolo l'arcaico eros, la fysis - ma ancor più il dio (o i dei) connessi, come ambito di educazione, sì, dell'umanità, era un fatto ellenico di rango insigne, che anche Platone condivide.

Lo conferma anche *P. Lévêque, L'aventure grecque*, Paris, 1964, p. 224: la lirica arcaica va infatti ben oltre un banale carpe diem (goditi la giornata).

Si può, in un primo approccio, essere sensibili alla costante evocazione della primavera, dei fiori, della luce e dell'amore, che sono, senza dubbio, lo sfondo mirabile e brillante del primo lirismo. Ma, gnomica (cioè sotto forma di proverbio) o meno, questa poesia è interamente rivolta a una saggezza che, sola, è in grado di portare al pieno sviluppo dell'individuo, una saggezza che consiste nella misura, che canta una nuova virtù, che appare già in Esiodo e raggiunge il suo pieno sviluppo in Pindaro: la giustizia.

Infatti, oltre all'aspetto del piacere, la lirica esprime anche la lotta di classe: Archilochos, Alkaios, Theognis, Solon, a volte aristocratici, a volte democratici, a volte unilaterali, a volte con un senso di equilibrio pitagorico, esprimono i sentimenti carichi della lotta di classe.

Lotta di classe che non è poi così lontana dall'edonismo: ognuno lotta per la sua parte di ciò che questa terra ha da offrire in termini di beni, potere - e dei piaceri che essi procurano. -

Ascoltate Alkaios di Mutilene (Lesbo) (+/- - 620), più giovane di Saffo, che da aristocratico, insieme al fratello, si schierò contro Nursilos, divenuto turannos, autocrate, e il sophos, sapiens, saggio, P(h)ittakos, figlio di un immigrato dalla Tracia e di una popolana lesbica: "... P(h)ittakos, di origini meschine, nominò turannos uomini di una città tiepida e sgradevole, mentre, strettamente uniti, gli auguravano felicità".

B/ Drammaturgia.

Dramma" è una parola dorica. Significa "agire". Ciò che è certo, secondo P. Lévêque, o.c., 224, è che le forme letterarie del dramma

1/ Tragedia,

2/ satira drammatica,

3/ commedia - si sono evoluti da riti puramente religiosi.

Ma il come è controverso.

1/ Tuttavia, Aristotele (Poetica) afferma che la tragedia è nata dal dithurambo: si trattava, in origine, di una liturgia di Dionusos, celebrata da cori che danzavano in cerchio intorno a un altare, in preda a manie collettive (entusiasmo) e appartati dal pubblico, con un maestro di coro che iniziava un canto, improvvisando, forse ubriaco di vino.

2/ Nella stessa ottica si è esibito il Coro Satyr.

3/ Il komos era una processione di bakchi (dionisiaci), celebrata dai contadini, alla fine del raccolto, che si chiamavano l'un l'altro scherzi bruciati e simili, ignorando ogni tabù (si pensi ai Saturnalia a Roma; si pensi al carnevale, oggi). -

Poco prima del -550, Tespi di Icaria introduce, oltre al coro, il primo hupokritès, un risponditore, che risponde al coro e quindi parla in modo intelligente - ragionevole.

I Tragici della Soffitta.

Aischulos di Eleusi (-525/-456), Sofocle di Colono (-496/-406), i due drammaturghi tradizionalmente religiosi; Euripide di Salamina (-485/-406), il più sofisticato e fortemente irrazionale dei tre grandi.

Secondo W. Jaeger, *Humanisme et théologie*, Paris, 1956 (// *Humanism and Theology*, Marquette University Press (USA), 1943), il tema e il problema dei tragici ruota attorno alla guida divina della storia:

(i) Aischulos, profondamente religioso e profetico, crede che la divina Sophia, sapienza, saggezza, guidi tutto ciò che la fuis, la natura, ci offre, nonostante la tragedia;

(ii) Sofocle, meno teologico, mette in evidenza l'equilibrio tra gli dei e gli uomini, enfatizzando al contempo la grandezza dell'essere umano sofferente

(iii) Euripide, tuttavia, come Protagora, il Sofista, rompe con l'interpretazione religiosa della natura come governata da una guida divina e impiega l'antropocentrismo, non, però, come *Dodds (The Concept of Progress)* osserva amabilmente, senza scetticismo mistico, superando sia il fisicalismo antico che la sofistica più recente.

Rimandiamo con enfasi a quanto detto (supra pp. 42/44) sulla concezione della storia di Erodoto; solo:

1/ Il giudizio degli dèi o della divinità come unità collettiva di natura controllabile sulla nascita e la scomparsa delle cose nella fuis, come già spiegato dal mito (cfr. supra pagg. 11bis/11quater), può

2/ Insieme alle leggi oracolari dell'interpretazione (vedi sopra; interpretazione di Herakleitos, p. 27: ermeneutica; interpretazione di Erodoto, p. 43/44), danno un'idea della struttura del dramma di Aischulos e Sofocle.

- Quando P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Paris, 1960, pp. 199/217, parla di "le dieu méchant et la vision 'tragique' de 'l'existence' ", dice che tutti gli elementi del tragico sono:

(i) divina (cioè causata da un'influenza divina) cecità, daimon, destino;

(ii) lo zelo ("gelosia") e l'attraversamento dei confini.

"È la tragedia di Aischulos che ha raccolto questi temi e ha aggiunto il quid proprium (il tipico) che costituisce la tragedia". (o.c., 205).

La confluenza della predestinazione al male con la grandezza eroica (eroismo), del destino e della libertà, dà origine al phobos, la paura, che è l'esperienza tragica per eccellenza. -

Ricoeur distingue, non del tutto a torto:

1/ L'interpretazione tragica del male (fisico ed etico - comprensione politica) di

2/ quello del dramma della creazione (Gilgamesh - epopea in Babilonia), del

3/ quello della storia della Caduta dell'uomo (il mito di Adamo in Israele) e del

4/ quello del mito orfico dell'anima bandita (cfr. p. 15/16 supra (nuove teogonie), p. 10/21 (sciamanesimo)); egli cerca una visione unificante: si tratta del giudizio di Dio (cfr. corso 1-primo anno).

C/ Innario. -

W. Jaeger, *A la naiss*, 37/38, nota che, da Anassimandro (che parla dell'apeiron, l'infinito, come archè, inizio, e teleutè, fine, di tutta la creazione e del decadimento) ad Anassagora e Diogene di Apollonia, i fisici usano un linguaggio affine all'humnos, l'inno, con la sua ripetizione liturgico-sacrale: "non conservato, imperituro", "onnicomprendente, onnipotente".

Anche questa è poesia! E nel cuore della filosofia naturale milesiana! Quando si parla del principio primordiale - che ha un'eloquente somiglianza con la Madre Terra, da cui nascono e in cui periscono tutte le cose, della religione ctonia - emerge il lirismo.

Nota: la parola "paideia"

1/ che compare per la prima volta in Aischulos e significa cura ed educazione dei bambini,

2/ acquista, al tempo di Sofocle, per la prima volta, il significato di massima virtù umana aretè, ideale di formazione (intesa come kalokaigathia).

Per Isocrate, Platone e il loro tempo, la parola "paideia" ha già questo senso consolidato (che Roma, in seguito, tradurrà con humanitas). Cfr. W. Jaeger, *Paideia*, I, 343 ss.

Nota: - U. von Wilamowitz - Ebllendorff, *Einleitung in die Griechische Tragödie*, Berlin, 1910, S. 124, afferma che, secondo Aristofane di Atene (-450/-385), l'unico poeta comico le cui opere sono rimaste disponibili, ne "*Le rane*" (*Batrachoi* (-405), le opere dei tragici sono nelle mani del pubblico come libri pubblicati: "Die ersten wirklichen Bücher sind die Attischen Tragödien gewesen" (o.c., 121). Prima di allora, i testi circolavano ma non venivano pubblicati come libri con titoli.

-- Elaborazione del mito di Edipo. -

Questa digressione ha il suo posto qui perché:

1/ Nella tragedia (ad esempio la tetralogia di Sofocle, Laios, Edipo, Sette contro Tebe e (il dramma del satiro) La Sfinge - rappresentato nel 467),

2/ In poesia (ad esempio Pindaro, che riferisce di aver praticato la paiderastia e di aver scritto un'ode al suo "eromenos" (cioè protettore) Theoxenos),

3/ Nella legislazione (ad esempio Solone, che, poco dopo il -500, riformò la società ateniese e fornì regole di comportamento per i paiderastia (che teneva in grande considerazione)), i paiderastia, l'amore tra ragazzi giocavano un ruolo notevole, che per noi moderni è incomprensibile.

E anche perché il mito di Edipo ha svolto un ruolo fondamentale nella psicologia del profondo fin dalla psicoanalisi di S. Freud all'inizio del secolo.

Th. Vargaard, *Phallos (Symbol und Kult in Europa)*, - Vorwort v. Alex. Mitscherlich, Monaco di Baviera, 1971 (ed. danese: Copenaghen, 1969), S. 22, afferma che, da +/- -750 a +/- -300, la paiderastia era un'istituzione (soprattutto dorica) consolidata, che ha poco in comune con l'attuale concetto di pederastia, se non la sua forma puramente comportamentale.

-- Iscrizioni rupestri.--

Vanggaard ne dà un esempio: “Io, Krímon, ho compiuto qui l’atto d’amore con un ragazzo, il figlio di Bathukles, sotto l’invocazione dell’Apollo delfico.

Scritto in dialetto dorico, questo testo si può leggere sulla parete di roccia, accanto al tempio di Apollon Karneios, sull’isola di Thera (Santorin), nel Mar Egeo. Data: VII secolo a.C. Apollon Karneios è una divinità dorica. La parola dorica “ofein” (compiere l’atto d’amore), coire (Lt), significa anche rapporto sessuale con le donne. -

Esistono quindi molte iscrizioni simili che, secondo Vanggaard, contengono la proclamazione pubblica da parte di un uomo del suo coito anale con un ragazzo come atto liturgico-culturale e non come sensualità lasciva. - Esistono quindi numerose testimonianze letterarie (l’Anabasi di Senofonte, le opere di Platone, ecc.). -

La paiderastia non si pratica solo sotto la protezione degli dèi: gli stessi dèi ed eroi, in modo esemplare, eseguono la paiderastia. “Secondo Bethe, l’iscrizione di Thera, che proclama la copula di Krímon con il figlio di Bathukles nel santuario di Apollon, significa che in questo modo al ragazzo è stata conferita culturalmente una nobile virilità o, come si dice in greco, ‘aretè’ (virtù)”. (o.c., 31). Aretè, virtus, è l’insieme delle qualità che rendono un uomo “virtuoso” in vista del suo ruolo nella vita e della felicità ad essa connessa, sia fisica che spirituale.

L’“erastès” (patrono) era un uomo adulto; l’“eromenos” (ragazzo amato) era un ragazzo disincarnato, senza barba, prima della maturità sessuale. Il mecenate avrebbe dovuto, per il resto della sua vita, fare da “padrino” al suo amante: trovare una buona moglie, iniziare un matrimonio corretto, sostenere l’ideale di un uomo - queste erano le cose che doveva aiutare il ragazzo. In caso contrario, era punibile per legge. -- Con queste premesse, il mito può essere inteso come. È necessario comprenderlo se si vuole procedere correttamente in termini di storia culturale.

-- Il passaggio eroico. -

Poseidone, il dio del Mediterraneo, aveva come eromenos Pelope, l’eros (eroe) da cui prende il nome il Peloponneso e che era sposato con Ippodamea. Da lei ebbe un figlio, Crisippos. Un giorno Laios, re di Tebe e marito di Iokaste, visitò Pelope. Laios insegnò a Crisippos come cavalcare una bardatura a quattro cavalli. Se ne innamorò “con eros insaziabile”. Rapisce il ragazzo, SENZA informare il padre, che lo ospitava (doppia arroganza o passaggio di frontiera).

Risultato: conflitto tra Pelope e Laio. Pelope, offeso e arrabbiato, maledice Laios e la sua famiglia (maledizione genealogica; cfr. *supra*, 12, anche p. 42). -- L’effetto di questa maledizione è il seguente: Laios viene ucciso da suo figlio Oidipo (entrambi lo fanno senza la

sapere, inconsciamente) sulla strada da Tebe a Delfoi. Edipo sposa poi la vedova Iokaste (lui e la madre lo fanno inconsapevolmente).

Il parricidio inconsapevole e l'incesto inconsapevole sono quindi gli effetti della maledizione magica, non perché è stato commesso l'amore di un ragazzo, ma perché sono stati violati i sacri diritti del padre e dell'ospite. -

Da ciò Freud ha distillato il complesso di Edipo: lo zelo del figlio per il padre che, con la madre, occupa un posto che egli invidia. L'invidia esiste quando quel posto è già stato preso; l'invidia, quando quel posto non è ancora stato preso. Invidia - in senso stretto è quello zelo (o invidia o invidia) che non sopporta il potere, la fama, l'onore che qualcuno possiede o potrebbe possedere in altri. Anche se l'"invidia" di solito coincide con lo zelo. -

R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972; -, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978, ha evidenziato, a questo proposito, la zelante mimèsis o imitazione: il figlio imita il padre in una stessa persona, cioè la madre, che egli, come il padre, vuole possedere per sé (imitazione conflittuale, diversa da quella platonica che vuole l'esemplarità senza scontro sulla stessa cosa). -

Si sente quanto, come per il mito di Narkissos, la psicoanalisi o i suoi correlati siano lontani dal mito originale. Il che dimostra quanto sia ambiguo! In particolare, il fatto che il comportamento inconscio di Edipo, Laios e Iokaste sia determinato magicamente è, psicoanaliticamente, sostituito dai "meccanismi dell'inconscio": una sorta di meccanica sostituisce le strutture magico-fluidiche.

- Culto fallico. -

Per comprendere in qualche misura l'amore tra ragazzi, si dovrebbero leggere opere come J.-A. Dulaure, *Les divinités génératrices (Le culte du phallus chez les anciens et les modernes)*, 1805-1, Marabout, 1974; J. Marcireau, *Le culte du Phallus*, Nizza, 1979; e anche, ad esempio, J. Conrad, *Le culte du taureau (De la préhistoire aux corridors espagnoles)*, Paris, 1978, ma non senza considerare lo sfondo ctonio.

(V) La tecnica.

- Si può citare un esempio: Ippodamo di Mileto, di una generazione più giovane di Ecataio di Mileto (-560/-480; cfr. p. 39), trasferì la visione geometrica della terra di Ecataio all'urbanistica, sulla falsariga, tra l'altro, della precedente urbanistica ionica, che seguiva il modello della scacchiera, per assegnare le terre ai coloni. Nel 479, ad esempio, pianificò spazialmente la città di Mileto, che era stata distrutta in una rivolta. Nel -446 sistemò spazialmente anche il porto del Pireo (Atene), su richiesta di Perikles. In -444/ -443: Thurioi (Golfo di Taranto). Caratteristica: i suoi piani urbanistici sono

- 1/ Scacchiere (strade rettangolari che si intersecano),
- 2/ Orientato, di solito, secondo le direzioni del cielo,
- 3/ Utilizzando come modello la regolarità matematica delle fusioni in grandi, ma piccoli dettagli.

II A. Filosofia attica (-450/-320): Protosofismo (-450/-350).

L'Attica è la regione intorno ad Atene. La Ionia, la Grande Grecia e la Sicilia sono state finora centrali, anche se non esclusivamente come centri filosofici. Atene è ora centrale. Da qui il nome. -

Lo spirito della Ionia era pura *theoria* (W. Jaeger, *Paideia I*, 405); la fisica e la *historia*, la comprensione globale della natura e lo studio privato della natura, avvenivano teoricamente, in primo luogo.

La mentalità dell'Attica è “durch und durch tätig und politisch” (attraverso e attraverso attivo e politico) o.c., 405 anche lo studio teorico della natura e lo studio della natura. -

I sofisti contribuirono a colmare il divario tra la mentalità ionica e quella attica: misero le conoscenze ioniche, fisiche e storiche, a disposizione dell'educazione attica e dell'educazione politica attiva.

Nota bibliografica. -

J.-P. Dumont, *Les sophistes (Fragments et témoignages)*, Paris, 1969, una perla di libretto, che fornisce i dati fondamentali; almeno per quanto riguarda la Proto-Filosofia, da -450 a -350; perché c'è una seconda o Deuterosophia, sotto i cosiddetti ‘buoni imperatori’ (da Nerva a Marco Aurelio, cioè +96/+180): si veda ad esempio O. Schönberger, *Herausg., Philostratos, Die Bilder (Griechisch - Deutsch)*, Monaco di Baviera, 1968, S. 7/10: - inoltre sul protestantesimo: E.R. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich / Munich, 1977, S. 113/129, sul movimento sofista come fallimento del liberalismo ellenico,

Attualità del sofisma.

J. Parrain - Vitale,

Tendances nouvelles de la philosophie, Paris, 1978, scrive un libro che passa in rassegna la filosofia attuale dopo Marx, Nietzsche e Freud; lo scrittore divide i contemporanei in

1/ Sofisti (Sartre, Derrida, Deleuze) e

2/ filosofi (umanisti cristiani: Thibon, Weil, ecc.; fenomenologi: Marcel; fenomenologi esistenziali: Heidegger, Jaspers, Merleau - Ponty; postumi dei due precedenti: Boutang (soprattutto)); ‘sofista’ è per Stelster un teorico che, “à partir de la sophistique antique”, dà logicamente luogo al nichilismo pratico (violenza e anti-uomo) nonostante il fatto che l'uomo sia proclamato da qualche parte misura di tutte le cose.

B.J.H. Ovink,

Philosophie und Sophistik, 's Gravenhage, 1940, studia, come sostenitore di Kant, il sofista come tipo di pensatore che, a partire da Talete di Mileto e Anassimandro di Mileto, allontanandosi dal “senso comune”, utilizza concetti e giudizi che, nella loro applicazione alle cose concrete, non sono verificabili da nessuna parte, ma vengono comunque proclamati con molta eloquenza, come pensiero personale; Ovink polemizza quindi ferocemente contro Aristotele (è convinto che lo studio della filosofia ellenica sia indispensabile)

J.-W. Lapierre, *Qu' est-ce qu 'une ideologie?*, in *Les ideologies dans le monde actuel*, DDB, 1971, pp.11/32, afferma che un'ideologia è un modo di parlare logicamente coerente che interpreta il pensiero desideroso di un gruppo sociale come se avesse valore scientifico o filosofico.

Distinta (...) dal mito e dall'utopia, (l'ideologia) è già presente negli insegnamenti dei sofisti greci e nei discorsi di Cicerone, ma caratterizza soprattutto l'epoca moderna. È legato all'ascesa e poi al trionfo del razionalismo e dello scientismo". (a.c., 18). Vedremo più avanti quale ideologia o, meglio, quali ideologie copre Sofistics.

Conclusion: da tre diverse angolazioni, sembra che la Sofistica continui a vivere o sia comunque utile da qualche parte.

Vocabolario. - Sofos, sapiens, significa colui che agisce con deliberazione; dall'emergere della fisica e dell'istoria in Milesia, questa parola significa anche "saggio" (Pitagora sottolineava il carattere "divino" della saggezza, come possesso tranquillo di una conoscenza delle cose e dei processi divini e umani finalizzata all'azione giusta, e perciò parlava solo di filo.sophia, di saggezza invece che di sapienza).

Sophistès, sophista, maestro di saggezza, indica una persona che istruisce ed è intellettuale, ma che è comunque calcolata per essere principalmente utile politicamente.

Il "sofisma", fallacia, è un "sofisma" o ragionamento sbagliato, praticato deliberatamente. Una cosa che alcuni sofisti non si tirano indietro.

L'ortoepatia, la parola giusta, è una caratteristica sorprendente della paideia sofista, dato che la retorica (l'eloquenza politica) era così centrale. Perciò il "sofista" include sempre l'elemento dell'eloquenza, oltre all'insegnamento: è sempre un artista della parola in molte forme. - La saggezza, l'arte del ragionamento, l'arte della parola: queste sono le tre caratteristiche.

- I - Posizionamento storico-culturale.

Si tratta di due fattori: quello esterno, che determina la crisi della libertà ellenica, e quello intellettuale, che risiede nella crescita interiore del fisico.

(a) La crisi della libertà.

Dodds, *Der Fortschrittsgedanke* S. 124/125, descrive il Sofismo come un movimento "liberale", che presenta le stesse caratteristiche tipiche del pensiero liberale del XVIII e XIX secolo: lo stesso individualismo, lo stesso umanesimo, lo stesso secolarismo, la stessa sicura denuncia della tradizione di fronte al tribunale della ragione, la stessa grande fiducia nella ragione applicata come chiave di un progresso senza limiti.

Potenzialmente vi si trovava una grande epoca di emancipazione intellettuale, sociale e politica: "Ma sappiamo che non fu così", afferma Dodds (o.c., 125). Il sofisma è un liberalismo fallito.

W. Peremans, *De Griekse vrijheid (Boodschap en waarschuwing)*, Hasselt, 1978, tratteggia lo sviluppo dell'eleutheria, libertas, libertà, in Grecia.

(i) Una prima fase si esprime, all'inizio del VI secolo, internamente, doppiamente:

a/ Solone, già citato (p. 47/48), è uno dei primi statisti in Europa che risolse il problema dei grandi proprietari terrieri (cioè la situazione di conflitto tra i grandi proprietari terrieri che schiavizzavano i debitori con moglie e figli, e le masse ribelli) in modo conciliante “con mano forte, unendo la violenza alla giustizia”;

b/ La turannis, il dominio autocratico, fu se necessario risolta con l'assassinio di turannos, soprattutto il clima di libero pensiero ionico creò l'atmosfera favorevole alla libertà ellenica; ma anche esternamente gli Elleni si contrapposero ai sistemi di subordinazione orientali, nelle guerre persiane (inizio V sec.), come le descrisse Erodoto (vedi sopra), - come dice Aischulos, *I Persiani*.

(ii) Una seconda fase è quella delle città-stato indipendenti (poleis),

Si pensi ad Atene (+/- 30.000 abitanti), Sparta, Corinto, Mileto, con la loro democrazia diretta (senza parlamento) e le loro cariche statali non retribuite, - almeno per quanto riguarda il tipo perifrastico, che non è spartano:

“Il suo nome è governo del popolo, perché l'influenza sugli affari dello Stato non è un privilegio di pochi ma di molti” (Thukudides).

Tuttavia, per quanto libero, persino spensierato, il nomos, la legge, è circondato da una profonda soggezione. Libertà e rispetto della legge sono - pitagoricamente - in armonia.

W. Schilling, *Religion und Recht*, Urban Bücher, 1957, S. 15ss, afferma che, in origine, gli dèi sono fondatori, custodi e vendicatori del diritto; Esiodo dice che Zeus, l'Onnipotente dell'attuale ordine del diritto e dell'universo, non ha violato la legge come il più nobile dono agli animali, ma agli uomini.

Della religione popolare politeista degli Elleni parla Senofonte, *Memorie di Sokrates*, IV: 3,16: “Ma non ti abbattere, Euthudemos”, disse, “perché sai che il dio di Delfoi, se qualcuno gli chiede come piacere agli dei, risponde: “Secondo la legge della città-stato (nomoi poleos)”“. (cfr. E. Jaerisch, herausg., *Senofonte, Erinnerungen an Sokrates*, Monaco, 1962, S. 278/279).

Questo spirito religioso dominava gli Elleni: religione e polis sono indistinguibili. -

(iii) La terza fase è chiamata “crisi del mondo libero”;

Il timore sacrale del nomos, la legge, si spegne tra il 431 e il 420, perché la guerra del Peloponneso, nel 431/404, getta la polis in una crisi culturale e prepara la strada ai sofisti, i quali

1/ Attirare i giovani

2/ ma soprattutto per convertire l'élite politica allo Stato di potere. I sofismi “liberali” danno un contenuto diverso al concetto di libertà: individualista, indipendente da principi “ostativi”, dalle leggi.

Platone, *Lo Stato* 294a, descrive la situazione: “I capi che non hanno nulla, e i sudditi che hanno tutto, a

Il padre si abitua a mettersi alla pari del figlio e ad avere paura dei suoi figli; il figlio si considera all'altezza del padre e non risparmia né teme i suoi genitori, perché vuole essere libero! (...)

In questo stato, è l'insegnante che teme e lusinga gli alunni, mentre i discenti di alto livello guardano i loro insegnanti dall'alto, e i tutori a domicilio non sono migliori. Gli elementi giovani si pongono sullo stesso piano degli anziani e li contrastano a parole e a fatti; e gli anziani si adattano ai giovani e si concedono scherzi e burle: per non dare a tutti i costi l'impressione di essere stopposi e prepotenti, arrivano persino a imitare i giovani"! Non a caso si pensa al Libretto Rosso per gli scolari! -

La questione dei leader forti occupava i sofisti; ma anche i non sofisti, come Platone e Aristotele, attendevano con ansia un "uomo reale" (*L'uomo di Stato* 294a), un leader forte, come ad esempio Filippo di Macedonia.

In effetti, egli vinse gli Elleni a Chaironeia (-338), fu assassinato (-336) e gli succedette Alexandros, allevato da Aristotele, che inaugurò l'era ellenistica.

(b) Il relativismo scettico dei sofisti. -

"Alcuni scettici", dice Diogene Laërtios, "considerano Omero come il precursore della loro tendenza perché, più di chiunque altro, interpreta gli stessi argomenti con opinioni diverse, senza mai determinare o confermare esplicitamente nulla". Steller rappresenta magnificamente il relativismo scettico che, tra gli ellenici, è un vecchio dolore.

-- Vocabolario

Scetticismo, inchiesta, scetticismo: questi termini hanno più di un significato. - Il dubbio può essere un fenomeno di inerzia: non si giudica, si sospende il giudizio per incapacità. Il dubbio può essere un segno di intraprendenza: si reagisce di nuovo a situazioni vecchie, di cui si dubita. Alla faccia del dubbio prereflessivo. -

Dubbio riflessivo o intenzionale

Questo è possibile in due gradi:

(i) si sospende, con cautela, il proprio giudizio (teorico, pratico o tecnico) per paura di sbagliarsi (cioè un senso di fallibilità o fallibilismo);

(ii) non solo si dubita; non solo si dubita consapevolmente (= sapendo riflessivamente di dubitare); si dubita consapevolmente in base a motivazioni ragionate: questo secondo fallibilismo è insito in tutte le vere scienze e filosofie professionali (dubbio metodico); - anche nel caso limite in cui qualcuno afferma che nulla è vero, agisce ancora come una certezza in questa affermazione e non è ancora un vero scettico. -

Lo scetticismo è:

1/ dubbio,

2/ dubbio deliberato, per motivi generali,

3/ dubitare di tutto tranne che dei fenomeni (come unica verità)

4/ si limitano a questo.

In breve, secondo V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887-1, Paris, 1969³, p. 2, ci sono tre gradi:

- 1/ Dubitare consapevolmente di varie verità,
- 2/ dubitare consapevolmente di ogni verità (caso limite),
- 3/ non sapere consapevolmente se qualcosa è vero e non affermare nulla se non i fenomeni, ta fainomena, per cui la sospensione del giudizio (non sapere se qualcosa è vero) e il fenomenismo (aderire solo ai fenomeni, a ciò che si mostra) sono tipici dello scetticismo. La dicotomia si realizza nella fusis:

- 1/ I fenomeni (che suscitano impressioni inequivocabili e sono veri in questo senso),
- 2/ Il resto, ta adèla, i non-fenomeni, per cui il giudizio è sospeso.

- Relativismo. -

Relativo è ciò che non è se non in relazione a qualcos'altro; l'opposto di assoluto, che significa non relazionabile. - Il relativista è colui che considera tutta la verità come relativa o relativa, cioè dipendente da qualcosa di diverso dalla pura verità, in particolare dall'uomo conoscente e pensante, per cui la verità umana è centrale.

- Relativismo scettico

L'Hzt consiste in una tendenza allo scetticismo (cioè al fenomenismo) senza diventarlo pienamente - pregiudizio scettico - e nel considerare tutte le affermazioni di verità o le pretese di verità come relative, cioè dipendenti e limitate dalla persona che le fa.

Questo porta ad affermare che tutte le affermazioni sono ugualmente valide l'una accanto all'altra, senza prendere posizione. Si pensi alla molteplicità di opinioni di Omero su uno stesso tema. Questa era, grosso modo, la posizione della Sofistica, che apriva così la strada al successivo, vero e proprio scetticismo.

Il vero scettico non si lascia coinvolgere nemmeno in questioni pratiche o tecniche, perché è così insicuro, così sospeso.

Viandanti

1/ I primi Milesi (Talete, Anassimandro e Anassimene) o i Paleo o Antichi Pitagorici non sono mai citati come pionieri del relativismo scettico della filosofia. Il loro assorbimento ingenuo-arcaico nella fusis stessa impedisce loro qualsiasi scetticismo. O la loro religione orfica.

2/ Diverso è il caso di Senofane, l'illuminato credente in Dio, con la sua critica alle credenze popolari, degli eleati e degli eraclitei, e dei pensatori, matematici o meccanici, che hanno cercato di risolvere la contraddizione tra il pensiero unitario e quello molteplice a partire da Elea e dagli eraclitei. -

La distinzione di Parmenide tra il pensiero (noësis) dell'essere e l'esperienza (sensoriale) del non-essere (che egli contrappone come alètheia, verità, e doxa, apparenza (opinione)), la contrapposizione di Herakleite tra "i più" che conoscono la contemplazione idiosincratca e "i migliori" che praticano la contemplazione pura (fronësis)

sull'interpretazione naturale (ermeneutica), confuta l'esperienza sensoriale e salva il pensiero (sia come noësis, (Parmenide), sia come fronèsis, (Herakleitos).

La sfiducia nell'esperienza sensoriale è il punto di ingresso dello scetticismo filosofico-scientifico.

Il conflitto tra -unità sincronica -e diacronica pura -e molteplicità idem, fin da Parmenide ed Eraclito, che faceva apparire l'unità come vera e la molteplicità come falsa o viceversa - e che porta al dubbio - è risolto dai meccanicisti, moderati (Empedocle, Anassagora) o radicale (Atomistica), risolta ipotizzando una molteplicità di principi (elementi, omoiomie, atomi) uno (non secondo il numero ma secondo il tipo, il grado di presenza e così via), che i sensi non vedono, ma che, fortunatamente, vengono scoperti dalla ragione ragionante.

Così Demokritos distingue tra skotiè, conoscenza oscura dei sensi, e gnèsiè, conoscenza legittima della ragione. Se questi pensatori sono scettici sui sensi, sono invariabilmente convinti e quindi "dogmatici" (come diranno in seguito) sulla ragione.

Ma le contraddizioni tra le rispettive posizioni "razionali" (e quindi presumibilmente certe) costringono a dubitare, ora non più dei sensi, ma della stessa mente discordante. Lo scetticismo è quindi presente nel pensiero fusionale stesso, contro la sua volontà.

Conclusione. - Un senso di ambiguità (multi-interpretabilità) è alla base di questo pensiero: una questione, molte opinioni, nessuna decisione.

O. Willmann, Geschichte des Idealismus, I, 135, afferma che

- 1/ pensiero isolato, cioè senza un senso di comunità,
- 2/ assenza di idee preconcrete ("Voraussetzungslosigkeit", cioè senza principi preconcetti, senza pregiudizi, senza pensiero) e
- 3/ La critica delle convinzioni trasmesse determina il carattere "aufgeklärt" o "illuminato" (cioè informato dalla ragione) della Sofistica, così come del razionalismo moderno del XVII secolo.

-- Personaggi principali. - Due uomini dominano, Protagora e Gorgia.

(a) Protagora di Abdera (-480/-410).

sofista di successo, che predica l'aretè, la virtù, cioè la virtù di raggiungere il fine della vita, cioè la felicità nella polis.

L'ha presa con grande efficacia. Rispettato, gli fu chiesto, in occasione della fondazione di Thurioi (-444) da parte degli Ateniesi, di redigere una costituzione per la colonia. -

Platone, Kratulos 385°, dice di aver affermato che l'uomo era il metron, la mensura, la misura (il bastone) o la regola di tutto: "Come le cose appaiono a me, così sono a me; come appaiono a voi, così sono a voi". (J.-P. Dumont, Les sophistes, p. 34),

Determinazione e giudice (decidente) delle cose è l'uomo, da un lato, per quanto riguarda le cose sensibili nella loro esistenza, dall'altro, per quanto riguarda le cose non sensibili nella loro non esistenza (o.c., p. 35).

Secondo Sesto Empirico, Protagora sostiene che la materia, nella misura in cui dipende da essa, può essere tutte le cose che arrivano a tutti come rappresentazione; che gli uomini, in base alle differenze di condizione, percepiscono a volte questo e a volte quello: l'uomo normale percepisce le cose che sono nella materia in modo normale; l'uomo non normale in modo non normale-, morboso.

Lo stesso vale per la vecchiaia, lo stato di veglia o di sonno e così via. Così, l'uomo diventa la misura, il metron, di tutte le cose -.

Se Protagora si esprime correttamente, si può dedurre che ogni giudizio - che sia quello di un normale o di un folle, per esempio - corrisponde sempre a una qualche verità, ma poi, per dirla con Nietzsche, una verità prospettica, cioè qualcosa di reale ma visto attraverso la facoltà percettiva dell'uomo che, secondo Herakleitos, che è il modello di Protagora, è sempre mutevole a seconda del suo stato soggettivo. Quindi c'è qualcosa di fenomenico nella sua teoria della conoscenza, ma non si tratta di fenomenismo puro.

Ciò che è "vero" in questo modo (perspettivamente vero), può ora essere anche buono, utile o cattivo, inutile nello stesso modo prospettico: è "buono" ciò che lo è per quella persona nella sua condizione (che cambia

1/ di momento in momento e

2/ da un uomo all'altro, - sempre che l'eracliteismo) sia "buono" (prospetticamente buono).

Per Protagora, quindi, la saggezza consiste nello scegliere tra molte possibilità in base alla propria "prospettiva".

1/ stato soggettivo

2/ stato istantaneo). È una sorta di pragmatismo.

(b) Gorgia di Leontinoi (-480/ -375).

Questo siciliano non era solo un sofista, ma anche un retore (ad Atene nel 427 era famoso per la sua eloquenza). Nel suo perduto "Sulla natura o sulla non natura" si nota l'influenza di Zenone di Elea, il ragionamento eleatico (prova per assurdo), tre tesi ('theseis') caratterizzano la sua posizione, ossia.

(i) non c'è nulla,

(ii) se c'era qualcosa, era inconoscibile

(iii) se qualcosa era conoscibile, allora era inconoscibile.

Si vede la triade "essere, sapere (noësis), esprimibilità" di Parmenide e Zenone. -

Cosa significano queste tesi? Il titolo è "*On the fysis*". Per Parmenide, la fusi dei nostri sensi è il "non senso", l'apparenza, l'opinione: forse Gorgias, ragionando zenonicamente, ha girato su questo.

In ogni caso: queste tre tesi sono state definite "nichiliste" (nihil, Lt, nulla); ma, nei secoli XIX e XX, "nichilismo" significa qualcosa di diverso dal sofisma, il che non significa che dal sofisma e dal suo relativismo (perspectivismo) non possa nascere alcun nichilismo. In ogni caso, Gorgia avrebbe affermato che la fisica non era per lui scienza (epistèmè) ma solo persuasione (peitho): si sente il retore.

Per riassumere:

una doppia “copertura” (“tropè”, direbbe Herakleitos (*fr. 31*) perché,

1/ Herakleitos pone l’accento sul logos (senso comune, - legge) comune a tutti, a scapito della riflessione idiosincratica. Protagora inverte l’enfasi (enfattizza l’individualità dei più) e,

2/ Parmenide enfattizza l’essere (come conoscibile e spiegabile, a scapito del non-essere fisis (come inconoscibile e ineffabile), Gorgia si sposta e si inverte (enfattizza il non-essere, non conoscibile e non dicibile o comunicabile anche dell’essere - il che dimostra quanto possa essere ambigua una dottrina filosofica.

- II - Dottrina sofistica.

(A) Il fisico.

Fin dall’epoca dei Sofisti, accanto ai Sofisti sono esistiti i fusikoi (naturalisti o ricercatori), ma, come afferma *Dodds, Der Fortschrittsged.*, 115/116, entrambi i tipi di pensatori si occupavano sia della fisis nel suo complesso sia di una parte o dell’altra, soprattutto della fisis umana. Inoltre, la fisis, universale o singolare, è ora sempre più spesso vista non in modo isolato ma in coppie di opposti. Spieghiamo questo.

(A)1. La sustoichia (coppia di opposizione) “fisis/thesis (nomos,technè)”.

1a/ La contraddizione “naturale/ fermo (positivo)”.

Thesis, positio, tesi è il posizionamento di qualcosa; thetikos, positivus, positivo, certo, è l’aggettivo.

1/ Parmenide è il primo a considerare qualcosa di ‘cath’ heauto, secundum seipsum, secondo se stesso (in sé, in quanto è se stesso) e fonda così l’ontologia; chi è ingenuamente assorbito dalla fisis come i fusikoi (e i poeti che vivevano vicino alla natura), è assorbito dalla fisis in sé (nel suo ‘essere’); chi parla da questo atteggiamento, parla fusikos, naturaliter, naturalmente;

2/ Ma chi parla da se stesso come essere conoscente, percepente, attribuyente, parla di thetikos, positivo, fermo, cioè attribuisce qualcosa a un essere, senza che questa attribuzione sia eventualmente presente nella natura stessa.

Se, per esempio, l’uomo normale dice che ciò che prescrive il medico è “buono”, ma l’uomo non normale dice, dallo stesso medico e dalla stessa prescrizione, che è “cattivo”, allora ognuno parla dalla sua “prospettiva” (“condizione” dice Protagora), ma uno dei due deve essere sbagliato “cath” heauto”, cioè parlando oggettivamente, anche se soggettivamente entrambi parlano sinceramente (e in questo senso “vero”). -

Questa distinzione rivive nella distinzione tra “diritto naturale” e “diritto positivo”: ognuno vive da qualche parte sulla base di una legge non scritta (ad esempio, non si uccide senza un motivo sufficiente, perché la vita “è” (cath’heauto, in sé) inviolabile), ma obbedisce anche alla costituzione della sua polis (che è opera dell’uomo e quindi “definita”, “concessa”).

Si tratta di un interesse linguistico: le parole, i giudizi possono essere doppi

da comprendere: o hanno significato di per sé, fusei, natura, in virtù della loro natura, per qualsiasi intervento umano, o hanno significato thesei, positione, in virtù della proposizione (attribuzione come intervento umano).

Nel primo caso rappresentano l'etumon, l'essere reale (kath'heauto); nel secondo, un fenomeno o una prospettiva. -

Inoltre, quando l'obiettivo (fusi) non esiste o non è valido, allora ogni uso delle parole (enunciazione di qualcosa su qualcosa) non è fusei, per natura, ma solo thesei, mera attribuzione, perché allora le cose della fusi non hanno significato di per sé ma solo per attribuzione da parte dell'uomo.

1b/ L'opposizione "natura/nomos".

Nomos, morale, costume, legge, cioè ciò che è comunemente accettato come regola di condotta. Ma attenzione,

1/ Per la crisi della libertà e della filosofia, il nomos, la morale, il diritto, era inteso come patrimonio, di origine più o meno divina e quindi sacro, inviolabile.

2/ Ai tempi di Protagora e Gorgia, tuttavia, le leggi venivano continuamente modificate e si potevano confrontare perché si viaggiava; di conseguenza, la relatività (mutevolezza, sia sincronica che diacronica) era vistosa; immediatamente il suo carattere "certo" divenne chiaro: il gruppo aveva concepito, articolato e fatto rispettare la legge - con un'attribuzione alla comunità, ma un'attribuzione di gruppo o sociale (per cui nomos significa in definitiva tesi sociale). L'intervento umano potrebbe quindi cambiare, indebolendo l'inviolabilità.

1c/ La coppia 'fusi / technè (natura / arte). -

Come dice Dodds, *Fortschrittsgl.*, 19, "technè", ars, arte (maturità), significa l'applicazione sistematica della ragione e dell'intelletto umano a qualche attività e al suo ambito. La technè, l'arte, è infine cultura, contrapposta alla natura: attività umana creativa, intervento dell'uomo sulla natura, eppure, il nomos è lo stesso ma con l'accento sull'accordo comune, la technè sottolinea l'abilità.

Conclusione: i tre (proposizione, accordo, arte) significano, fondamentalmente, la stessa cosa, ma sotto diversi punti di vista:

1/ premio,

2/ concordare: assegnazione reciproca,

3/ può concedere.

L'intervento umano è centrale: l'uomo è metron, misura.

(A)2. La fermezza della natura. -

Non c'è solo coppia: c'è compenetrazione (fusione). Cfr. supra p. 40 (frammento di Demokritos): "La natura e il processo di apprendimento (didachè) sono qualcosa di simile; perché il processo di apprendimento trasforma l'uomo, ma, mentre lo fa, fusiopoiei, crea la natura".

Questo è il credo educativo, sostenuto anche dalla sofistica. Si basa sulla malleabilità, sulla mutevolezza, sulla certezza (concordanza, artificiosità) della fusi, soprattutto della fusi umana.

(B) Il fisico dell'uomo.

I sofisti hanno doppiamente reinterpretato la fusis:

1/ Collegandoli alla tesi, anzi identificandoli;

2/ Considerandoli principalmente in termini umani (e restringendoli in questo senso).

Questo ricorda L. Feuerbach (1804/1872), uno degli ispiratori di Marx, che definiva l'antropologia il cuore della filosofia.

(B)1. L'aspetto medico. -

I sofisti, secondo W. Jaeger, *Paideia I*, 387/388, furono influenzati dalla medicina allora emergente, che combinava fisica e istoria (ricerca):

“Fu in questi ambienti della medicina scientifica che nacque il concetto di ‘fusi umana’, così spesso presente tra i sofisti e i loro contemporanei”. I medici ritenevano che la natura “facesse il suo dovere” (ta deonta poiei) di propria iniziativa. Ma hanno anche posto la domanda “Fusi o nomos?”. Infatti, la malattia e la salute sono causate dalla disposizione (fusi) o dall'abitudine (nomos), ad esempio dalle abitudini alimentari, dall'esercizio fisico, eccetera?

In ogni caso, G. Racer, *Hypnoses sophrologie et médecine*, Paris, 1973, pp. 180/181, nota la preoccupazione medica: Antifonte di Atene (-480/ -411), retore, aristocratico, aprì a Corinto una stanza che dava sull'agorà (mercato) e fece circolare opuscoli in cui affermava di avere i mezzi per curare le persone attraverso il linguaggio e che bastava che i malati gli confidassero i loro disturbi secondo le loro cause perché li curasse. In seguito abbandonò questa pratica perché trovava il compito troppo difficile. È diventato un oratore. - Era anche un interprete di sogni. Doveva avere una tendenza psicologica profonda.

(B)2. L'aspetto psicologico. -

Il metodo di guarigione di Antifonte attraverso la parola rimanda alla retorica, di cui si parlerà più avanti. È già psicologia. Tuttavia, lo psicologismo (cioè la tendenza a considerare i dati della fusi come puramente o principalmente psicologici) si riferisce innanzitutto alla capacità logica e matematica dell'uomo.

Infatti, prendendo come principio: un argomento, più di una proposizione (opinione), senza decidere, il ragionamento è stato visto psicologicamente e il pensiero è un fenomeno psicologico (e non puramente logico).

La logica diventa eristica, cioè logica della contesa. Questo si manifesta nella cosiddetta iso.stheneia, l'uguaglianza di due opinioni opposte su un argomento (pro e contro, che porta all'indecidibilità).

I Dissoi logoi o Dialexeis (H. Diels, *Die Fragmente*, 1922, II, S. 334ss.; J. Dumont, *Les sophistes*, pp. 232ss) ne sono un esempio. Il bene e il male sono o non identici (e quindi la differenza di linguaggio indica la differenza di realtà: la tesi del linguaggio poggia sulla fusi) o identici (a volte bene/male per l'uno, a volte male/bene per l'altro (in realtà sono indistinguibili (fusi); la differenza è solo la tesi (differenza di linguaggio), niente di più).

Gorgias (Difensore dell'identità)

Egli afferma, ad esempio, che l'uomo si preoccupa del cibo, della bevanda, dell'amore; ebbene, questi tre elementi sono un male per il malato ma un bene per il sano; la malattia è un male per il malato ma un bene per il medico. Ippaso (difensore della distinzione) afferma ad esempio: "Dimmi, i tuoi genitori ti hanno mai dato dei beni? -

Sì, e molti e importanti. -- Così sei legato ai tuoi genitori per molte e importanti cose cattive. Motivo: il bene e il male sono identici". (Nota: Hippias ragiona dall'incongruo, perché parte dalla tesi del suo avversario e ne deduce le incongruenze; cfr. Zenone contro Elea). -

Questa logica psicologica porta a

1/ l'eikos, il probabile, 2/ la doxa, l'opinione, e 3/ il tekmerion, l'indicazione in sostituzione di:

1/ il vero, 2/ la scienza e 3/ la prova (ad esempio della matematica pitagorica). L'assiomatica diventa retorica, sì, eristica.

- **Retorica (eloquenza).** - Retore, oratore; rhètorikè (technè), ars oratoria, elocuzione. -- La psico-logica, ma anche la sociologia (vedi anche: dottrina politica dei sofisti) della Sofistica si manifesta nella retorica. Pertanto, una breve panoramica.

K. Fuhr (C. Rehdenz F. Blass), *Demostene (Ausgewählte Reden), I (Die neun Philippischen Reden)*, Lipsia / Berlino, 1909, S.-18ss, dice che la retorica come materia (mathèma) entrò in uso durante la guerra del Peloponneso, dopo che Gorgia di Leontinoi (-427) aveva stupito gli Ateniesi con la sua arte della parola, di cui la lexis, elocutio, pronuncia, era particolarmente curata. Così vi condusse, oltre che

1/ il discorso del popolo (assemblea) (che aveva il suo posto nell'ekklesia o assemblea del popolo, cioè politica) e

2/ Il rosso giudiziario (che aveva il suo posto in tribunale, cioè giudizialmente),

3/ L'ostentazione, lo sfoggio o la celebrazione in. -

L'aspetto psicologico è esposto nei cosiddetti luoghi comuni (topoi): Il Trasmachos di Chalkedon, ad esempio, cita la compassione, l'incitamento, rispettivamente il rasserenamento degli animi, il sospetto (dell'avversario e dei suoi argomenti), la giustificazione. -

L'ordine (taxis, dispositio) delle parti di un discorso è stato organizzato dalla suddetta Antifona come segue: (i) introduzione; (ii) descrizione di circostanze, fatti; (iii) argomenti e prove; (iv) conclusione.

Isokratos di Atene (-436/-338),

Era un oratore, studiò con Prodikos di Keos, contemporaneo di Socrate e sofista, e con Protagora e visitò Gorgia (in Sicilia). Ha classificato come segue:

(1) introduzione (suscitare benevolenza);

(ii) la narrazione (la narratio, diègèsis, vuole persuadere); la tesi (la tesi che si difende) con la prova (apodeixis) o il rendere credibile (se non si può fornire una prova rigorosa); se necessario la confutazione (dell'opinione o tesi opposta);

(iii) sintesi (anakephalaiosis, recapitulatio); la conclusione (rabbia o pietà).

Nota: Aristotele di Stageira (-384/-322), il pensatore più tardo, per nulla sofista, ma interessato alla retorica, distingue tre aspetti nella genesi (creazione della ragione: 1/ heuresis, inventio, invenzione (tracciamento del contenuto del pensiero), 2/ taxis, dispositio, e 3/ lexis, elocutio), progettazione.

-- W. Jaeger, *Paid*. I, 368, osserva che lo scopo dei sofisti non era l'educazione popolare, ma la formazione della leadership (élite): volevano formare un politikos, un uomo di Stato, che potesse guidare la polis. Era l'aretè, la qualità ("virtù", utilità) per eccellenza. A tal fine, l'educatore doveva possedere il "dono della parola". Conseguenza: rhetor significa pratico, politico.

(B)3. L'aspetto sociologico. -

La politica era "tutto". Lo sappiamo già. Le leggi della polis sono il suo codice. Ma queste leggi sono legate alla morale e alla religione. Da qui il trattamento umanistico della morale e della religione. -

Nel campo della politica (diritto, morale, religione) dobbiamo distinguere due tipi di sofisti: 1. gli aristocratici (Thrasumachos di Calcedonia (già citato), Kallikles (ospite di Gorgia ad Atene), Kritias (zio di Platone)) e 2. i democratici (Antifonte, - vedi sopra).

3a/ I sofisti aristocratici (allievi). -

Applicano la teoria sofista della fisis alla polis e al suo popolo (fisis / tesi; uomo = misura). -

Thrasumachos di Chalkedon: "Giusto" è "ciò che è utile al più forte", perché continua il suo potere ed è quindi il più fortunato; il turannos è l'ideale di questo. -

Kallikles, ospite di Gorgias, pensa a questa nobile idea di potere attraverso la fisica: rovescia il punto di vista di Esiodo (che dice: "I pesci e gli animali terrestri e gli uccelli volanti devono divorarsi l'un l'altro, perché non ne hanno il diritto. Agli uomini, tuttavia, (Zeus) ha dato il diritto che rimane il dono più nobile") e ciò che Esiodo attribuisce ai predatori, nella loro illegalità, Kallikles lo trasferisce all'uomo (rispettoso della legge)! La fusione di predatori e uccelli è uno dei "diritti" dei più forti. La vita fusiforme, "naturale", è una vita di dominio sugli altri. Ciò che 1/ il mondo animale mostra, è all'opera anche nelle 2/ città-stato e nelle 3/ riflessioni represses degli individui, cioè una rete di relazioni predatorie, come regola di condotta. Il nomos, la legge, della fisis è la violenza, la sopraffazione.

Menone, un idealista di Kallikles, sostiene, secondo *Senofonte*, *Anabasi* 2:6, 22, che le obiezioni morali sono un segno di educazione sbagliata. -

Tuudide, il decadentista, fa dire agli Ateniesi (ai Meliani): "Noi crediamo che gli uomini chiaramente (e presumibilmente anche gli dei), obbedendo a una legge di natura, governino ciò di cui prendono possesso. (5:105). Questo è il fisico immora-listico.

-- Questa interpretazione immoralistica della natura (e della cultura) ricorda F. Nietzsche (1844/1900), che chiamava i sofisti “realisti”, nel senso di N. Macchiavelli, cioè “possiedono il coraggio che tutte le menti forti possiedono, cioè di essere consapevoli della loro immoralità (mancanza di coscienza)”. Anche lui era un materialista aristocratico.

-- Kallikles trae due conclusioni dalla sua analisi fisica:

(i) Le leggi sono il prodotto (“tesi”) dei senza potere, ma questi nella loro unità (che fa il potere); si assicurano con la legislazione (che è quindi un mezzo di potere); come semplici “asserzioni” di gruppo, non riescono a riconoscere molto di ciò che è “natura” (la fusi a- e immorale di Kallikles, ovviamente) “buono” e “giusto”;

(ii) Come Thrasymachos, anche Kallikles attribuisce al suo fisico una filosofia della felicità: fare ciò che si ama (lussuriosamente, - hèdù; cfr. p. 49 e segg. supra: edonica), fare ciò che uno, potente com’è, può fare, quindi vera “libertà”, vero “signore” della società su tutti gli altri, allo stesso tempo vera hèdonè, vero godimento (cioè vivere ogni brama e desiderio); risultato: il turannos (p. 53 supra) è il felice.

Anacreonte di Teos (-572/ -487), poeta lirico (Teos è l’Anatolia ionica),

1/ Dal 530 alla corte di Polukrates, un despota orientale di Samo che, come Anacreonte, amava i bei giovani e le belle ragazze,

2/ dopo il -520 ad Atene, su invito di Ipparco, (uno dei figli del turannos Peisistratos (-560/-527)), nel -514 assassinato dai turannoidi Harmodios e Aristogeiton, edonisti come Anacreonte. -

Anacreonte è considerato il fondatore dell’erotismo sconosciuto, che concepisce l’amore come gioco ozioso e divertimento insieme a un gruppo di coetanei effeminati. Cfr. H. Rüdiger, *Griechische Lyriker*, 1949, S. 33/57. La decadenza erotica, annunciata in Anakreon, continua sotto il fisico immoralista del sofista: le persone di potere scivolano nell’erotismo anacreonteo, un’altra forma di edonismo e di moralità lussuosa. Qui è assente ogni ispirazione divina, ogni religione ctonia; qui vige l’eros desacralizzato. Cfr. sopra, p. 50. Cfr. la commedia attica, l’elegia romana e l’anakreontika.

3b/ I sofisti democratici (alunni). - Con Antifonte di Atene come leader, con Protagora come predecessore, l’opposizione “fusi/thesis” e l’antropocentrismo (uomo = metron) vengono elaborati in modo diverso.

Antifonte era più pragmatico: una legge viene testata (strutturata in questo modo dalla fusi) per il suo valore in termini di beneficio o danno derivante dall’obbedienza ad essa o dalla deviazione da essa.

Conseguenza: tutta una serie di proposizioni sono prive di valore; il motivo: il coinvolgimento in esse o la deviazione da esse porta solo danni o benefici effettivi, non per natura ma se la trasgressione o l’obbedienza viene notata e resa pubblica.

In questo senso, tali leggi positive sono solo “bande”, zavorre contro natura.

Antifon ne trae le conseguenze:

(i) “Per natura siamo tutti uguali. Ciò risulta chiaro dall’esame delle condizioni - naturali di vita che sono necessarie per tutti gli uomini. (...) Tutti respiriamo con la bocca e con il naso (...) e tutti mangiamo con le mani”.

(ii) Questo per quanto riguarda la regola; ora le applicazioni:

a/ Antifon combatte i privilegi della classe ricca e potente;

b/ Attacca la presunzione nazionale degli Elleni che si considerano superiori ai “barbari”.

-- In un tale clima di pensiero democratico cresce un internazionalismo, che fin dall’inizio fu rafforzato dal fatto che i sofisti erano insegnanti itineranti, che si spostavano da una città all’altra, impegnati in studi culturali comparati, volenti o nolenti.

-

Nasce anche quella che oggi chiameremmo “sensibilità sociale”: l’uguaglianza tra contadini e nobili, tra figlio bastardo e figlio vero, tra donna e uomo, tra schiavo e libero, richiedeva un’equiparazione politica.

Alla base di tutto ciò c’è la valorizzazione dell’individuo (individualismo), come nota *Dodds, Fortschrittsged.*, 124.

Dietro a tutto questo, inoltre, ciò che *Jaeger, Paid. I*, 379/380, nota che l’“umanesimo” pronunciato da Protagora che, oltre a

1/ il dono prometeico (il fuoco come base della civiltà puramente tecnica) e

2/ il Dikègave (la legge come base delle relazioni “giuste”), anche

3/ La technè politica è superiore alle due precedenti: il vero politikos considera la formazione umana (umanesimo agologico) superiore alla mera conoscenza tecnica e alle mere sentenze giuridiche.

Nota: - I sofisti (discepoli) democratici sono in contatto con quella che gli antichi ellenici chiamavano “iso.nomia”, giustizia distributiva o distributiva: ripagare in egual misura con gli uguali; restituire in egual misura ciò che è stato dato; riparare il danno con un uguale risarcimento, - questa era la Dikè, la giustizia, secondo *Jaeger, Paid. I*, 145/ 146. Ma il brivido tradizionalmente religioso era scomparso con i sofisti.

- **Comune.** -

Questa parola attuale - che costituisce il nucleo originario della parola “comunismo” del XIX secolo - si applica a un tipo di sociologia sofista, quella che sosteneva la vita comunitaria delle donne e dei bambini. Un pensiero che sia Platone (per la classe militare) che i Kunici, seguendo le orme di Socrate, custodiranno (comunismo antico).

- **Diritti umani.** -

Alla dottrina del diritto naturale razionalmente sviluppato della Rivoluzione francese si attribuisce il merito di aver promosso i “droits de l’homme”. Tuttavia, i suoi inizi si trovano anche all’interno di religioni arcaiche (il diritto d’asilo, ad esempio) e il suo fondamento è certamente la scoperta della natura umana, pre-sofisticata e sofisticata.

(B)4. Il lato agologico (educativo). -

Come W. Jaeger, *Paid. I*, 206, afferma: solo nella storia dell'educazione i sofisti possono essere pienamente apprezzati; infatti il ruolo di primo piano nella formazione del popolo ellenico passa dai poeti (Omero, Esiodo, lirici), dai legislatori (Solone) e dagli statisti ai sophistai, maestri di saggezza.

Per l'aretè, la qualificazione dell'uomo, essi si basano innanzitutto sul conoscere - in questo senso sono razionalisti, ma questo è duplice:

(i) diventa polumathia, perché il sofista vuole essere esperto di tutto e avere una risposta a tutto, idealmente quella di Hippias di Elis, un contemporaneo più giovane di Protagora, insegnante di storia (del periodo eroico), di matematica, di astronomia, di grammatica, di poesia, di musica e di ogni tipo di tecnica professionale (cfr. *Dumont, Les sophistes*, pp. 18/19);

(ii) diventa ciò che oggi si chiamerebbe "strategia", sophisma, sophisteia, ovvero Il sofista vuole essere sophos nel nuovo senso di 'esperto', all'occorrenza saggio, ma sempre furbo, all'occorrenza astutamente pragmatico per il quale conta il risultato (prima il sophos era sacro, immerso in un'arcaica atmosfera sacrale); vuole essere beltion, 'migliore' nel senso di più potente, più efficace, più intelligente, più astuto degli altri; cfr. J. Dumont, *Les soph, vocabolario*, pp. 247ss.

Questo sapere enciclopedico e orientato agli obiettivi è "etico-politico" nella sua concezione, come mostra la sezione sociologica. È anche quella che Jaeger chiama (*Paid. I*, 371/72) "formale", cioè verbale, che dà origine a tre nuove materie: "In alleanza con la grammatica e la dialettica, la retorica è diventata il fondamento dell'educazione formale dell'Occidente" (o.c., 399).

"Insieme formano il trivium che è stato chiamato fin dalla tarda antichità, che è stato fuso con il quadrivium (aritmetica, geometria, musica, astronomia) per formare il sistema delle sette arti liberali e, in questa forma scolastica, sono sopravvissuti a tutto il lustro della cultura e dell'arte antica". (o.c., 400).

I sofisti stessi non conoscevano le sette in quanto tali, ma l'inclusione dei mathèmata nella formazione superiore "è proprio opera dei sofisti" (o.c., 400).

Ippia ha svolto un grande ruolo pionieristico in questo senso (aggiungendo al trivio dei sofisti l'aritmologia e la geometria pitagorica, che i sofisti successivi hanno completato). Questa fusione di mathèmata pitagorici e sofisti è chiamata enkuklios paideia ad Alessandria (epoca ellenistica), ma poi più teosoficamente (mistico-platonica). In ogni caso: numero e parola sono i due poli dell'educazione.

-- Il lato professionale. -

Il sapere completo e orientato agli obiettivi, 1/ organizzato in materie verbali e, un po' più tardi, 2/ in materie numeriche, con l'obiettivo della tecnologia politica, è solo un aspetto dello spirito del tempo di allora, che divideva la vita in una serie di mathèmata, discipline, materie e specializzazioni teoricamente utili. Lo specialista

La tendenza si esprime in persone e scritti per le “technai” matematiche (la conoscenza teorica, introdotta dagli Ioni, la fysis, universale o parziale, espressa nei suoi principi, deve essere comunicabile e applicabile praticamente-tecnicamente: da mathè-ma diventa technè), per la medicina, la ginnastica, la musicologia, l’arte teatrale, ecc. Anche gli artisti visivi, secondo Jaeger, o.c., 379, iniziano a scrivere teoricamente sulla loro professione.

Naturalmente, va notato qui che i sofisti concepiscono la “scienza” come fortemente meccanicistica (combinando elementi che non sono nel loro “essere” ma nella loro associabilità (tassativamente, quindi) e nel loro comportamento (comportamentista o puramente funzionale).

Questo è nella misura in cui funzionano) è la cosa principale). Soprattutto gli atomisti si ponevano qui come modello, ma poi si applicavano alle scienze umane (ciò che la pedagogia di Demo-kritos già insinuava). -

Questi elementi non provengono dalla pura ragione ma dall’esperienza sensoriale: la “scienza” è quindi intesa dai sofisti come sens(ual)istica -- sensus, Lt, è il senso -- ed empiristica (empeirikos, Gr, che si riferisce all’esperienza).

In questo senso non sono intellettualistici (intellectus, nous, ragione, distinto da dianoia, ratio, ragione: l’intelletto è intuitivo, contemplativo; la ragione è esplorativa, combattiva), ma razionalistici: la ragione si limita a “ordinare” i dati sensoriali, combina-torici. -

Meccanicismo, sens(ual)ismo (empirismo), ma anche materialismo: finora, anche con Parmenide, la materia era la realtà, anche se questa materia era concepita in molti modi diversi (pluralismo ilico: ad esempio Anassagora che chiama il “nous” (comprensione del mondo) materia “finissima”).

Si pensi alla dottrina parapsicologica dell’eidola di Demokritos); i sofisti sconsacrarono quella materia e, attraverso questo processo di desacralizzazione, si avvicinarono molto di più al moderno materialismo fisico. Cfr. J. Dumont, *Les sophistes*, soprattutto pp. 10/13.

Questo sensismo materialista e meccanicista dà origine alla matematica empirica con Protagora, il quale sostiene che l’oggetto della geometria non esiste (“esistenza”, per lui, è l’esistenza sensoriale-materiale, ovviamente).

Nessuna linea, cerchio curvo o linea retta (retta), è, infatti, come la definisce il geometra (cioè puramente retta, puramente circolare); il cerchio sensibile non è tagliato da una tangente (tangente) in un punto (ideale), ma in molti punti (sensibili, di senso). In altre parole, i contenuti mentali puri di natura immateriale non esistono. -

Fino a questo punto, l’epistemologia o scienza dei sofisti, ancora modernizzata, ad esempio, in G. Klaus, *Herausg. Bonnot de Condillac, Die Logik oder Die Anfänge der Kunst des Denkens - Die Sprache des Rechnens*, Berlino, 1959, in cui si tenta di ridurre il pensiero logico-matematico

alle impressioni sensoriali “die doch die einzige Quelle alles Wissens bilden” (secondo il risvolto del libro, che è la traduzione tedesca de *La logique* (*Les premiers développements de l'art de penser*) e de *La langue des calculs* dell'illuminato francese Condillac (1715/1780) da parte dei materialisti marxisti della Germania Est).

-- Il lato religioso.

I fusikoi (fusiologi) di Mileto si occupavano di fisis o genesi (natura, divenire) e della sua origine o principio.

Il nome “fisica” (“genetica” andrebbe altrettanto bene) è quindi la descrizione corretta dell'intero movimento culturale che ha avuto inizio nel VI secolo. Era sempre doppiamente concentrato:

(i) da un lato, quello che oggi chiameremmo “meta-fisico” (poiché le opere di Aristo-tele erano così ordinate, dopo di lui), cioè il pensiero della natura e del suo - processo (movimento di creazione e decadimento) nel suo insieme (natura universale o genesi);

(ii) dall'altro lato, quella che oggi chiameremmo scienza fisica razionale con tutte le sue sotto-scienze (i fenomeni privati, anzi singolari, della natura e della creazione), la cosiddetta historia. -

La fisica universale riguarda principalmente l'origine, il principio, che trascende l'esperienza sensoriale (ed è quindi, in questo senso, meta-fisica o trans-fisica).

L'istoria privata si è sempre occupata di sotto-aree più sensibilmente accessibili (“ta onta”, l'essere al plurale, nel senso di “cose disponibili”, in contrapposizione all’“unico essere” di Parmenide, sì, in contrapposizione all'unico “illimitato” di Anassimandro). -

Ebbene, 1/ con l'atomistica leuco-domocritea, 2/ con la sofistica, l'istoria, il fisico privato, si separa più chiaramente che mai dalla natura universale, cosiddetta metafisica.

-- La teologia della sofistica. -

La teologia dei Sofisti mette chiaramente a nudo la tendenza secolare (cioè rivolta verso la terra): invece di una teologia, con loro nasce, in sostanza, la scienza religiosa come parte dello studio della fisis umana, poiché non è in discussione la divinità in quanto tale, ma la natura religiosa dell'uomo (o meglio la sua tesi religiosa, nomos, technè). Questo, in diverse tonalità.

(a) Agnosticismo. -- A.gnosis” (conoscenza) indica “assenza di conoscenza”, in questo caso della divinità. Protagora dice: “Degli dèi non posso sapere se ci sono o no, né come sono. Molte cose mi impediscono di saperlo, tra cui il fatto che non si vedono mai e la brevità della vita umana”. Il suo agnosticismo è sensuale (sensualismo: - raramente le persone vedono gli “dei” e, se li vedono, questo rimane un tema seguito da molte opinioni, indecidibili o meno).

(b) Ateismo - “A.theos”, “senza Dio”, indica “liberazione dalla presa della divinità”. Questo può essere inteso in senso psicologico, sociologico o anche etico.

(b)1 Prodikos da Keos,

Il contemporaneo di Socrate, noto per le sue missioni diplomatiche, la sua ortoepia, l'uso della parola giusta e i suoi alti compensi per l'insegnamento, guarda alla credenza degli dei dal punto di vista psicologico.

La fusione psichica dell'uomo è tale che le cose utili e benefiche, che promuovono l'esistenza umana, sono "nomisthènai" (considerate; - la parola "nomos" vi si attaglia) come divinità dai cosiddetti primi popoli (si formula qui uno sviluppo civilizzatore o una genesi culturale):

a/ Cose della natura come il sole e la luna, i laghi, i fiumi e le sorgenti, i prati (anche in relazione alle ninfe),

b/ Ma anche cose artificiali come il fuoco (Hephaistos), l'acqua usata (Poseidon), il vino (Dionusos), il pane (Demeter), diventano,

ad a, o vergogna (the(i)osis, apoteosi, se si vuole, o ipostasi) o,

ad b, o con dei o dee in connessione consacrata; così il concetto di divinità è "sorto" (fusus = genesi, cioè origine); cfr. Bakchanton di Euripide.

(b)2 Kritias di Atene,

Kritias è un contemporaneo di Prodikos, lo zio di Platone, che a un certo punto si è rivelato un avventuriero politico senza scrupoli, nonostante le sue belle analisi storico-culturali sulla "scomparsa della giustizia nel mondo", non ha la serietà psico-giuridica di Prodikos ed è un finzionalista (cioè aderente alla proposizione che i valori culturali sono pure "finzioni", invenzioni, ma con qualche utilità).

La sua opera *Sisufos*, nella linea di Demokritos, Protagora e Prodikos, sostiene che la credenza negli dèi "nacque" (genesì = fusis) nell'ambito dell'orda primordiale, cioè del "primo" popolo barbaro che non possedeva ancora una polis.

Un astuto politikos ha inventato degli dei per garantire la pace e l'ordine nella polis. Dopo tutto, ciò che chi ha autorità non può vedere o controllare, è comunque visto e controllato da un daimon, un dio che è immortale e onniveggente, onniveggente, - testimone silenzioso e invisibile della nostra coscienza.

Così, quell'astuto politico ha legato i suoi cittadini con la loro ingenua fede in un daimon, sia penalmente che religiosamente, in un sistema autoritario; ma, a parte quella pura tesi, nomos e technè, nulla, nella fusis, corrisponde a qualcosa di simile agli dei: sono una menzogna puramente abituale.

(b)3 Diagora di Helos,

Contemporaneo del precedente, quindi della seconda metà del V secolo, poeta lirico, non riusciva a capire che gli dei non punivano in modo visibile un uomo che, nella sua portata, rompeva il suo giuramento, per cui divenne 'a.theos', senza Dio, ma aggressivo: abbatté i misteri e fu persino condannato a morte, ma fuggì.

"Tutte le sfumature della liberalità religiosa" (secondo *Windelband, Geschichte der alten Philosophie*, 1888, S. 73), agnostica, psicologica, politica o etica, sono rappresentate dalla Sofistica. Con loro l'"umanesimo" (l'"antropologia") diventa areligioso, "a.theos".

- III - Giudizio di valore sul Primo Sofista.

H.J. Blackham, *Humanism*, Penguin Books, 1968, p. 9, afferma che “l’umanesimo è la soluzione di scambio duratura per la religione” e, in un’Europa cristianizzata, secondo il proponente, consiste in “un rifiuto del cristianesimo” perché “l’umanesimo nasce dalla premessa che l’uomo esiste in se stesso e che questa vita è tutto e da una premessa di responsabilità per la propria vita e per la vita dell’umanità”. (o.c. 13).

J. Alleman, *De leidende grondgedachten van het moderne a-religieuze humanisme en hun onderlinge samenhang*, in *Tijdschrift voor Philosophie* 21:4 (1959), p. 615/680; 22/1 (1960), p. 13/76, traduce questi pensieri in olandese.

Blackham, o.c., 103ss., parla dell’illuminismo greco, che raggiunse il suo apice nel V secolo, l’Atene di Perikles.

1/ a partire da Omero, come forma eroica di “umanesimo”, cioè di eccellenza in tutte le imprese umane (atletica, teatro, architettura, scultura, eloquenza, politica, pensiero, vita) per cui Blackham nasconde il fatto che Omero ha un retroterra divino che è molto vivido e non è in conflitto con un umanesimo, -, proseguendo

2/ Sulla *Storia della guerra del Peloponneso* di Tucudide (in particolare sul discorso di Pericle),

3/ Il *Corpus Hippocraticum* (la biblioteca della scuola ippocratica, che l’autore definisce un esempio insuperabile di umanesimo, sappiamo (p. 44/45) come anche questa medicina non fosse esclusiva della realtà divina, - che l’autore ancora una volta non cita) -.

4/ Demokritos, l’atomista (“una visione naturalistica”, cioè una visione che riduce il soprannaturale e l’extra-naturale al naturale)

5/ Protagora, “l’uomo che per primo proclamò il regnum hominis (regno dell’uomo)”, elogia la natura “umanistica” dei Greci e la loro cultura. Per Demokritos (soggetto al suo pluralismo iliano) e Protagora questo è vero, - e poi ancora: l’atteggiamento esclusivo, anzi aggressivo, nei confronti della religione si riscontra non tanto in lui quanto in altri sofisti. - *Dodds, Fortschr.*, 125, che tuttavia ha simpatia per il sofisma, è meno entusiasta: “(Il sofisma) avrebbe dovuto inaugurare una grande era di emancipazione intellettuale, sociale e politica. Quello che in realtà è iniziato è stato

1/ In primo luogo, un periodo di guerre civili e urbane, combattute con una deliberata gioia per la brutalità - brutalità che, fino a poco tempo fa, non era quasi mai stata superata tra i popoli di alta cultura;

2/ e poi un periodo di dittature (la cosiddetta “seconda tirannia”), di cui Dionigi di Sirakousai fu un esempio. (...) Nel mondo del pensiero, la

a/ per la prima volta, da un lato, la teoria dell’*Uebersinnlichkeit*, quell’immoralismo politico che Kallikles propone in modo così brillante nelle *Gorgia* di Platone e

b/ d’altro canto, lo stesso Platone, la cui filosofia

Crossman lo ha giustamente descritto come “il più atroce e completo attacco alle idee liberali che la storia conosca”.

-- W. Jaeger, *Paid.* II, tratta, dopo la Sofistica, tre figure, che citeremo brevemente: Euripide, Aristofane e Tucidide.

(a) Euripide di Salamina (-485/-406),

Ne parleremo più avanti;

(b) Aristofane di Atene (-450/-385),

È l'unico rappresentante della “commedia antica”, cioè di quella forma di commedia che risale al +/- -400, di cui si sono conservate opere integrali. -

L'origine è: **1/** da un lato, (cfr. p. 51 supra), il komos, l'esuberante tesoro canoro dionisiaco del villaggio, **2/** ma, dall'altro lato, la novella burlesca-folkloristica ionica, come la sente l'Odissea di Omero nel Demodokos, il narratore faiaco, quando racconta l'adulterio di Afrodite con Ares, il dio guerriero, che inganna Hephaistos, il dio forgiatore (cfr. p. 51 supra). *J. Werner, Erzählungen der Antike, Birsfelden / Basilea, s.d., S. VII*). Il Demodokos fa ridere la gente comune dell'agorà, niente di più, e si contrappone così all'aristocratico aoidos, cantante, che peraltro è anche lui.

Attraverso **a/** fluakes italici, **b/** commedia siciliana e mimos, si arriva alla famosa commedia attica, soprattutto a partire dal -486, con Kratinos (-520/ -423), Eupolis (un po' più giovane) e Aristofane.

Aristocratico e conservatore, Aristofane critica la democratizzazione e tutte le innovazioni, si batte per la pace e critica l'imperialismo ateniese, ma, in tutto questo, rappresenta l'umore popolare corrente ad Atene (cfr. *E. von Tunk, Kurze Geschichte der altgriechischen Literatur, Einsiedeln / Köln, 1942, S.29*).

I temi politici sono comuni, ma anche quelli filosofici: ne “Le nuvole” mette in caricatura la già brutta figura di Socrate che, purtroppo, il pubblico ateniese confonde, superficialmente, con un sofista. Cfr. *G. G. Toudouze, pres., Aristofane, Les Guêpes, Paris, 1943, PP. 5/10.* -

(c) Tucidide di Atene (-460/455 /-359/396),

Con spirito sofistico, descrive la guerra del Peloponneso. Egli distingue tra causa e vera causa prima degli eventi politici, vedendo sempre, in ogni polis, il potere come cosa essenziale all'opera, così come, eliminando ogni preoccupazione etico-stica, come Machiavelli (Rinascimento italico), si limita a far emergere il poi tecnicamente utile (ktèma te es aei, realizzazione per sempre, in senso pragmatico) come processo fisico, ma non nella fisis extra-umana, bensì nella fisis politica.

Freddamente obiettivo, come uno scrittore comportamentale, che guarda dall'esterno, registra il declino della democrazia ateniese come se fosse un evento naturale, che procede secondo la propria natura, come una legge. Da qui la sua attualità: **a/** neutralità delle città deboli nella lotta delle grandi poleis, **b/** unità nazionale nelle città divise, **c/** pace basata sulla vittoria o sulla riconciliazione, **d/** immoralismo politico, sono centrali (Tunk, o.c.35/ 36).

IIB. Filosofia classica attica: Socratiek (-450 / -320).

Introduzione.

Volkenkundige Encyclopedie, Zeist / Ghent, 1962, p. 27v., condivide, dopo il mimetismo di G. Tarde nella sfera sociale, le culture in

- 1/ primitivo (gli dei ne sono un esempio),
- 2/ antico (gli eroi sono esempi) e
- 3/ Classico (le persone sono esempi).

“La cultura greca, romana, indiana e cinese hanno chiaramente un fondamento antico. Omero è un antico, Socrate una figura classica. (...)”

Socrate e Platone erano innovatori radicali. La cultura era prevalentemente antica. Erodoto ha confessato la sua parentela con gli Egizi. (...) Quelli che Kristensen (in “Life from Death”) chiama “i circoli illuminati” erano i pensatori classici dell’Inferno. Per molti aspetti si ponevano al di fuori del mondo antico. (...) Secondo la concezione antica, Socrate ha effettivamente minato la religione ufficiale. (...) È un fatto storico che il pensiero classico abbia sempre minato la religione. (o.c., pp. 28/29).

In realtà, esistono due tipi di “classico”,

(1) il tipo di sofista, liberale e

(2) il tipo socratico, religioso. Dodds, *Fortschrittsged.*, S. 98, afferma che “rationalis-me” comprende tre contenuti del pensiero:

(i) La ragione è - logicamente - lo strumento che individua la verità;

(ii) la natura profonda della fisis, la realtà, è “ragione” - fisica;

(iii) la ragione è - etico-politicamente - il mezzo di salvezza (personale).

a/ La filosofia presocratica è il distacco, dice Dodds, dal vecchio ilozoismo (la fusi è materia e “vive”), dal razionalismo che culmina nella Sofistica:

b/ La figura, tuttavia, che si ritiene esplicitamente e decisamente “razionalista” è Socrate. Infatti, “ho an.ex.etastos bios ou biotos anthropoi”, “la vita non esaminata non vale la pena di essere vissuta per l’uomo”. La filosofia attica, con il suo antropocentrismo razionale e/o intellettuale, è, infatti, il nucleo del razionalismo che Dodds sposa.

L’uomo “classico” è razionale e/o intellettuale; è, quindi, avulso dalla religione arcaica e non può essere pensato separatamente dalla malattia della filosofia che è “attica”, “classica”, cioè il dubbio, lo scetticismo, come abbiamo visto con il Sofismo, come vedremo con la Socratiek c. s.

Alla parola ‘classico’ va subito aggiunto un secondo correttivo: come già accennato a pagina 8, nella linea di K. Leese, con il suo concetto ‘irrazionale’, meglio ‘transrazionale’, di fisis, e come brillantemente dimostrato in *Dodds, Fortschrit-tsged.*, 97/112, Euripide come irrazionalista, c’è un concetto di natura che non è né “filosofico” (fisico come nei predecessori dei sofisti) né “sofista”, né “socratico”. È “sofron a.pistia”, incredulità illuminata e misticismo allo stesso tempo. Così con Euripide, così con Platone, anche se molto diversi.

-- Euripide di Salamina (-485/-406).

K. Kuiper, *Wijsbegeerte en religie in het drama van Euripides (Bijdrage tot de kennis van het godsdienste leven der Atheneners ten tijde van Pericles)*, Haarlem, 1888, - un'opera ancora affascinante e approfondita, dice che la critica alla religione politeista fa di Euripide un Bellerofontes, il dubitatore, che egli fece diventare la figura centrale di uno dei suoi drammi (o.c., 247/249):

“È vero. Si dice che in cielo ci siano degli dei. - Vi dico: no, non ci sono. A meno che l'uomo, nella sua lenta follia, non voglia affidarsi all'autorità antica. Guardate voi stessi: non pretendo che giudichiate in base a ciò che dico!

Vedo che i sovrani saccheggiano la maggior parte dei cittadini o tolgono loro la vita.

Vedo come lo spergiuro porta gli Stati (poleis) fuori strada, e chi agisce in questo modo è più fortunato di chi, tranquillamente, vive i suoi giorni nella pietà.

Vedo piccole città, che adorano Dio, ammanettate in modo servile a Stati più grandi dove regna l'empietà, ammanettate con la forza delle armi”. (Fr. 288).

A questa miseria si aggiunge la mancanza di qualsiasi rivelazione affidabile degli dei, che si suppone siano perfettamente morali o semplicemente inesistenti (nel senso che gli dei mitici non esistono).

Conseguenza di quella radicale crisi di fede, a partire dalla Sofistica:

(i) la mantica, cioè il dono della vista, non è una rivelazione divina, ma una capacità psichica dell'uomo stesso (perché Euripide crede nella capacità psichica: Cassandra, Kalchas, Teiresias ne sono una prova nelle sue opere; o.c., 234v.);

(ii) la fisica e la sofistica sono la sua nuova base di vita: Anassagora (meccanico teologo), Protagora e Prodikos (sofisti) e Socrate sono i suoi amici. Oltre ad Anassagora, è noto soprattutto a Herakleitos per la sua idea di scambio. Ma

1/ Lo scetticismo ha una forte influenza: il pensiero si impantana nell'incertezza (logica);

2/ La natura è governata da “potenze” (pensiero impersonale e irrazionale) come Kupris (=Afrodite) e Artemide, ma queste non come dee, bensì come nomi di dee per eterne potenze cosmiche o poli tra i quali la vita oscilla, in modo completamente orgiastico (E. Dodds, *Fortschritts. ged*, 108), da non concepire razionalmente, nemmeno tradizionalmente, misteriosamente; rispetto a quella potenza irrazionale che, contraddittoriamente, pervade la fisis, è

a/ ciò che pensa la sofistica, la “stoltezza” e la

b/ ciò che pensa il filosofo (può essere più fisico o socratico), solo a tentoni (irrazionalismo fisico)

3/ conseguenza: il comportamento umano nella polis è disturbato da oscure pulsioni malvagie (e non certo intellettualmente come in Socrate). -

“Un misto di scetticismo distruttivo con un misticismo non meno distruttivo”, dice Dodds, o.c., 111, del pensiero di Euripide, che anticipa i modi di pensare mistici successivi, che respingono il razionalismo e l'intellettualismo classici. Questa saggezza è particolarmente

proclamato da figure femminili (Medeia, Hekouba, Elektra sono quasi le uniche figure pensanti). Questo, secondo Dodds, o.c., 112, rende Euripide per la nostra generazione una delle figure più simpatiche di tutta la letteratura antica.

-- **A. di Nola, *La prière (Anthologie des prières de tous les temps et de tous les peuples)*,**

Paris, 1958, pp. 348/349, offre un estratto da *I Cretesi di Euripide*, in cui si parla della liturgia orfica:

“O tu, nato da un Tiro, figlio di Europa (figlia di Foinice e di Zeus), o re di Creta con le sue cento città, io vengo, avendo lasciato questo tempio divino, che i cipressi dell’isola, tagliati dall’ascia d’acciaio, coprono con travi, unite ad arte e accuratamente regolate l’una all’altra.

La purezza è stata la legge della mia vita dal giorno in cui sono stato iniziato ai segreti (misteri) di Zeus dei Monti Ida.

15/16 supra), che è l’amico delle processioni notturne, e, in onore della Grande Madre, avendo agitato la fiaccola dalla montagna, ho ricevuto lì (cioè in quei misteri) in modo sacro il doppio nome di Cooreet e Bakchant (partecipando alla processione).

Coperto da vesti di perfetto candore, fuggo dalla nascita dei mortali, la mia mano non si avvicina al cadavere che è sepolto e non tollero nulla che abbia vissuto tra i miei cibi.

-- **E. Eybon, *L’esperienza religiosa del giovane nell’antichità romana*,**

In Onze Alma Mater (Louvain), vol. 27 (1973): 3 (p. 172/188), cita la figura di Ippoluto che, intorno ai diciotto anni, rifiuta di onorare la dea delle miniere Afrodite e si dedica ad Artemide, la dea vergine della caccia, che diventa la signora dei suoi pensieri e della sua vita e gli parla e lo accompagna costantemente, proprio come Atena per Odisseo nell’Odissea di Omero.

Ippoluto è vittima dei poteri contrastanti di Artemide e Afrodite - alla maniera euripidea. Ma più tardi, in epoca ellenistica, questo modello religioso sembra aver avuto imitatori tra i giovani.

Conclusione: nella piena classicità del V secolo Euripide è tutt’altro che un puro pensatore razionale. Non è un fisico, né un sofista, né un sociologo:

“Tutta la vita è dolore e non c’è modo di fermarlo. Ma l’altro - qualunque esso sia - è più prezioso della vita: nasconde l’oscurità avvolgente nelle nuvole. Una cosa senza nome che dà luce al mondo: è chiaro che siamo stanchi di desiderarla (Ippoluto).

Sokrates di Atene (-469/-399). -

Ch. Bühler / M. Allen, *Inleiding tot de humanistische psychologie* (Introduzione alla psicologia umanistica), Bilthoven, 1972, si occupa di quella scienza dell'anima che, nel 1962, sotto la direzione di Abraham Maslow, scelse il nome di "psicologia umanistica", per contrapporsi alla psicologia umanistica.

1/ la psicologia comportamentale e 2/ la psicoanalisi, 3/ come "terzo" potere.

È questa psicologia che si inserisce nel Movimento delle Potenzialità Umane negli Stati Uniti e nel Sensitivity Training. Una delle sue radici istituzionali è Socrate (o.c., 24), ma interpretato esistenzialisticamente (o.c., 27vv).

In effetti, la filosofia di G. Marcel, l'esistenzialista cattolico, è stata definita "socratismo". Ciò dimostra l'attualità di questo etico concettuale, fondatore dell'alta intellettualità.

A partire da P. D. Schleiermacher (1768/1834) il problema è stato quello del Socrate senofonico che è un "bonaccione" borghese (cfr. E. Järisch, ed., *Xenophon, Erinnerungen an Sokrates* (Griechisch - Deutsch), Monaco di Baviera, 1962) e del Socrate platonico che è uno spirito elevato e geniale.

Un'altra dualità di Sokrates è il suo concettualismo (concettualismo: Nietzsche lo bolla come "concettualista da scuola") e il suo eticismo (la sua preoccupazione morale).

Cfr. W. Jaeger, *Paid. II*, 69 ss. -- La condanna a morte di Socrate da parte di un tribunale composto da cinquecento cittadini si basa su

(i) corruzione dei giovani, (ii) l'abbandono degli dèi e (iii) l'introduzione di nuovi daimonia, come titoli accusatori.

Il che si basa 1/ sulle idee sbagliate del pubblico ateniese (cfr. Aristofane supra p. 75), nonché 2/ su un malizioso artificio legale (che può sempre rendere colpevole in modo spregiudicato qualcuno che è innocente). Ciò rimanda al problema posto da H. Kesters, *Kérygmes de Socrate (Essai sur la formation du message socratique)*, ossia la corretta trasmissione di un messaggio filosofico al pubblico. Si pensi all'inimicizia espressa dallo zio di Platone, Kritias (il sofista) che, essendo antidemocratico, fece di tutto per mettere a tacere Sokrates.

- Socrate e la sofistica.

"Il fatto che Socrate sia stato il primo a combattere i sofisti sul loro stesso terreno con le loro stesse armi costituisce la sua fama" (O. Willmann, *Geschichte d. Ideal. I*, 359).

Anche V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1969³, p. 20ss., afferma che Socrate è "fondamentalmente dogmatico", ma con "una disposizione scettica". Cosa che sottolinea anche Willmann. La "scienza" per lui non è fisica ("Questo è al di là della comprensione umana. Dio lo toglie dai nostri occhi") ma etica, ma in modo tale che l'interesse pratico sia maggiore di quello teorico (che è tipicamente sofista). Il suo metodo, per costruire questa scienza etica, è

(i) l'ironia ("Quello che so meglio è che non so niente") e

(ii) quella che in seguito Platone chiamò dialettica, cioè discutere e sviscerare i concetti, cosa che Socrate fa spesso in modo retorico e accattivante.

Ancora una volta, un tratto sofistico.

(A) Teleologia. -

La teleologia è l'avvicinamento al telos, alla finis, alla meta. Ebbene, nella linea di Anassagora di Chiusa (p. 34 supra) e di Diogene di Apollonia (il neomilanese che, sotto l'influenza di Anassagora, concepisce l'aria (anima), che è il principio di tutto l'essere, come dotata di una mente propositiva; cfr. p. 40 supra), Socrate pone al centro il telos o scopo (destino) della vita.

1/ Anassagora e Diogene sostenevano che la fusis nel suo complesso fosse (universalmente) finalizzata attraverso il nous o Universo;

2/ Socrate dice che la fusis (individuo) umana, con il suo corpo e la sua anima, è fornita da una pronoia divina, providentia, e quindi finalizzata.

- Il fisico di Socrate. -

Socrate, come i sofisti, era una persona molto fisica. Tuttavia, come i sofisti, anch'egli ha una fisicità: il mondo è, secondo lui, organizzato in modo tale che tutto serva al beneficio e al benessere dell'uomo e lo fa attraverso una mente divina. La sua fisica non va molto oltre, ma è qualcosa di essenziale, cioè quella teleologia, quel finalismo, che è in conflitto con Demo-kritos che vede l'atoma come "guidato" (se questo è ancora guidare la scienza!) dal semplice caso (p. 36/37 supra).

- L'etica e la politica di Socrate. -

Determina il destino dell'uomo in negativo e in positivo.

(i) Negativo. - Di orientamento contro culturale, predica un ideale di autarchia, di autosufficienza. I suoi concittadini lottano per il possesso, il prestigio e il godimento della vita. Egli, invece, arriva all'agorà con la sua ricchezza di merci ed esclama: "Quanto c'è che non mi serve? Questo aveva un effetto fastidioso sui suoi concittadini.

(ii) Positivo. - L'uomo dovrebbe usare tutti i suoi poteri per:

a/ fini etici: l'anima in lui, la sua interiorità e il suo senso del fine, è decisiva; con quell'anima l'aretè, la virtus, la virtù, non omerica o sofistica, ma etica, cioè il comportamento che è fedele alle norme oggettive e che deve diventare proprietà acquisita dell'anima; quella virtù, cioè l'attitudine ad acquisire la felicità (beatitudine), è triplice:

1/ etica pura (coscienziosa) - e poi è bontà morale;

2/ legalmente (legalmente) - e poi è giustizia;

3/ religiosa (divina) - e poi è la pietà; la deontologia o dottrina del dovere di Socrate scaturisce da questa triade;

b/ obiettivi politici: solo un uomo così virtuoso è adatto a essere cittadino della città-stato, perché solo lui obbedisce alle leggi positive (nomos) della polis e stabilisce l'armonia della polis. -- Questo messaggio etico-politico (kerugma) è il risultato del "Gefühl einer Mission" di Socrate (Nietzsche).

- Teologia.-

Max Scheler (1874/1928) nel suo sistema di conformità ha affermato che il pensiero filosofico non è la base della religione, ma nei suoi risultati può essere "conforme" (isomorfo, conforme, corrispondente) alla religione. A differenza della Sofistica, la Socratiek è religiosa: più profonda

Oltre alle leggi positive della polis, che sono opera dell'uomo (tesi), ci sono le leggi divine non scritte e quindi nella fisis o essenza stessa, che governano l'universo e l'uomo in esso in modo mirato.

Già Herakleitos (p. 28 supra), sì, tutti i fisici, fundamentalmente, nella loro concezione socio o poleomorfa della natura, enfatizzavano quelle leggi divine più profonde (che sono solo la formulazione filosofica di ciò che Omero ed Esiodo proclamavano miticamente come l'ordine dell'universo fondato da Zeus, l'Onnipotente). - Ciò che i sofisti che pensavano in modo anticonformista trascuravano.

(B) Metodologia. -

La teleologia, eticamente intesa, è l'obiettivo.

1/ Il rimedio:

La dialettica, che con la sua eironeia, l'ironia, cerca di fornire una prova convincente del fatto che gli uomini (Socrate, i suoi interlocutori) sono ignoranti: **a/** sia il sapere consolidato della tradizione ellenica **b/** sia il nuovo sapere della Sofistica sono per lui un falso sapere, dal quale la dialexis, il dialogo, si libera grazie al dubbio. Questo dubbio socratico era autentico: "Cerco solo fiduciosamente con voi quello che abbiamo in mente, perché io stesso non lo so". (Charmides). -

Nell'atmosfera di crisi di quei giorni, questo dubbio metodico deve aver portato all'incomprensione. "Socrate distrusse la brillante certezza istintuale dell'uomo greco sulla vita e sul suo ordine", dice F. Nietzsche. Questo è corretto solo in parte, perché **a/** le divisioni dei filosofi e soprattutto **b/** la relativizzazione dei sofisti avevano già eroso completamente questa certezza istintiva.

2/ Il mezzo, questa volta positivo, in quella dialessi è la maieutica (arte ostetrica) che è l'epagogè, l'inductio, il ragionamento per induzione, finalizzato alla comprensione e alla concettualizzazione. Questo è il concettualismo di Socrate.

-- Metodo maieutico.

Questa euristica (l'arte di trovare) permette all'interlocutore di partecipare alla ricerca in prima persona (l'ostetrica è solo un facilitatore, che fornisce assistenza), e questo secondo uno schema che ricorre regolarmente: l'ironico non sapere è il punto di partenza; induttivamente si va

1/ dall'esempio concreto (modello applicativo) alla definizione astratta (modello normativo) 2/ o viceversa. Infatti,

Sokrates interroga metodicamente l'altro:

b/ Se quest'ultimo risponde con una definizione generale, Socrate la mette alla prova con casi concreti; se risponde con un caso concreto, allenta il concetto generale.

1/ Epistemologia, la "scienza" è **a/** esperienza sensoriale **b/** opinione vera **c/** giudizio vero giustificabile (Theaitetos).

2/ Etica:

La "virtù" è **a/** buon governo della città (maschile), **b/** buona domesticità (femminile), **c/** qualcos'altro (figlio, anziano), l'unica virtù onnicomprensiva che non viene discussa (Menon). - La "giustizia" è **a/** il rispetto della legge esistente ad Atene (in senso riflessivo), **b/** il diritto

Il concetto (horos, conceptus) di “giustizia” può quindi essere riassunto in una clausola di essenza o natura (horismos, definitio, definizione) come segue: “la giustizia è il diritto nella polis di rispettare o far rispettare” (sé = reciproco o riflessivo; gli altri = transitivo).

3/ Religione: -

Il *dialogo platonico Euthufon* ci mostra in modo situazionale come si è svolta la dialessi: Socra-tes è accusato di a.sebeia, empietà. Ad Atene ora c'è un indovino Euthufon: ogni giorno lavora, con grande sicurezza, con concetti come eu.sebàs / a.sebès (pio / empio), hosios/an.(h)osios (permesso / proibito).

Socrate, per il quale tutte le parole ereditate e non esaminate sono una finzione, chiede a Euthufon quale sia il vero significato di queste parole.

L'indovino dice che sta facendo causa al proprio padre per omicidio, al che Socrate, ironicamente, chiede se è così sicuro di agire con pietà; che cos'è la “pietà”?

La prima risposta di Euthufren è “Fai come me, seguendo l'esempio mitico”. Infatti, nella teogonia di Esiodo, Crono, figlio di Ouranos, si ribella al padre. Zeus, figlio di Crono, si ribella a sua volta al padre: Euthufon agisce secondo questo “nomos” divino (legge, regola di condotta). Socrate mostra l'errore nella risposta di Euthufon: si tratta di un solo tipo di pietà.

Seconda risposta: “Pio è ciò che è gradito agli dei”, che in effetti contiene un concetto generale applicabile a tutti i casi possibili. - Questa clausola generale è ora valida? Euthufon risponde: “Che tutti gli dèi concordano sul fatto che l'uccisione illegale richiede una punizione”.

Socrate sposta la domanda: quindi in generale la risposta di Euthufon è corretta; la domanda è: “Quale uccisione è illecita?”. Al che Euthufon risponde che la risposta è indimostrabile in poche parole.

Socrate lo ammette, ma elabora il termine “pio” e corregge la clausola: “Pio è ciò che è gradito a TUTTI gli dèi”. Questo per eliminare la credenza popolare ellenica e le sue coincidenze (un dio in disaccordo con un altro).

Di nuovo, Socrate corregge la stipulazione: il fatto di essere nel gusto degli dèi (gradevolezza) non è l'essenza (ousia, essentia; natura) ma solo pathos, accidens, concomitante. Il teofilo, benefico, non è l'hosion, pio.

La pietà è una sorta di dikaion, iustum, legittimità: la legittimità include la pietà, ma è qualcosa di più (cfr. la successiva distinzione di Aristotele tra genere (legittimità) e specie (pietà) sulla base di una differenza di specie).

Questo porta a una terza disposizione: “La pietà è quella parte della morale che ha a che fare con la therapeia, la servitium, il servizio, degli dei”. Che cos'è il “servizio”? Euthufon non lo sa. Il che porta al suggerimento di Socrate: “La pietà è conoscenza, e quella di chiedere e dare agli dei”. Alla fine, Euthufon non ha più tempo. Socrate è deluso.

Si vede che Socrate distingue rigorosamente il COMPLESSO, cioè il singolare e/o il privato, dall'UNO, cioè il generale o l'universale: **1.** ad esempio quando Euthufron indica il proprio esempio di pietà come risposta alla domanda sull'essere; **2/** ad esempio quando Socrate chiama il pio (privato) una "parte" (pars, meros) del morale (dikaion, giusto).

È subito chiaro che l'ep.agogè, l'inductio, la generalizzazione, riguardo al bene, al giusto, al pio, non porta allo stesso tipo di generalità che riguarda le realtà puramente fisiche:

1/ Una legge naturale, al di fuori dell'uomo, comprende rigorosamente tutto ciò che è privato e singolare;

2/ La legge morale, nella polis, comprende anche tutto ciò che è privato e singolare, ma qui l'universale non governa così strettamente il privato e il singolare, perché **1/** l'ignoranza e **2/** la non volontà (che per l'intellettualismo di Socrate è riducibile all'ignoranza) causano deviazioni. -

Ciò implica che la dissezione del comportamento (quello di Euthufron, ad esempio, o degli dèi) rivela l'universale solo approssimativamente. In altre parole:

a/ Se TUTTE le persone agissero secondo la legge morale, l'analisi del comportamento umano sarebbe pura induzione, come nella natura extraumana;

b/ Ma, come avevano chiarito i sofisti, la natura umana contiene thesis, (collettivo;) nomos, (produttivo:) technè, che comportano una deviazione. -

Quando Aristotele scrive: "(Socrate) considerava le cose morali trascurando la natura nel suo complesso. In quelle cose morali egli cercava di cattolicizzare il generale, e dirigeva il suo pensiero a determinazioni di concetti" (*Met I*, 6), quindi questa trascuratezza della natura si basa evidentemente sull'intuizione che la natura extraumana e la natura umana differiscono per il loro contributo (thesis, nomos, technè) dall'uomo conoscente e volente. -

Se la dialessi, il dialogo maieutico, si conclude ripetutamente con una risposta insoddisfacente, si tratta di fallibilismo o di un senso di fallibilità in termini di efficacia umana:

(i) Le persone si allontanano dalla legge morale;

(ii) la ricerca si discosta dalla verità. A questo rispondono le correzioni e le educazioni come correttivi cibernetici.

Conclusione: "Questo "intellettualismo" socratico è caratteristico di tutto il resto dell'etica antica: quando, ad esempio più tardi, nella dottrina degli stoici, le caratteristiche del buono, del giusto, del pio, sono attribuite al "saggio" (sapiente) senza ulteriori indugi, ciò si basa in ultima analisi sulla visione di Socrate secondo cui la virtù è sapere". (*E. Järisch, ed., Senofonte, Erinnerungen an Sokrates*, Monaco, 1962, S. 346).

Nota: - Era metron, mensura, misura (bastone) o norma, per Protagora uomo, per Socrate **1/** che è orientato all'uomo, **2/** che è il bene, il lecito e il pio in sé, cioè indipendente dall'uomo. Il bene (etico), il lecito (politico) e il pio (religioso) sono di per sé qualcosa di divino.

Nota - Mistica socratica. -

Euripide è transrazionale, anzi irrazionale (nel senso che enfatizza il nonsense nella fusis, oltre che il mantico); Socrate è anch'egli transrazionale, ma non irrazionale (per lui la fusis è voluta dalla divinità). Qui sorge la questione del daimonion.

R/ Secondo Senofonte,

Richiamo. I: 2, Socrate offriva agli dei, spesso a casa sua, spesso agli altari pubblici della polis. Non si sottraeva nemmeno ai mantici, ai presagi, perché era solito dire che al daimonion, il daimonion, gli dava sêmeinein, segni. A questo si contrappone la prassi di rispondere a occhi di uccello, a parole di Dio, a segni e sacrifici, perché gli interpreti stessi sanno che sono gli dei a dare indicazioni attraverso questi segni esterni. *In IV*, 8, 5 si dice che Socrate scoprì che il daimonion era contrario quando, una volta accusato in tribunale, considerò la sua difesa. - Socrate usa sempre il singolare, e questo **1/** nel senso di “il divino”, **2/** ma poi in modo tale che quel divino, nella sua interiorità, si fa sentire in modo paranormale attraverso un daimonion personale che dà segni.

B/ Secondo Platone,

Apologia 31d, questo è descritto come segue: “Qualcosa può sembrare strano. Com'è possibile che, pur consigliando ciascuno individualmente qua e là, occupandomi di tutto, non osi agire pubblicamente, parlare al popolo o dare consigli alla polis?”

Questo perché, come mi avete sentito dichiarare molte volte e in molti luoghi, qualcosa di divino come un daimonion viene da me. È una voce che mi accompagna da quando ero bambino, una voce che, al momento opportuno, mi impedisce sempre di fare ciò che vorrei, ma non mi spinge mai a fare nulla. È questo che mi impedisce di fare politica.

In altre parole, nel corso della sua vita, grazie a un favore celeste, si è sentita una voce interiore che, secondo Platone, dava solo indicazioni contenitive, ma secondo Senofonte anche incoraggianti.

Ciò significa che l'intellettualismo socratico è tutt'altro che esclusivamente opposto al misticismo.

Ciò che colpisce, tuttavia, è che questo misticismo è “classico”: **1/** la Pizia di Delfoi è in preda all'estasi quando trasmette il discorso divino, **2/** mentre Socrate, con molta calma, autocontrollo, assenza di trasporto, ascolta ciò che la voce gli dice. Si tratta di due tipi diversi di ispirazione: arcaica e classica.

Nota: - Tra gli Elleni c'era un vecchio detto: “La salute è il bene più alto per un uomo mortale; il secondo è la bellezza; il terzo è la ricchezza onesta; il quarto, vivere pienamente la vita con i suoi simili”.

Se si considera ciò che Socrate ha rappresentato, egli è, in sostanza, non meno rivoluzionario dei sofisti, ma diverso.

I piccoli socratici (Socratici minores).

Socrate ha due tipi di discepoli, di parte e di parte. In primo luogo, quelli unilaterali. Questi si dividono in due direzioni, come risultato dei due aspetti del suo pensiero.

(A) I dialettici. - Due tendenze.

(A)1. I Megarici (Scuola di Megara).

Eukleide di Megara (+/- -400) continua la tradizione di Parmenide e Gorgia (Eleatisch immobilisme): i sensi colgono solo il non essenziale; la mente coglie, in modo affidabile, l'essere. - Eukleide, seguendo Socrate (e Platone), accetta i concetti (idee); mette in evidenza soprattutto i cosiddetti concetti trascendentali o ontologici: l'uno e il vero di Puthagoras, l'essere e il bene di Platone; - che significa quanto segue: l'essere (che è onnicomprensivo o trascendentale) è uno (d.(i. è un sistema), vero (i. corrisponde a contenuti mentali che sono fedeli alla realtà), buono (i. ha valore, è solido).

Eukleides, come Eleaat, scredata, nel senso di Zenone, il non essenziale o il sensibile, ragionando per assurdo. Questo porta a due notevoli forme di pensiero:

(a) Euboulides di Mileto

Euboulides fondò la forma raffinata della dialessi, l'eristica o discorso. L'esempio più famoso è ho pseudomenos, mentiens, il bugiardo: "Epimenide sostiene che tutti i cretesi sono bugiardi. Ebbene, Epimenide è egli stesso un cretese. Se Epimenide sta mentendo, allora anche la sua affermazione: "I cretesi sono tutti bugiardi" è una bugia. Quindi tutti i cretesi non sono bugiardi. --Ma se questo è vero, nemmeno Epimenide è un bugiardo. Ma allora la sua affermazione "Tutti i cretesi sono bugiardi" è vera. Ecc." Si vede che questo ragionamento megariano confonde un ripensamento con l'essenza.

(b) Filone, il Megarico,

Filone fonda un'arte del ragionamento non aristotelica ("logica megarica"). G. Jacoby, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtschreibung*, Stuttgart, 1962, S. 77/88, riporta la cosiddetta tavola dei "valori" che proviene da Filone il Megarico:

1/ Quando è giorno, il sole splende (premessa: vero; postfazione: vero);

2/ Quando la terra vola, ha le ali (f.: falso; nz.: falso);

3/ Quando la terra vola, la terra esiste (vz.: falso; nz.: vero);

4/ Quando la terra esiste, la terra vola (vz.: vero; nz.: falso).

L'"implicazione" in gioco è profondamente diversa da quella del sillogismo aristotelico:

1/ Con Aristotele la formulazione è analitica (se, allora), basata sui contenuti concettuali e sulle loro relazioni;

2/ Con Filone il Megarico, la formulazione è retorica: un tipo di induzione che cerca il carattere vero o falso dei giudizi (non dei concetti) e lo fa senza teoria. - Gli stoici si sono ispirati a questo. Anche i logici moderni.

In sintesi: la filosofia megarica comprende **(i)** una logica retorica, anzi un'eristica sofistica, oltre a una teoria dei concetti nello spirito di Socrate, ma eleatica; **(ii)** una fisica eleatica; **(iii)** un'etica socratica.

(A)2. Elisch - Scuola d'onore. -

Faidon di Elis (-417/...), poi Menedemos di Eretria (-319/-265). Hanno fondato una sorta di critica dialettica.

(B) Gli etici. - Due tendenze.

(B)1. I Paleoconici (Scuola d'Arte Antica).

1/ Antistene di Atene (-455/-360),

Antistene fu un allievo di Gorgia, il sofista, e di Socrate, e sottopose la scienza (dialettica, fisica) all'etica.

(i) Logica: "Il cavallo cammina" è un giudizio che, secondo Antistene, è assurdo, perché "essere un cavallo" e "camminare" differiscono troppo. Più tardi, Stilpon l'Artefice ripeterà questa frase.

(ii) Fisica: l'Eleatico (l'essere) è vero; il non essere (cioè il mondo dei sensi) è falso.

(iii) Etica: l'ideale contro culturale di Socrate di compiacenza si traduce in pessimismo culturale. Lo dimostra, ad esempio, la sua dichiarazione a Kuros, il monarca persiano: "Non hai sentito, Kuros, che è destino del re agire bene e tuttavia essere mal conosciuto?": - La distinzione "secondo natura (kata fusin)/secondo legge (kata nomon)" la applica alla teologia: secondo natura c'è un solo dio, secondo legge (legge consuetudinaria della religione popolare) ci sono molti dei.

2/ Diogene di Sinope (-400/-325)

Diogene prosegue radicalmente questo aspetto contro culturale. Suo padre e lui furono accusati di contraffazione monetaria (con conseguente esilio). Ha vissuto in estrema povertà, e in questo può essere paragonato agli hippy. La sua politica etica è notevole: si basa sulla distinzione sofistica "fusi/thesis". La fusi (il naturale nell'uomo e nella polis) è minima; la thesis (l'introdotta dall'uomo) è massima.

La definizione di felicità deriva da questo: la felicità consiste nel soddisfare lentamente i propri bisogni naturali, secondo il principio dell'economia o della parsimonia. Per questo motivo l'infrastruttura economica deve essere il più possibile ridotta al minimo (compiacimento di Socrate). Ridurre al minimo lo sforzo: l'etica del comfort. "La povertà insegna. Educa involontariamente alla filosofia, perché la povertà costringe con la forza di ciò che è nei fatti, ciò che la filosofia cerca di ottenere con le parole". Così Diogene.

An.aideia o dottrina della spudoratezza - "Ciò che è naturale non può mai essere spudorato". Da qui il suo soprannome "kuon", il cane (animale disprezzato dagli Elleni).

Conseguenza: tutta la benevolenza è pura tesi, invenzione umana, perché nulla è "impuro" e quindi tutto ciò che è fusi può essere fatto in pubblico.

Il comunismo. -

L'ordine stabilito della polis era radicalmente concepito come una tesi, un'opera umana arbitraria. Conseguenza:

1/ L'eros divenne amore libero e il matrimonio e la famiglia in comune (con comunità di donne e bambini) - vedi anche Platone - si dissolse (si pensi alla cultura hippy tra i giorni; ai suoi precursori);

2/ La polis divenne un insieme libertario (che promuoveva la libertà individuale senza vergogna), sia verso l'interno (comune) che verso l'esterno (cosmopolita). -

Dal comunismo si sviluppano tre movimenti culturali (comunismo):

1/ I manufatti edonici, da Bion di Borustenes (-300/-250);

2/ La Stoa (da -300);

3/ I neoconici, sotto gli imperatori romani, che, come predicatori itineranti (retori), con bastone e borsa, non rasati e vestiti di stracci, trovarono molta risonanza e seguito, - questo dal I secolo al VI secolo d.C. (filosofi mendicanti - retori).

(B)2. I Cureanesimo.

Finora Elea, attraverso Gorgia e Socrate, è stata influente. Ma ora anche Herakleitos attraverso Protagoras e Socrate: Aristippos di Kurene (-435/-360) definisce la felicità in modo edonico (p. 49). "Il telos, l'obiettivo, è qualsiasi semplice sensazione di lussuria.

La loro somma, che sia finita o che debba ancora venire, costituisce la felicità. La più semplice sensazione di lussuria è di per sé degna di essere perseguita; la felicità (come beatitudine) no. (...) Se percepiamo la concupiscenza, non cerchiamo altro, e non evitiamo nulla quanto il suo contrario, il non amore". Nella logica, Aristippos è sensista: solo l'esperienza sensoriale fornisce conoscenza. Il che, ovviamente, contraddice l'intellettualismo concettuale del suo maestro Sokrates.

-- Teodoro il Cureanesimo

Teodoro porta avanti questo discorso fino all'etica permissiva. Permissivo" significa "che permette tutto", a determinate condizioni non c'è nulla che non sia permesso, perché un atto può essere misurato dalle sue conseguenze (pragmatismo - edonico: conta la comprensione del risultato come piacere o dispiacere). Naturalmente, per Theodoros, divinità, gli dei sono inesistenti.

Dal Cureanesimo si svilupparono due movimenti culturali:

1/ Nella scuola fondata a Kurene, Aristippos ha molti seguaci;

2/ L'epicureismo elabora l'afrodisiaco.

Un ripensamento. - V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1969, p. 20, critica Hegel (1770/1831) che ritiene che Socrate non sia spuntato come un fungo, ma sia rimasto in perfetto contatto con il suo tempo, che era un tempo sofista.

Come un sofista, dice Hegel, egli trascura il fisico e si pone su un piano soggettivo. - Brochard ritiene che questo sia esagerato, anzi falso. Eppure c'è qualcosa, ad esempio

1/ L'equivoco che Socrate ha creato anche tra i suoi discepoli.

2/ Per non parlare dell'ambiguità di ogni pensatore. Questa doppia ragione spiega la contraddizione reciproca dei socratiker.

I grandi socratici (Socratici maiores): Platone, Aristotele.

Platone e il platonismo più antico (L'Accademia degli anziani).

Platone di Atene (-427 / -348/7) nasce da un'antica famiglia aristocratica, ricca e politicamente influente. La *kalokaigathia*, le qualità belle e virtuose, che l'antica *paideia* omerica sviluppava nel giovane aristocratico, erano quindi per lui

1/ ginnastica con gioco e caccia inclusi, e

2/ Sviluppare la musica (che comprendeva la conoscenza di Omero, di Hediodos e di altri poeti più antichi, oltre a suonare il flauto e cantare).

La sua formazione filosofica:

a/ Include il contatto con la fisica eraclitea (attraverso il suo maestro Kratulos) ed eleatica e con il matematismo pitagorico. **b/** Ma anche la sofistica gli divenne, naturalmente, nota: si pensi a Kritias, suo parente. **c/** Il terzo e decisivo influsso pensatore è, nel 407, l'incontro con Socrate, l'antisofista e medico, attraverso il quale il giusto modo di vivere nella polis, per Platone, divenne centrale (Socrate aveva allora 37 anni).

Questa prima parte della vita di Platone termina nel -399 con la morte del suo maestro a causa del calice avvelenato. A questo punto Platone lascia Atene e si reca a Megara, da un allievo di Socrate, Eukleide il Megarico (cfr. p. 87).

La seconda parte della sua vita inizia con i viaggi in Egitto e a Kurene (quest'ultimo, il paese di Teodoro di Kurene, matematico (-470/60/ -390/80), che lavorò ad Atene e che è il maestro dell'amico di Platone,

Theaitetos di Atene (-415/-368). Nel -388/7, Platone si reca nella Grande Grecia e in Sicilia: qui incontra Archutas di Taranton (Tarentum) e Philolaos di Kroton, pitagorici, nonché Dionusios I, turannos di Surakoesai (Syrakuse; -405/-367).

Il cognato dell'autocrate, Dione, divenne un convinto sostenitore della filosofia di Platone. Tra l'altro, il tiranno si circondò di scienziati e tecnici, tanto che alla sua corte si trovavano molti pitecantropi, uno dei quali inventò la prima artiglieria efficace che fu usata contro i Cartaginesi.

Nel -367 Dionigi II, spinto da Dione, chiama Platone come consigliere, - cosa che fallisce a causa delle proposte filosofiche e politiche comuniste di Platone (che si trovano nella sua *Politeia*). Questo porta a una disputa in cui Dion viene bandito e Platon diventa un ospite indesiderato. Ciò non impedisce che nel -361 Dionigi II convochi Platone per la seconda volta, mentre Dione rimane bandito.

Nel frattempo, Platone fondò l'*Akademeia*, l'accademia, nel 387, un po' sul modello delle comunità pitagoriche. Il nome deriva da *Akadèmos*, un eros che veniva culturalmente onorato in quel luogo.

Qui si insegnavano le materie propedeutiche (aritmetica, geometria, armonia (musica) e astronomia, oltre alle materie sofistiche). Questi hanno portato alla filosofia, che veniva praticata in modo discorsivo e fortemente aporetico (con domande). Leon e Theudios di Magnesia, Eudoxos di Cnido, Theaitetos

Hanno fatto ricerca e insegnato lì.

1/ Nella linea di Ippocrate di Chio (-470/-410), cfr. pagg. 28 e 31, che scrisse un libro: “Stoicheia” (Elementa, Elementi),

2/ All’epoca di Platone, anche Leon e Theudios di Magnesia scrissero, in stretto collegamento con l’Accademia, la “Stoicheia”, cioè un testo di matematica. Si presume che quando, più tardi, Aristotele cita affermazioni matematiche, queste provengano dal libro di testo di Theudios, che risale a un periodo compreso tra i cinquanta e i settanta anni fa.

3/ per la “Stoicheia” di Eukleides di Alessandria (+/- -300), da cui è derivata, così come da quella dei suoi predecessori. Alle pp. 30/31 supra è stato detto che i fisici post-elevati (Empedocle, Anassagora, Leukippos e Demokritos, che seguirono la via della meccanica) e i matematici avevano come punto di partenza: “L’unità (concezione parmenidea) è indivisibile; la molteplicità (concezione eraclitea) è la somma di più unità”.

Ma, per poter sostenere quest’ultimo contro il monismo ontologico di Parmenide (cioè, il monismo ontologico di Parmenide). l’affermazione che esiste un solo essere, mentre ogni molteplicità è falsa), c’era all’epoca una sola via d’uscita: accettare l’unità come fusis (ed essere); concepire la molteplicità come una tesi, una pura “proposizione”, una premessa; e quindi fare matematica in modo puramente “tetico” (positivamente, e cioè ragionando puramente senza tener conto della realtà, in un “mondo” puramente matematico, cosa che Zenone di Elea aveva fatto partire con il suo ragionamento puro).

Cfr. F. Krafft, *Gesch. d. Nat.*, I, 322, 326, 330. Platone e la sua Accademia contribuirono molto a questa matematica puramente ragionativa (che quindi si differenziava molto dall’antica pitagorica, che era fisica). -

In ogni caso, oltre ai matematici, l’Accademia produsse molti filosofi e politici. Fu chiuso dall’imperatore Giustiniano nel +529 (e quindi è esistito per più di novecento anni).

- E. Horneffer ha affermato che Platone è quel pensatore che, al pari di Atlante, porta con sé l’intero pensiero europeo. A. Whitehead ha descritto l’intera tradizione filosofica occidentale come “una serie di note a piè di pagina a Platone”. E. Gilson diceva che si filosofa nella misura in cui si platonizza.

- Platonismo. **a/** L’insegnamento di Platone è problematico: come afferma Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre (Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissensehaften in der platonisehen Schule)*, nei suoi dialoghi Platone non proclama una dottrina filosofica stricto sensu (è scettico nei confronti della parola, almeno di quella scritta); ha trasmesso il suo insegnamento solo oralmente:

b/ Tuttavia C. de Vogel, *Platone (Il filosofo del trascendente)*, Anversa, 1968, ne delinea giustamente le caratteristiche principali: **(i)** - la dottrina delle idee, in connessione, inoltre, con l’anamnesi o teoria del ricordo (l’anima ha contemplato una volta, prima della sua vita in questo mondo di cambiamento (creazione/decadenza), direttamente le idee) e la dottrina dell’anima (immortalità, rinascita, amore); **(ii)** la profonda l’introduzione della teoria della classificazione e dei tipi di essere (il cosiddetto

platonismo descrittivo), in cui le idee vengono sezionate (analysis) come una rete di contenuti di pensiero, - la teoria della polis e una sorta di fisica (del Timaios).

- Platonismo e Orfismo, rispettivamente Zoroastrismo.

1/ E. Dodds, *Fortschrittsg.*, 147/150, sostiene che è indiscutibile che alcune tradizioni religiose associate all'Orfismo (e al Pitagorismo) abbiano influenzato in modo sostanziale la religione di Platone e quindi il suo pensiero filosofico. Dodds è addirittura convinto che Platone (come già sostenuto da von Wilamowitz), nel periodo in cui scriveva il dialogo "Gorgia", stesse vivendo una sorta di conversione religiosa (+/- - 393/2).

2/ Se (come sostengono Jaeger, Reitzenstein, Bidez, Cumont) Platone, in seguito, abbia conosciuto lo zoroastrismo persiano, il che significherebbe una seconda conversione religiosa, Dodds risponde come segue:

Ci sono fondati motivi per ritenere che alcune informazioni sulla religione persiana di Zarathoestra (gr.Zoroastro) erano accessibili a Platone, perché, da un lato, il nome di un caldeo compare nell'elenco degli allievi dell'Accademia (quando Platone era già anziano) e, dall'altro, c'è l'amico di Platone, Eudosso di Cnido (-408/-355), il brillante matematico, astronomo e geografo, che stimava lo zoroastrismo come "la più valida tra le scuole filosofiche" e che forse considerava Platone come una reincarnazione di Zoroastro. In ogni caso:

a/ Zoroastro è citato nel dialogo Il grande Alkibiades (122a);

b/ Aristotele e altri accademici si interessarono a Zoroastro. - Due aspetti del platonismo sono simili alla religione orientale:

1/ il dualismo e **2/** l'astroteologia (il grande significato del sole e dei corpi celesti).

ad 1/ Ma il dualismo di Platone non è mai zoroastriano: Platone non assume, come antagonista del Bene (Dio), una sorta di antidio o daimon, che sceglie deliberatamente il male (etico, eudemonico);

Re 2/ Il culto celeste non è specificamente caldeo:

(1) Sofocle (il drammaturgo) cita i filosofi che chiamano il sole "origine degli dei e padre di tutti";

(2) Socrate adorava il sole; questo

(3) mentre, ad esempio, Anassagora fu perseguito per aver definito il sole una pietra (di fuoco).

(4) Sì; Alkmaion di Kroton (cfr. supra p. 45; +/- -500), pitagorico e medico, aveva affermato che le stelle, poiché si muovono continuamente, dovevano essere vive e, in quanto esseri viventi, erano divinità.

In altre parole, Platone non aveva bisogno di fonti "barbare" (non greche) per questo. - Dodds sostiene che Platone ha aperto la porta all'astrologia. Ma che Platone fosse uno zoroastriano sembra del tutto indimostrato. -

Su Zoroastro: cfr. P. du Breuil, *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Paris, 1978, che spiega la situazione recente (du Breuil è, tra l'altro, un ammiratore di Zoroastro).

Ma questo non risponde completamente alla domanda. *M. Vermaseren, Mithra, ce dieu mysterieux*, Paris / Bruxelles, 1960, p. 16, scrive: “Zarathoestra era un mago.

a/ La parola ‘mago’ non deve (...) evocare il pensiero di misteriose pratiche magiche, di cui alcuni (ad esempio Plinio) hanno già accusato i maghi. La parola “magu”, secondo l’iranologo G. Messina S.J., descrive colui che partecipa ai “doni” (maga), cioè alla dottrina religiosa di Ahura-Mazda. In origine, quindi, la parola “magu” non significava altro che un adoratore di Ahura Mazda. Zoroastro è il primo magu, perché a lui il Signore della Saggezza (cioè Ahura Mazda) insegnò la sua dottrina”.

b/ Gradualmente il significato della parola si è affievolito e si è allargato a semplice sacerdote (educatore tra l’altro dei principi ereditari in Iran), secondo Erodoto scelto da una delle sei tribù mediane (*Hist. I: 101*). Con l’espansione dell’impero persiano, i magi entrarono in contatto con le caste sacerdotali, in particolare con i Caldei, in quell’impero, nonché con la cultura ellenica (così Ostanès avrebbe diffuso la dottrina iranica in Grecia). Così, la filosofia ellenica entrò in contatto con i maghi: “Tra di loro c’è uno che insegna la mageia, la magia, che appartiene a Zoroastro, il figlio di Homazès (il greco

1/ Per Ahura-Mazda, il Dio principale dei Persiani,

2/ o per il possibile “padre” di Zarathoestra).

Questo è theon therapeia, idolatria”. Così Platone, *Alkibiades* 122a. Ma Vermaseren, o.c., 18, fa notare che, ad esempio con Sofocle, si parla della concezione più popolare della magia (in cui mageia è sinonimo di goèteia). I Caldei introdussero l’astro(teo)logia nella magia (Vermaseren, o.c., 18). *Gh. et L. Gérardin, Savoir et magie*, Paris, 1974, pp. 85/97, sottolineano che Platone non si attiene alla spiegazione demokritea dell’eidola (anche se S. Seligmann, *Die Zauberkraft des Auges and das Berufen (Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens)*, L’Aia, 1921-1, S. 503, 507, sottolineando che, secondo Platone, gli occhi emettono raggi leggermente luminosi che si incontrano con i raggi dell’oggetto), ma la visione daimonologica e si riferisce al *Sumposion (Gastmaal)*, *hh.* 22/29, dove l’oratore racconta come la maga Diotima gli abbia spiegato che un daimon è un mesone, un essere medio, intermedio, tra gli dei veri e propri e gli uomini.

Il compito daimonico è quello di interpretare e trasmettere:

1/ agli dei ciò che proviene dagli uomini e, viceversa,

2/ al popolo ciò che proviene dagli dèi (preghiere, sacrifici, comandi, retribuzione dei sacrifici).

(1) Qualsiasi verità,

(2) l’arte dei sacerdoti nei sacrifici, nelle ordinazioni, negli incantesimi.

(3) previsione e

(4) la magia, tutto questo passa attraverso i daimones; “perché un dio non tratta (direttamente) con gli uomini”, ma attraverso la mediazione dei daimones, sia per quanto riguarda gli uomini addormentati che quelli svegli (*Sump.* 23). Così va inteso il daimon Eros: è un essere intermedio, mediatore.

Per riassumere:

- 1/ Platone pensa alla magia come a un servizio divino;
- 2/ questo avviene poi attraverso i daimones (divinità inferiori e/o spiriti elementali e/o corpi animici che diventano esseri animici, - questo rimane indeciso). La parola “magia” deriva dai media, ma la realtà è universale. -

Conclusione: anche per quanto riguarda questo aspetto (cioè 1/ il lato magico, distinto da 2/ il lato caldeo - astrologico e da 2/ il lato dualistico) Platone non è costretto a rivolgersi a fonti orientali; tuttavia, una certa influenza rimane un fatto.

L'espressione “servizio divino”:

a/ sembra essere inteso innanzitutto a partire dal concetto arcaico di servitù come inteso da W.B. Kristensen, *Verzamelde bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten*, Amsterdam, 1947, p. 201/229: rappresentazione in terra di divinità (ctonie) in vista della salvezza del popolo (come ad esempio gli schiavi e soprattutto le schiave erano per la classica “sconsacrazione” di questa “servitù”).

b/ Ne *Lo Stato* e le *leggi*, Platone menziona l'influenza sugli dèi per mezzo di alcuni riti (il che suggerisce il contrario, cioè la sottomissione degli dèi alla volontà umana), che egli condanna incondizionatamente (cfr. Dodds, *Fortschrittsg.*, 142).

Conclusione: che ha portato Platone a definire la chiaroveggenza una facoltà dell'anima non razionale, infra-razionale (come fa in sostanza anche Euripide); - il che ha come conseguenza che i risultati benefici e intellettualmente validi di tale evento infra-intellettuale risultano “incomprensibili” e in tal senso “irrazionali”.

- Il misticismo platonico.

“L'unico discepolo di Socrate che non ha elaborato gli insegnamenti del suo maestro in una direzione razionalista unilaterale, ma, spinto dall'influenza pitagorica, ha dato loro una svolta mistico-religiosa in profondità, è Platone. In questo, come nel suo potente talento artistico, risiede la ragione della sua importanza filosofica e letteraria digran lunga superiore al circolo dei socratici e alla letteratura mondiale. Così Cristo-Schmid. In che senso si parla di “misticismo”?

1/ Come dice Dodds, nell'opera di Platone - come in ogni scrittore classico non sofisticato - c'è una dicotomia tra il pensiero intellettuale-razionale, “dialettico”, da un lato, e, dall'altro, il pensiero religioso, mitico, arcaico, più vicino all'antica credenza popolare (o.c., 145).

2/ Ma c'è un secondo aspetto mistico: il metodo raccomandato nel *Faidon* che consiste nel ritirarsi spiritualmente (con l'anima intellettuale, cioè) dal mondo della creazione e della decadenza verso il mondo (“altro”) delle idee.

Nel *Faidon*, in particolare, si parla di questo “misticismo”: “Se (l’anima) si disimpegna puramente e non prende nulla dal corpo, perché già in questa vita non aveva nulla in comune con esso volontariamente, ma è fuggita dal (corpo) ed è stata assorbita in se stessa e ha sempre voluto (raggiungere) questo, - il che non significa altro che ha solo filosofeggiato e pensato di morire con leggerezza”. (*P. Schleiermacher, Uebers., Platons Phädon (Gesprach über die Seele)*, Leipzig, 1977, S. 47 (h.29).

Platon paragona questa “vita” a quella di cui parlano gli iniziati, per cui la filosofia diventa una sorta di iniziazione a livello intellettuale. Nel *Timaios*, Platone afferma che la penetrazione dell’anima (superiore) in questo modo alle forme numeriche e soprattutto ai “principi” (idee) ancora più elevati è solo

1/ è il proprio di Dio e 2/ **colui** che ama Dio (si sentiva il beniamino degli dei). *E. Dodds, Fortschr.* 143, dice giustamente che il pensiero mistico di *Plotino* (+203/+269), il grande neoplatonico teosofico, nasce da questo. Di cui si parlerà più avanti. Questo misticismo non è “irrazionale” nel senso che non è arcaicamente sensibile.

Le ispirazioni di Platone.

Diogene Laerzio (tss. +200 e +250), *Storia della filosofia*, 3:8, scrive: “Platone elaborò una mixis, una fusione dei sistemi di apprendimento eracliteo, pitagorico e socratico: 1/ le cose sensuali pensate (epi filosofheis) dopo Herakleitos, 2/ il pensiero-contenuto dopo Puthagoras, 3/ il politico dopo Socrate”.

Anche *Aristotele, Metaph.* 1.6: 1/4, dice che *Platone*

1/ con Herakleitos pensava che le cose di senso non fossero “conoscibili” (a causa della loro mutevolezza),

2/ con Socrate che i concetti e i termini non si riferiscono ai dati sensoriali ma al generale,

3/ con Puthagoras che le cose sensoriali si basano sulla mimèsis, imitazione, delle forme numeriche, - che Platone ha trasformato in metexis, partecipazione, del sensorio alla sua idea.

Cfr. *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, I, 370ss. -- Ma una mente versatile come quella di Platone contiene molto di più: *A. Gödeckemeyer, Platon*, Monaco di Baviera, 1922, S. 122/127, - un’opera ancora solida per quanto riguarda una panoramica equilibrata e accurata del platonismo - spiega come, nel *Parmenide* (dialogo), Platone faccia a meno dell’eleatismo. La concezione troppo eleatica delle idee (mondo) porta a delle incongruenze.

Un essere umano, per esempio, è un’unità se viene paragonato ad altri esseri umani (cioè appartiene alla stessa classe, alla stessa coesione);

b/ Se, invece, viene considerato nella sua interezza nelle sue parti e nei suoi aspetti, è una molteplicità (è composto da più parti e aspetti). Che riguarda il metodo eleatico.

B/ Ma a proposito del teorema eleatico (essendo uno), Platone osserva quanto segue: **(i)** la sofistica è l’arte di imitare, con le parole, un’apparenza ingannevole, **(ii)** la politica è l’arte di imitare l’umano, cioè (eracliteo) mutevole

(iii) la filosofia è, sempre ma soprattutto in contrasto con il vero bene o bello e/o della misura (personale),

a/ a Sofistica, non

b/ La politica, tuttavia, è la scienza che, nel pensiero puro, si occupa del vero essere.

-

Come sono possibili queste tre cose? (Condizione di possibilità).

1/ Si può parlare di sofista solo se, oltre all'essere, c'è un non-essere; motivo: senza non-essere, non c'è apparenza ingannevole:

2/ Si può parlare di politikos solo se l'essere mutevole (cioè la polis e i suoi Stati) esiste in vista dell'essere reale (cioè il bene, il bello e la norma della vita della polis).

3/ Si può parlare di filosofia solo se, oltre all'essere statico-immobile e uno di Parmenide, esiste anche una moltitudine di esseri che hanno relazioni reciproche: -

L'errore principale di Elea è quello di fraintendere l'ambiguità delle parole: se si pronuncia 'essere' a partire dal soggetto di una frase, ciò non implica che si identifichi totalmente quel detto ('essere') con il soggetto 'Essere' e 'essere' è due.

1/ Così il cambiamento (il sorgere e il tramontare) può essere giustamente detto "essere" (rappresentare una realtà), così come l'essere immutabile può essere detto (con Parmenide questa volta) "essere" (rappresentare una realtà, anche se di tipo diverso). Ci sono tipi di essere. Alla faccia del dominio mutevole del politico.

2/ Per quanto riguarda il dominio del sofista: l'inganno del sofista è, a suo modo, anche un essere. All'opposto dell'essere, non c'è solo (in modo contraddittorio) il nulla assoluto (non-essere), ma anche (in modo puramente contraddittorio, ma per questo non ancora contraddittorio) il nulla relativo che costituisce il mondo illusorio del sofista e che egli cerca di evocare con l'arte della parola.

- Platone e la retorica.

S. IJsseling, *Rhetoric and philosophy (What happens when one speaks?)*, Bilthoven, 1975, p. 13/25, discute l'atteggiamento di Platone (e subito dopo di Socrate) nei confronti della retorica: "il suo atteggiamento nei confronti della retorica era chiaramente sprezzante e negativo e per molti aspetti addirittura nettamente ostile" (o.c., 13).

1/ *Le Gorgia*, 2/ molto più variegata: i *Faidro* testimoniano quel rifiuto che da allora ha dominato tutta la tradizione filosofica e che ora, sotto l'influenza dell'interpretazione strutturale di K. Marx, F. Nietzsche e S. Freud, viene rivisto, a mio avviso con risultati discutibili, fino a un certo punto. "Come i sofisti erano consapevoli del potere della parola, così Platone è consapevole dell'ambiguità fondamentale della parola. La parola può guidare l'uomo, ma può anche sedurre e fuorviare (...).

La parola dell'oratore, secondo Platone, si riferisce solo al probabile". (o.c., 21). Platone - e tutti i filosofi nella sua natura - sono molto diffidenti nei confronti di qualsiasi forma di violenza; ebbene, l'oratore

nella sua versione sofista, fa violenza alla verità oggettiva: uno dei compiti principali della filosofia platonica è smascherare la violenza in tutte le sue forme (o.c., 22).

In effetti **1/** Filosofia è prima di tutto discutere gli argomenti, nell'ambito del dialogo amichevole in cui ciascuno degli interlocutori si esprime interiormente, e solo in seguito esprimere la tesi risultante come frutto di un pensiero onesto, se necessario con la necessaria incertezza, come spesso nello spettacolo di Socrate e nei dialoghi di Platone,

2/ La retorica, invece, consiste nel sostenere una proposizione e nel renderla “vera”, verosimile, con tutti gli argomenti possibili al fine di persuadere, anche se non esiste una prova rigorosa. **1/ La filosofia è logica; 2/ la sofistica è retorica.**

Ciò implica che Platone pensa sempre “in modo conforme” (M. Scheler), cioè in relazione e in accordo con la tradizione antica, il sofista retorico invece “non in modo conforme”, rappresentando una rottura con la tradizione antica. Così dice Platone, a proposito dell'idea principale del suo pensiero: “Come dono degli dèi, come sono convinto, da una fonte divina, attraverso la mediazione di un Prometeo sconosciuto, nel fuoco splendente, è giunto il messaggio - e gli antenati (hoi palaioi), migliori di noi e gli dèi più vicini, ci hanno tramandato questa rivelazione (fèmè), ciò che chiamiamo realtà,

a/ non nascono solo dall'uno e dai molti,

b/ ma contiene anche la definitezza (pèras) e l'indefinitezza (a.peiria), fuse in essa (xum.futon), e che, in considerazione di questa natura delle cose, dobbiamo cercare un'idea, un modello, per ogni essere e, poiché tale idea è in lui, la troveremo.

Questo testo dei *Filebo*, dopo aver detto che questi ideai, modelli, sono determinabili come forme numeriche, continua: “Gli dei, quindi, come ho detto, ci hanno tramandato questo modo di cercare, di acquisire la conoscenza e di comunicare la conoscenza”. Cfr. O. Willmann, *Gesch. d. Id. Io*, 2/3, dove questo testo è senza dubbio il testo base di tutto l'idealismo.

La morte di Socrate e il platonismo. -

Platone, secondo Willmann, avrebbe detto, in un linguaggio misterioso, che “la filosofia è la liberazione dell'anima dal corpo”. R. Guardini, il pensatore esistenziale cattolico, nel suo *Der Tod des Sokrates (Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon)*, Berna, 1945, ci fa sentire come la morte di Socrate pesi sul platonismo, anche come pensiero. Come potrebbe essere altrimenti?

“Dopo che (Socrate) ebbe fatto il bagno, gli furono portati i suoi figli (aveva due figli piccoli e un figlio grande) e vennero anche le donne della sua parentela. (...) E il tramonto del sole era vicino”. Arriva l'avvelenatore, per ordine dell'Elfo. “Con questo

Porse a Socrate la coppa (velenosa). La prese, e lo fece in modo assolutamente allegro, senza tremare o cambiare colore o lineamenti del viso. Al contrario, guardò l'uomo, come era sua abitudine, dritto negli occhi e disse: "Cosa ne pensa? È consentito dare un po' di questa bevanda a qualcuno? È consentito o no?". - "Ne prepariamo solo tanta, Socrate", rispose l'uomo, "quanta, secondo noi, ne contiene la misura per una bevuta". - "Capisco" disse (Socrate). "Ma pregare gli dei è certamente consentito e dovrebbe essere fatto affinché il viaggio da qui a lì sia salutare. Perciò anch'io prego e che sia così".

Non appena (Socrate) ebbe detto questo, iniziò a bere il veleno, molto allegramente e con rassegnazione. La maggior parte di noi era riuscita fino ad allora a controllarsi; ma quando vedemmo come beveva e poi come aveva bevuto, non riuscimmo più a reggere: anch'io, contro la mia volontà, avevo le lacrime che mi sgorgavano dagli occhi, tanto che mi gettai via e piansi; perché non era (Socrate) ma la mia stessa sorte che piangevo, perché d'ora in poi sarei stato senza un tale amico (...) Socrate, tuttavia, disse: "Che cosa state facendo, voi gente meravigliosa? Proprio per questo ho mandato le - donne, perché non dicano queste sciocchezze. Ho sentito dire che si deve morire in un sacro silenzio. Quindi siate tranquilli e fermi".

In seguito Socrate si sdraiò e sperimentò in piena coscienza che il suo corpo, dai piedi in su, divenne freddo e rigido: "Già era diventato molto freddo nella parte inferiore del corpo, ed ecco che si voltò verso di noi (perché aveva taciuto) e disse le sue ultime parole: 'Kritone dobbiamo ad Asklepios un gallo'. Sacrificalo a (il dio Asklepios) e non fallire". "In verità, deve essere così", rispose Kriton. "Ma senta: vuole dire qualcos'altro?".

(Socrate) non rispose a quella domanda, ma poco dopo manifestò delle convulsioni. Era coperto, perché i suoi occhi erano rotti. Quando Kritone se ne accorse, chiuse la bocca e gli occhi di Socrate. Così finiva il nostro amico, un uomo di cui si può dire che, tra tutti i suoi contemporanei, tra tutti quelli che abbiamo conosciuto, era il migliore e certamente il più perspicace e giusto. (o.c., 237/241).

Così, si capisce molto, molto meglio ciò che *Dodds, Fortschr.*, 147, ma senza sentire l'atmosfera sacra - Dodds si presenta come piuttosto sofisticato:

Dobbiamo sempre essere consapevoli degli antichi e sacri insegnamenti che ci rivelano (*mènuousin*) che l'anima è immortale". (Settima lettera dopo la morte di Dion, il suo amico-allievo siciliano, avvenuta tanti anni dopo). -

Heidegger dice da qualche parte che l'uomo è "ein Sein zum Tode", un modo di essere che è consapevole della morte, consciamente o inconsciamente, rivolto al futuro. Il platonismo nasce da questa idea apparentemente attuale.

Ma nel suo contesto contemporaneo, questa morte è particolarmente eloquente: in modo sofista-retorico, Socrate è stato portato davanti a un tribunale con false accuse altrettanto sofiste - retoriche, cioè con il probabile e ‘vero’ ‘fatto’ (tesi, mera creazione umana) invece di affidarsi alla verità oggettiva e provata (rigorosamente logicamente provata)! È comprensibile che il platonismo e la retorica sofista fossero così contrari!

Il dualismo platonico.

Xenocrate di Calcante, terzo leader dell’Accademia (-339/-514), probabilmente divise la filosofia platonica in dialettica, fisica ed etica. Per quanto valida, questa divisione è fuorviante, perché alla divisione “dialettica/fisica” nella visione del mondo corrisponde la stessa divisione nella filosofia della vita. -

Il “dualismo” è ambiguo:

(i) se si propongono due principi “fisici”, cioè **1/** il materiale (cioè l’indeterminato, a.peiria, di p. 97 supra) o ilco (materiale) e **2/** lo spirituale (cioè il determinato, peras, vedi sopra) o intellettuale-razionale o immateriale, allora si pratica un dualismo che già, nel suo germe, ha avuto origine in Puthagoras. Se si preferisce lo spirituale (cioè il definito, peras, vedi sopra) o l’intellettuale-razionale o immateriale, allora si abbraccia un dualismo che era già presente, in germe, in Puthagoras (sostanza/forma numerica), Parmenide (apparente/essenziale; sensoriale/mentale (noetico)), Herakleitos idiosincratico/posseduto; primo piano/sfondo (che è fuoco-Logos): **a/** la fusis nel suo complesso (universale) è allora sia materiale che immateriale; **b/** in particolare la fusis umana è allora un caso speciale: è sia corpo che anima;

(ii) Se, tuttavia, si introducono delle qualifiche etiche e si parla di **1/** materiale malvagio, impuro, contaminato e **2/** materiale buono, puro, incontaminato, allora si tratta di un dualismo diverso da quello di Platone;

Se si identifica **1/** il male materiale con l’empio e **2/** il bene immateriale con il divino, allora si aggiunge una dimensione teologica (si pensi ai mistici o ai teosofi ellenistici successivi): nemmeno questo è platonico.

Eppure si può facilmente interpretare il platonismo in questo modo. Il secondo tipo di dualismo (etico-teologico) è piuttosto zoroastriano (vedi sopra).

Persone come Anassagora commisero l’errore di porre il Nous (la comprensione da parte dell’Universo dei processi meccanici di rotazione (dinos) nelle particelle di polvere) come spiegazione dell’ordine nel mondo senza dire quanto sia corretto.

Platone non commette questo errore: dall’unica origine nasce la molteplicità delle cose e dei processi, ma questa molteplicità è precisa, perché, tra l’uno e i molti, egli colloca le ideai, le idee o i contenuti del pensiero che danno ai molti la loro stessa natura.

Lo stesso Xenocrate di Calcutta definì l’idea come segue: “la causa esemplare (il tono o principio esemplare) di ciò che per sua natura esiste permanentemente” (aitia paradeigmatikè ton kata fusein aei sunestoton).

Infatti, nel *Timaios* Platone presenta la creazione dell'universo, fino alla creazione dell'uomo come suo coronamento (teleologia), come segue:

1/ Da un lato, c'è la Divinità (che egli propone senza poter dire molto chiaramente come e cosa, ma, tuttavia, c'è, mitica come nella credenza popolare); questa Divinità è l'unica come origine di tutto (origine universale, anzi trascendentale);

2/ Con una rete coerente di idee in mente, questa divinità ordina la materia (eterna, non creata) (indeterminazione, a.peiria) fino a quando da essa emerge un "cosmo" ordinato (mondo splendidamente ordinato);

3/ Quella sostanza (indeterminatezza) è costituita, come per Empedocle, da quattro elementi (fuoco, aria, acqua, terra) - anche in questo caso Platone non dice come ciò avvenga, perché la sostanza è di per sé indeterminata, cioè né fuoco / né aria / né acqua / né terra / né alcuna altra "forma" è in essa per natura -; come ogni altra cosa, anche quella sostanza (indeterminatezza) è dovuta a un'idea, a un concetto di base immateriale di "sostanza", che è presente nella sostanza sensibile.

In ogni caso, in un determinato momento "l'intervento di Dio ha solo il compito di dare a questi elementi la loro accurata definizione e differenziazione tra loro 'secondo idee e forme numeriche'" (A. Gödeckemeyer, *Platon*, 134).

(A). Dualismo della visione del mondo. (98/109) -

a/ La dialettica è la teoria delle idee. Poiché l'idea (idea, anche eidos in greco) è l'ontos on, l'essere nel modo dell'essere, l'essere reale, la dialettica è in realtà ontologia o teoria dell'essere.

b/ La fisica, quindi, è la dottrina delle forme di senso di queste idee. -- Descrivete questa idea in modo più dettagliato.

A/ La conoscenza, secondo Socrate, si basa sui concetti (concettualismo); quella conoscenza (quella scienza) non ha origine dai casi concreti, anche se parte da essi induttivamente - euristicamente; in altre parole, l'esperienza sensoriale è insufficiente per l'emergere dei concetti nel "nous", intellectus, mente, dell'uomo.

Motivo: il concetto esprime "to katholou", l'universale, il generale, ciò che è peculiare a tutti i casi possibili; ebbene, tutti i casi possibili non si presentano mai nel senso fusi; solo la mente umana ne possiede il concetto.

B/ Cosa sarà questo con Platon? V.Goldschmidt, *Les dialogues de Platon (Structure et méthode dialectique)*, Paris, 1947, describe, nell'introduzione (pp. 1/12), basandosi sulla Settima Lettera, l'Aha-Erlebnis che, con Platone, sta alla base della teoria delle idee. Platone, *Der siebente Brief an die Verwandten und Freunde des Dion zu Syrakus*, Stuttgart, 1948, S. 36, dice: "A ciascuna delle cose si possono distinguere tre aspetti, attraverso i quali, secondo un ordine eterno, si realizza gradualmente la completa conoscenza spirituale; il quarto (aspetto) è (quella conoscenza spirituale) stessa; come quinto, l'oggetto (l'idea) deve essere dichiarato, - che può essere conosciuto solo

è dovuta alla profondità della mente e alla vera concezione originale della cosa. -

Il primo di questi aspetti è il nome;

la seconda è la definizione in parole;

la terza è l'“immagine” percepibile dai sensi fisici;

la quarta è la piena conoscenza spirituale. -

Ora, se si vuole capire meglio ciò che è stato espresso qui in termini generali, lo si comprende attraverso un esempio particolare e si pensa che questo stato di cose sia valido per tutte le cose senza dubbio.

(i) Il “cerchio”, ad esempio, è una cosa particolarmente designata, che ha proprio il nome che abbiamo appena pronunciato.

(ii) La seconda di queste sarebbe la definizione verbale della cosa, che consiste in soggetto e proverbio, ossia “l'ugualmente distante dalle sue estremità al suo centro (kentron) ovunque”, - questa sarebbe la definizione della cosa chiamata “giro”, “cerchio”.

(iii) Il terzo è l'“immagine” (quadro), che è corporea e soggetta ai sensi esterni, ad esempio quella che fanno il disegnatore e il tornitore, che è poi soggetta a cancellazione e distruzione, destini a cui non è soggetta l'idea, l'idea originale, del cerchio in sé, di cui si occupano tutti i maestri, poiché quello (il cerchio) è un'altra cosa e del tutto diversa.

(iv) Il quarto è **1/** la conoscenza scientifica, **2/** il messaggio (informazione), nominato dalla mente pensante ragionevole, **3/** la vera rappresentazione di tali cose. -

L'insieme di questa attività va inteso come un'unità, poiché si svolge **1/** non nei suoni linguistici esterni, **2/** non nelle forme accessibili alla percezione fisica **3/** ma nell'anima stessa. È questo carattere interno che distingue la conoscenza scientifica, in primo luogo, dal cerchio originario in sé e, in secondo luogo, dai tre aspetti della conoscenza menzionati sopra.

Tra questi aspetti della conoscenza, quello dell'intelligenza interna è il più vicino al quinto aspetto relativo alla parentela e alla somiglianza; gli altri (aspetti) - cioè i primi tre - sono invece molto lontani. -

Ciò che è stato detto qui a titolo esemplificativo riguardo al cerchio si applica ora, naturalmente, senza eccezioni: alla figura e al disegno rettilineo così come al cerchio; al concetto di bene così come a quello di bello e giusto; a tutto ciò che è corporeo - sia esso arte o prodotto naturale - al fuoco e all'acqua e a tutti gli elementi simili; a ogni creatura dell'intero mondo animale così come a ogni singola anima umana; a tutte le cause e gli effetti. -

Infatti, se non si possiedono in qualche modo i primi quattro aspetti della conoscenza degli oggetti conoscibili, non si può partecipare pienamente al quinto aspetto.

- Luce spiegazione metafisica di questo testo fondamentale di Platone. -

La “metafisica della luce” è quella dottrina filosofica (1/ cognizione, 2/ fisica, 3/ morale) secondo la quale ciò che è chiamato “luce”,

1/ E il principio conoscitivo è dell’essere (logico)

2/ ed è il principio di esistenza o fusis o genesi (fisico - chiamato anche “metafisico” a causa del super-materiale)

3/ e il principio morale-politico (etico). -

Nella misura in cui la “luce” è un principio di conoscenza, la luce (meta)fisica è chiamata anche teoria dell’illuminazione (fotismos, illuminatio, illumination). -

Nella misura in cui la “luce” si oppone alle “tenebre”, come antitesi (su.stoichia, coppia), si parla anche - e in un certo senso meglio - di “luce/tenebre (meta)fisiche”, termine in cui il dualismo si esprime meglio, non come scarto ma come dualità.

(a) La luce fisica ha sempre un aspetto trascendentale: la *Settima Lettera di Platone* parla di “un essere superiore” che infonde in Ipparino un’alta e buona disposizione verso l’attività politica (cfr, 7), di “un ‘destino’, una delle potenze superiori che ha condotto Platone a Surakousai (ecco come appariva)” (o.c., 11), di “una potenza superiore che auspica il meglio per la polis” (o.c., 19) e alla quale si prega in silenzio, di “uomini pieni di Spirito Santo” (o.c., 26), di “benedizione del cielo” durante un tentativo (c.f., 27), di “qualche mano superiore che dà all’uomo una giusta visione del mondo” (c.f., 27), di “un destino al di là del potere degli uomini” contrapposto alla “benedizione del cielo e all’intervento di un ordine divino” (c.f., 29) durante i tentativi, di “un dono al Dio della salvezza” durante il suo terzo viaggio in Sicilia (c.f., 32). O. Willmann chiama questo aspetto “mistico”.

(b) La metafisica leggera parla sempre di “anima”; quella che nell’uomo, tra le due facce dell’essere, non tende al lato sensuale delle cose, ma all’essere essenziale (cfr, 42); questa “anima” è - secondo l’antico principio espresso dal proverbio “simili simili” - in relazione con l’eterno oggetto della filosofia (o.c., 39); possiede questa relazione fin dalla nascita (o.c., 39), perché se non è così - cosa che spesso accade - non c’è molto da fare con questa persona per il momento (o.c., 39/40).

(c) La luce-fisica ha, in quell’anima, a che fare con la mente e, immediatamente, con la ragione (che esprime ciò che la mente vede): “spendere la propria vita nella rettitudine con la mente pensante” (o.c., 26) è la vocazione; il vero filosofo possiede “una mente legata all’eterno e, in questa mente, una scintilla della divinità” (o.c., 33). - Si vede che qui l’aspetto mitico e quello intellettuale-razionale (come dice O. Willmann) sono strettamente intrecciati. È qui che la dottrina dell’illuminazione ha il suo punto di svolta: “C’è davvero della mia mano,

Non esiste e non esisterà un testo scritto su questi punti (cioè la filosofia politica di Platone). Infatti, in alcune espressioni scolastiche verbali non è assolutamente consentito parlare di questo (così come di altri punti di apprendimento).

Ma dalle ripetute conversazioni su questo stesso argomento, così come dall'intima convivenza, l'idea emerge improvvisamente nell'anima, come la luce che si accende da una scintilla di fuoco, e poi si apre la strada da sola. (o.c., 35).

Ricordiamo qui la parabola del sole e il suo ruolo in relazione alle cose visibili di questo mondo, come Platone la spiega altrove.

Si presta attenzione **1/** alla repentinità, **2/** alla luce come punto di confronto (ci si riferisce all'esperienza sensibile: anch'essa brancola prima (attenzione fluttuante in risposta a un problema) per poi improvvisamente "vedere", "sentire" e quindi acquisire luce in relazione al problema). Si presta attenzione anche a

1/ Il fatto di parlare ripetutamente tra di loro,

2/ sull'intima convivenza (che si verifica anche nelle esperienze sensibili: fare sensibilità insieme, (grazie alla "dinamica di gruppo", come viene chiamata ora), dà solo il risultato rapido e reale; il che indica il "misticismo" in senso arcaico, e ciò nel cuore stesso dell'AhaErlebnis intellettuale di Platone). -

Platone continua dicendo: "Se (...)

a/ nomi,

b/ Definire le descrizioni attraverso le parole,

c/ Le percezioni sensoriali e le osservazioni relative alle affermazioni sulla natura delle cose sono notificate in modo informativo e, se si segue il corretto metodo dialettico senza pedanteria appassionata, solo allora brilla la luce della pura percezione spirituale e della comprensione razionale della natura interiore delle cose. (o.c., 40). -

d/ la metafisica della luce in definitiva - e certamente con Platone - parla della luce come del bene_che, agendo e facendo, illumina: "Senza immortalità (dell'anima) niente anamnesi, niente memoria, - senza memoria niente mondo delle idee, - senza mondo delle idee niente conoscenza certa e senza conoscenza certa niente azione sana e niente felicità né per l'individuo né per la città-stato" (A. Gödeckemeyer, *Platone*, S. 92). Per saperne di più, più avanti. Questo è dunque l'aspetto etico-politico della luce/buio-nismetafisica.

- Ulteriori spiegazioni

V. Goldschmidt, *I dialoghi di Platone*, pag. 6, specifica.

(i) Onoma, il nome, è qualcosa di concordato (thesis, nomos, - non fuis); è quindi solo una povera approssimazione verbale del puro essere di ho kuklos, circulus, il cerchio.

Platone si oppone al suo maestro, l'eracliteo Kratulos, che sosteneva che si potesse raggiungere il vero essere delle cose attraverso il linguaggio, perché i popoli più antichi avevano assegnato a ogni cosa il nome (la sua fuis, la sua natura, il suo futuro) (nome originale che si conserva ancora nelle cosiddette parole primordiali, attraverso molti cambiamenti).

Platone, invece, dice: “Nulla impedisce che ciò che ora è chiamato ‘rettilineo’ possa essere chiamato ‘circolare’ e viceversa”. Questo per sottolineare il carattere convenzionale (artificiale) della denominazione, ma aggiunge: “La sua solidità sarà la stessa, nonostante questo cambiamento e questa denominazione inversa”.

Per citare *J. Royce, Principi di logica*, New York, 1961 (1912-1), p. 53:

a/ la classificazione è sempre postulatoria, cioè un atto della volontà (e, in questo senso, arbitraria (“giusto” può essere scambiato con “circolare”)

b/ ma la legge (inizialmente inconscia) (il sistema stesso) che governa questa classificazione (nella denominazione) non è arbitraria ma vincolata da regole (una volta introdotto arbitrariamente il “giusto”, ciò che corrisponde al “giusto” non può più essere chiamato “circolare”):

“Nonostante l’arbitrarietà della classificazione individuale, le leggi generali della logica possiedono un’assolutezza alla quale il pensiero non può sottrarsi, e sono alla base di tutti i sistemi di ordine e di tutte le teorie”. (o.c., 53).

Royce, in quanto platonista, esprime bene la “solidità” di cui parla Platone: solidità nel cambiamento. Quello che Royce (e Platone prima di lui) vuole dire è che il nome individuale (che si suppone di origine divina e che riflette la fusi, l’essenza) non significa nulla senza il sistema di linguaggio e di idee a cui appartiene. Un aspetto che i nostri attuali strutturalisti sottolineano, e a ragione. Kratulos è quindi giustamente respinto.

(ii) Ho horismos, definitio, l’essenza (definizione), costituita da nomi e verbi, - Platone fu il primo a scoprire la struttura della frase

1/ noma, nomen, sostantivo, da una parte, e

2/ rhema, verbum, verbo, invece (si pensi al nome-verbo di N. Chomsky e al verbo costituente la frase) -, partecipa, secondo Platone, della mutevolezza dei suoi costituenti, cioè le parole (come nomi). -

Nel nome di Archytas di Taranton (-400 / -365), amico pitagorico di Platone, si trovano le seguenti definizioni di esseri: “La quiete del vento è la calma della massa d’aria”; “la quiete del mare è la calma del movimento delle onde”. -

In seguito, Aristotele dividerà analiticamente la definizione in

(i) genos, genere, a cui, nella teoria della collezione di Georg Cantor (1845/1918), corrisponde la collezione universale; e

(ii) diafora eido.pois, differentia specifica, distinzione di specie, a cui, nella Mengenlehre di Cantor, corrisponde la collezione privata, parte del generale o universale.

Applicato: ‘lull’ (sostantivo, soggetto) è 1/ ‘massa d’aria’, 2/ ma non universale (tutte le masse d’aria possibili) ma privata (‘un tipo di massa d’aria’), cioè massa d’aria ‘a riposo’;

Il “silenzio del mare” (sostantivo, soggetto) è 1/ “movimento dell’onda”, - 2/ che - Heraklitos - si trasforma nel suo opposto e diventa “decubito del movimento dell’onda”, per cui “onde” (universale) si decompone in due sottoinsiemi (tipi), “movimento” e “decubito” (verbo, proverbio).

1/ I pitagorici usavano la definizione nella loro matematica.

2/ Socrate lo fece nel contesto delle sue preoccupazioni concettuali etico-politiche. Così Platone era preparato da due lati per il lavoro di definizione. Platone era contrario a un approccio verbale alla realtà. Come nota S. IJsseling, *Retorica e filosofia*, p. 21, egli si opponeva a una duplice paideia:

(i) contro la paideia musicale, in cui i poeti mitici pensatori Omero ed Esiodo, con le loro fantasie sugli dei e simili, erano centrali;

(ii) contro i sofisti con il loro utilitarismo (pragmatismo) nell'uso delle parole, nella retorica e nella dialessi: - Platone è un socratico: Socrate usava la dialessi, l'arte della conversazione, come mezzo per raggiungere una corretta comprensione, niente di più.

Ma Platone vede il grande difetto di Socrate: egli, come Kratulos sulle parole come nomi, si ferma alle singole definizioni;

Platone li vede come parti di un sistema o di una rete di relazioni (una definizione ne evoca un'altra), come uno *zoion noëton*, un animale intellegibile, un organismo (sistema) pensato.

(iii) Per *eikos horomenon*, l'*imago visibilis*, l'immagine visibile, è la cosa concreta in cui l'idea (*eidos*) si realizza, anzi si incarna. In questo caso si possono distinguere due tipi:

a/ Le "immagini" naturali (o realizzazioni approssimative) dell'essere ideale; così, per il cerchio (rotondo, sferico, circolare), il *kuklas*, il *cyklad*; così, intorno all'isola di Delo, è un cerchio di isole, che 1/ insieme formano un *kuklas* e, 2/ separatamente, sono *kuklades*, *cyklades*;

b/ L'artificiale: quindi il disegno circolare o gli oggetti disegnati o elaborati dal disegnatore o dal tornitore (si pensi ai geometri).

Così come le parole esistenti possono essere cambiate arbitrariamente (se necessario nel loro contrario, l'*eracliteo*), anche le cose naturali o artificiali possono essere cambiate:

1/ Le cicadee possono morire in caso di catastrofe naturale;

2/ Il geometra cancella il cerchio che ha disegnato: una cosa del genere è impossibile con l'idea di cerchio! Lì "è" eterno, immutabile.

Il quinto aspetto, che esiste solo nel quarto, la conoscenza nell'anima stessa, come luce che irrompe nell'*Aha-Erlebnis*, è in questo senso parmenideo: unico, immutabile, sì, divino. - Diogene di Sinope, il canonico, obietta a Platone che può vedere il tavolo (trapeza, tabula) e la coppa (*kuathos*, calix), ma non il principio, cioè i trapezi, la *tablenità*, il tavolo in sé, o il *kuathotès*, la coppa.

Infatti, dirà Platone, Diogene è bloccato nell'*aisthèsis* empirica, la percezione dei sensi, che dà solo *doxa*, opinio, opinione, come risultato cognitivo; ma, oltre all'occhio dei sensi, c'è l'occhio "spirituale", il *nous*, l'*intellectus*, la mente, che vede l'idea - tavolo, tazza senza altro, valida per tutti i tavoli e le tazze possibili - e dà *epistèmè*, *scientia*, scienza, come risultato cognitivo. Si vede il dualismo.

Come già detto (p. 73), Protagora, come Diogene il Kunico, si poneva su un piano puramente empirico: anche lui intendeva la matematica in modo empirico.

Cioè, si è attenuto ai modelli applicativi, agli esempi meramente concreti, chiamati “parabole” da Platone (perché li vede come immagini, applicazioni dei modelli o delle idee regolative),

1/ Il circuito in sé ha, per esempio, una sola tangente (e con quel circuito e quella tangente lavorano, esclusivamente, i geometri),

2/ mentre il cerchio disegnato o naturale ha sempre più di un punto di contatto con la tangente. Ciò significa che le “somiglianze” (“immagini”) - i modelli applicativi - oscurano la purezza dell’idea regolativa. Questa è l’oscurità come controparte della luce.

(iv) a/ l’epistèmè, scientia, scienza, - b/ il nous, intellectus, intelletto, - c/ la doxa alèthes, opinio vera, opinione vera, - nella misura in cui si attengono a una hypothesis, suppositio, supposizione, presupposizione (si pensi alle determinazioni verbali e ai postulati o assiomi dei geometri), e quindi ad esempio alla definizione del kuklos, cerchio, parte, bloccata nell’area ancora oscura delle parole o delle cose sensibili. la definizione del kuklos, del cerchio, partono, rimangono bloccati nell’area ancora oscura delle parole o delle cose sensibili: si possono elaborare derivazioni deduttive da quelle definizioni e postulati, ma senza l’illuminazione, l’Aha-Erlebnis dell’idea (qui del “cerchio”), questo rimarrà un approccio “oscuro”. -

Si potrebbe paragonare a uno studente che “impara a memoria” senza penetrare nell’essenza della geometria: rimane nel regno transitorio di

1/ la genesi (apprende) e

2/ la sua copertura, il decadimento (si dimentica): No,

a/ huh teleos epistèmè, scientia plena, la scienza completa, -

b/ ho pleos nous, intellectus plenus, la mente piena,-

c/ huh fronèsis, il pensiero, e huh sophia, sapientia, la saggezza, sono più di quell’oscuro approccio “esterno”.

Sono theoria, speculatio, contemplazione, cioè penetrare con la mente pensante fino alla percezione diretta dell’idea (realtà regolativa o esempio, archetypos). Sapere dall’esterno e vedere sono due cose.

(v) Il quinto aspetto, l’idea, viene descritto da O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus, I*, 382: di fronte al continuo mutamento l’idea è l’essere reale; di fronte all’effimero è l’eterno; di fronte alle forme miste è la forma pura, non mescolata; di fronte ai molti (dei modelli applicativi) è l’uno (del modello regolativo valido per tutti i possibili modelli applicativi), - che corrisponde alla nozione di insieme di Georg Cantor: idea e collezione sono identiche; in opposizione al multiforme è l’uniforme; in opposizione al relativo e al concreto (intrecciato) è l’assoluto (assoluto) e indipendente (e astratto); in opposizione all’informe (indefinito e illimitato) è la forma (definitezza, limitazione); in opposizione all’individuale è la specie (resp. genere); in opposizione al
In altre parole, l’intera teoria dell’essere ruota attorno all’idea. In altre parole, l’intera teoria dell’essere ruota attorno all’idea.

- Platonismo e teoria dei modelli. -

La teoria dei modelli, come viene elaborata ad esempio da *H. Bertels / D. Nauta, Inleiding tot het modelberip*, Bussum, 1969, dal punto di vista topico, cioè logistico e matematico, affonda le sue radici filosofiche nel platonismo. Platone, *Politeia* 10, distingue, nella creazione dell'arte,

(i) Un "modello" sensualmente esperto, ad esempio la ragazza ellenica che fa da modello per la cesellatura di una statua della dea,

(ii) un'esperienza sensoriale e, inoltre, un "modello" realizzabile, ossia l'immagine che egli cesella;

(iii) il "modello" concettuale ("noetico") che il cesellatore ha in mente ("una sorta di modello ideale, sì, ideale"). - A tutto questo appartiene

(iv) il "modello" puro, preesistente o preesistente che è presente prima ma anche nei tre precedenti, cioè "la" fanciulla come dea. - Questo modo di pensare è stato definito "esemplarismo".

Questo esemplarismo, che concepisce il modello prima di tutto come idea

1/ esistente in sé e 2/ da copiare e realizzare, ha due dimensioni:

(i) Pitagorico, cioè demimèsis, imitatio, imitazione, immagine: il sensuale o empiricamente percepibile è una rappresentazione su un piano finito, nel mondo del divenire e del suo rovesciamento, del suo decadimento;

(ii) una metexis altrettanto pitagorica, ma meno riempitiva, participatio, partecipazione, presenza: il senso o l'esperienza empirica è la presenza del transempirico, l'idea, a cui "partecipa". - Entrambi gli aspetti sono antichi:

1/ La magia antica lavorava con la coppia "partecipazione/imitazione" (contatto/somiglianza), 2/ Questo funziona attraverso l'Orfismo nel Pitagorismo. --

Entrambi gli aspetti sono gestiti

in relazione a ciò che *O. Willmann, Gesch. d. Id., III, S. 1031/1037, Zur Terminologie der: "Geschichte des idealismus"*, un gioiello di vocabolario, dice a proposito del "trascendente/im-manente" (S. 1036):

a/ choristèn, transcendens. Trascendere oltre e/o superare (detto)

1/ della divinità verso la creazione, ma anche

2/ dell'anima umana in relazione al corpo,

3/ dell'idea in relazione alla "somiglianza" ("immagine", il senso realizzato),

4/ della stessa idea in relazione alla mente e/o all'atto ad essa correlato), da una parte, e

b/ d'altra parte, en.up.achon, immanente, inabitato, in ... presente: ciò che si dice dello stesso essere: Dio, l'anima, l'idea, nella misura in cui non sono separati da una frattura (come troppo spesso accade nell'attuale concezione dei "due mondi"), ma da una tensione (epèktasis, direbbe san Gregorio di Nussa), dal principio e dal principio dell'altro. Gregorio di Nussa dice, del principio e di ciò che è governato dal principio) di 1/ la creazione finita, 2/ il corpo o 3/ la realizzazione sensibile o 4/ l'intelletto e/o l'azione non sono separati in senso assoluto, ma in senso relativo, per quanto possano essere distinti da esso.

La dialettica platonica. -

Platone sviluppa la propria dialettica socratica, che prevede due operazioni logiche, l'induzione e la definizione:

a1. le definizioni dei concetti costruite induttivamente (socratiche);

a2. la collocazione di quei concetti definiti nel cosmos noëtos, mundus intelligibilis, mondo del pensiero (qualche decennio fa ridicolizzato dall'esistenzialista francese *J.P. Sartre* (1905/1980), nel suo libro *l'existentialisme est un humanisme*, ridicolizzato come "le ciel intelligible", dove si noti che Sartre sta parlando di una caricatura, disegnata da un sofista, e non del cosmo concettuale di Platone); questa collocazione all'interno di una coerenza sistematica delle idee avviene, secondo *J. B. Rieffert*, *Logica*. *B. Rieffert*, *Logik (Eine Kritik an der Geschichte ihrer Idee)*, in *N. Dessoir*, *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlin, 1925, S. 3/294, soprattutto S. 13/24, In due tempi:

a2a. la formazione di concetti privi di contraddizioni (sunagogè):

a/ Un gruppo di parole colloquiali, ad esempio "pulito", detto;

1/ di un aspetto femminile, **2/** di una musica, **3/ di** una poesia,

4/ di un'azione di alto valore, ecc. è contenuta in un'idea riassuntiva (cfr. *Platon Republ.* 10: 155);

b/ Socraticamente, una definizione scaturisce da questo, ad esempio la bellezza è sempre sperimentata dai sensi, fornisce un sentimento di lussuria, ecc: **1/** il concetto riassuntivo e **2/** la sua definizione: ciò che *A. Gödeckemeyer*, *Platon*, 39, 46, chiama "ipotetica"; - ciò che *O. Willmann*, *Abriss der Philosophie*, Wien, 1959 (1904-1, 1912-4), S. 137, chiama "analitica", meglio "metodo lemmatico-analitico", è applicato qui;

a/ Il lemma, l'assunzione provvisoria (pura ipotesi di lavoro), è il punto di partenza (ad esempio, se si assume provvisoriamente che la bellezza riguardi sempre i percettibili sensoriali, cosa succede?); in altre parole, si assume noto ciò che in realtà non è (fermamente) noto, ma solo congetturato;

b/ Da questo, in modo analitico, si deducono conclusioni che si rivelano vere (e allora il punto di partenza, il lemma, è vero) o false (hè eis adunaton apagogè, demonstratio ad absurdum ducens, prova per assurdo, - cfr. Zenone di Elea) (e allora il lemma è falso);

a2b. La formazione di concetti non contraddittori e di definizioni idem include un secondo aspetto, la diairesis, la divisio, la divisione, ad esempio **a/ la** bellezza è quella forma nell'esperienza sensoriale che procura una sensazione di piacere; questa definizione vale come genere (divisione universale della 'bellezza' in sé, senza altro; **b/** questa definizione generica si divide in bellezza umana, musicale, poetica, morale (la specie, species, secondo una differenza specifica);

b. la dottrina del giudizio (che si applica nella definizione: soggetto; proverbio);

La dottrina del giudizio è centrale nel platonismo: “Pensieri e ragione (nel senso di pensieri articolati) sono la stessa cosa, tranne che su un punto, cioè che la conversazione interna dell’anima con se stessa (che procede senza voce (esterna)) è chiamata da noi ‘pensiero’, mentre l’estensione di questo pensiero, invece, per mezzo del suono della bocca, è chiamata ragione (linguaggio, articolazione)”. (*Platone, Sofista* 263°; cfr. J. Rieffert, o.c., 15); pensare, per Platone, è formulare giudizi all’interno del senso puro;

c. la dottrina del ragionamento,

Sembra che Platone, oltre all’induzione socratica, conosca anche la deduzione (come metodo lemmatico-analitico), (la forma negativa introdotta da Zenone di Elea, con le sue prove per assurdo, è conosciuta anche da Platone, ma la completa);

Conclusione: concetto, giudizio e ragionamento (il nucleo della logica aristotelica successiva), insieme a definizione e classificazione (che appartengono insieme come contenuto e ambito del concetto), formano gli elementi principali di quella che si potrebbe chiamare con un termine contemporaneo “analisi del linguaggio platonico”; cfr. *Guy Nuchelmans, Overzicht van de analytische wijsbegerte*, Utrecht/Anversa, 1969

a/ il nome e il nome con cui è chiamato,

b/ i concetti, i giudizi e i ragionamenti,

c/ i fenomeni del linguaggio e della parola sono

1/ Dalla scuola di Cambridge (Moore, Russell, Wittgenstein),

2/ il positivismo logico (in particolare Carnap e il Wiener Kreis) e

3/ L’analisi del linguaggio ordinario (Wittgenstein II, Ryle, Austin, Strawson) particolarmente studiata.

Il platonismo ha svolto un ruolo in questo senso, anzi il platonismo è una forma di analisi del linguaggio, quella non sofisticata per quanto possibile. -

Il fisico di Platone. - Si può già dedurre da quanto detto sopra come Platone vede la fusis milesiana. *L. Brisson, Le Même et l’Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Parigi, 1974, discute, nel *Timaio* (nome di un certo Timaios di Lokroi, un pitagorico), la concezione dell’unità che comprende tutto l’essere (dei, esseri intermedi, uomini; cieli e pianeti; animali e piante; elementi naturali, minerali), nei termini della coppia “stesso/diverso”.

Il demiurgo (cioè l’ordinatore del mondo), il Dio che dà la forma, rappresentante del Bene, l’idea più alta e totalizzante, mescola **a/** le idee e **b/** il centro spaziale (la materia) in modo tale che l’universo emerga da esse. In questo modo, Platone attribuisce un’importanza sempre maggiore alle forme numeriche pitagoriche che, secondo Brisson, sono triplici

(i) le forme numeriche pure, modelli perfetti del concettuale;

(ii) le figure geometriche (governate dalle forme numeriche del livello puro);

(iii) le forme numeriche percepibili nelle cose sensoriali; - per cui le forme numeriche geometriche sono termini intermedi, in connessione con una sorta di anima-mondo (illozoismo platonico), -- *F. Krafft, Gesch. d. Nat.*, I, 311, descrive la portata storico-culturale della visione platonica: “Questa concezione del matematismo e della possibilità,

La storia naturale e le forme naturali per mezzo della matematica, attraverso il percorso circolare delle idee, in modo da conoscere solo una forma generale, che non è raggiunta nel senso percepibile e, in linea di principio, irraggiungibile. Questa concezione è il necessario culmine di uno sviluppo di cui abbiamo conosciuto l'inizio:

1/ Anassimandro e, sulla sua scia, da Ekataios ed Erodoto, per quanto riguarda le forme geografiche;

2/ così come con i pitagorici e altri pensatori e artisti del V secolo". Anassimandro il Milesiano, infatti, elaborò una visione del mondo che **a/** univa sia la visione ragionata di Talete il Milesiano (con la sua spiegazione dei singoli fenomeni terrestri) - cfr. 41; 44 (empirismo milesiano) - **b/** sia la visione sistematica (e addirittura genea-logica, cioè basata sulla discendenza) di Esiodo sull'universo e sulla terra in:

1/ Una visita medica generale (la cui sintesi è riportata a pagina 11) e

2/ Una mappa dei cieli e anche della terra, che annunciava una sorta di geografia e cartografia matematica. (cfr. F. Krafft, (o.c., 112/113): **a1/ i** numeri e le loro proporzioni, le forme geometriche, tra cui in particolare la simmetrica, **b/** concepite fortemente a-priori (cioè non basate su misure reali, ma 'pure'), formano lo schema di disposizione. Queste "forme" matematiche vengono poi lette nei fusi. -

Ma qualcosa di nuovo era arrivato: l'intuizione che la matematica è un dominio separato della fusi, come spiegato brevemente sopra alle pp. 20, 33 e soprattutto 91, cioè la matematica ragionativa pura alla maniera di Zenone (che poi ha raggiunto il suo apice nel dominio separato dei concetti o, meglio, delle idee). -

Nonostante l'evidente obsolescenza della matematica platonica, resta il fatto che questa visione matematica ellenica della fusi, in forme rinnovate (logistica, teoria degli insiemi), domina ancora oggi le scienze naturali e persino quelle umane:

"È opportuno, credo, considerare la matematica non tanto come parte integrante della filosofia naturale in senso proprio, quanto come, a partire da Cartesio e Newton, la vera base di tutta questa filosofia, anche se, per essere precisi, ne è sia parte che base. Così dice A. Comte (1798/1857), nel suo *Cours de philosophie positive* (1839). Ciò che il padre del positivismo aveva stabilito già nel 1839, è valido ancora oggi. L'inizio è con Anassimandro; la continuazione con Platone, nella linea pitagorica. -

Come il pensiero matematico moderno abbia elaborato con precisione il principio lemmatico-analitico di Platone nell'aritmetica (algebra, ecc. t./m. logica) è spiegato da O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus*, III, S. 48ss.

Cfr. corso, primo anno, logica (pensiero esatto). L'idealismo (matematico) vive nella matematica moderna, che (come diceva Whitehead) è anche una nota a piè di pagina di Platone.

E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie)*, L'Aia, 1962, S. 20, afferma: "Per il platonismo il reale aveva una metexis (partecipazione, quota) più o meno perfetta nell'ideale (...).

Nella matematizzazione della natura avviata da Galileo, la natura stessa viene idealizzata sotto la guida della nuova matematica: diventa - in termini moderni - una molteplicità matematica.

In altre parole, l'universo è concepito come una realtà che può essere accuratamente matematizzata - cosa che gli Elleni avevano preparato, ma non avevano mai fatto. Dopo Comte, Husserl è convinto di questa matematizzazione.

Nota: - La fenomenologia eidetica di Husserl e il platonismo. -

E. Husserl (1859/1939), sotto l'influenza di Bolzano e di Brentano, suo maestro, scoprì nella sua ricerca sui fondamenti della matematica che le leggi della logica sono "ideali" e "a priori" (date in anticipo per ogni fatto empirico).

Inoltre, per chiamare questi "esseri" logici, si rifà alla parola platonica "eidos" (espressione alternativa di Platone per indicare l'idea). Da qui il nome di descrizione "eidetica" (cioè incentrata sull'idea di eidos) dei fenomeni. Senza essere un platonista, Husserl ha una vena platonizzante molto profonda.

(B) - Dualismo filosofico. (109/114) -

"Platone era convinto, con Socrate, che la conoscenza è qualcosa di solido e immutabile, e (...) che poteva essere tale solo se le rappresentazioni erano confermate dal riferimento al terreno tratto dall'anima dell'uomo stesso. (A. Gödeckemeyer, *Platon*, S. 45).

Questo, a sua volta, presuppone 1/ "che esista un mondo" in cui non c'è cambiamento e non c'è mortalità, 2/ che "in quel mondo si veda la dimora originaria dell'anima immortale", 3/ che "la memoria non sia altro che il ricordo di ciò che l'anima, nella sua precedente esistenza, ha visto di quel mondo trascendentale che può essere compreso solo dalla mente, con l'occhio dello spirito" (Ibid., 46). (Ibid., 46).

Non parleremo ulteriormente di questa reincarnazione, che Platone ha preso, tra l'altro, dall'Orfismo. Solo questo: l'immortalità dell'anima, nel senso di preesistenza e postesistenza, cioè prima del concepimento e dopo la morte, è, per Platone, la condizione della conoscenza delle idee, la base di una conoscenza fissa, in contrapposizione alla falsa conoscenza dei poeti musicali e soprattutto dei sofisti (o cf. (o.c., 49).

In altre parole, la teoria delle anime e la teoria delle idee vanno di pari passo. - Ora possiamo dare la descrizione del filosofo, opposta a quella del sofista (e, in qualche modo, del poeta musicale): egli è l'uomo (non la donna!) che, fin dalla giovinezza, preso dall'eros, dall'amore, per le idee viste in un'esistenza precedente, possiede una conoscenza, che, più e diversa da 1/ ogni traballante opinione e persino 2/ dall'ordinaria idea giusta, coglie il vero "essere".

Con questa conoscenza del vero “essere” (le idee), il filosofo possiede anche la vera virtù (// intellettualismo socratico); inoltre, il filosofo, in quanto tale, è esperto, inoltre, in tutte le cose della vita pratica, soprattutto politica, e quindi disposto e capace di elaborare l’ambito terreno della creazione e della sua trasformazione, del suo decadimento, secondo il modello dell’idea, come valore e bene, informando la vita, o, se si vuole, di modellare gli esseri umani sul modello divino. (cfr. A. Gödecke-mayer, o.c., 85).

Solo allora, in quell’ambito etico-politico, il filosofo viene definito come filosofo. Non si deve quindi confondere Platone con i filosofi oziosi. Al contrario. La teleologia (la credenza in uno scopo) pervade anche la vita della conoscenza e, con essa, il mondo delle idee. Troppo spesso il platonismo viene consumato da persone che non hanno mai letto Platone, come una contemplazione inattiva.

W. Jaeger, *Paideia I*, 206, afferma che Platone fu il primo a vedere l’essenza della filosofia nell’educazione di un uomo nuovo. Il filosofo è il legislatore che, sulla base della verità, fonda una nuova società, non autonoma (cioè a.theos, senza Dio) ma con Dio come “metron” (norma) supremo, in contrasto con Protagora.

Dove si trova il dualismo “luce/oscurità” in campo etico? J. Rehmke / Schneider, *Gesch. d. Phil.*, S. 39/41, esemplifica molto bene la dualità di base: nel *Philo-laos*, Platone stesso dice che “la vita migliore è fatta di **1/** il miele dell’esperienza della concupiscenza e **2/** l’acqua sana, sobria e pura dell’intuizione”; cioè la miscela, non il divario, della conoscenza razionale e dell’assorbimento sensibile alla concupiscenza nel divenire e nell’andare, soltanto, è la vita “migliore”.

In altre parole: **a/** la vita puramente contemplativa e l’ascetica rinuncia ai desideri terreni che ne consegue è solo un aspetto della vita platonica del filosofo;

b/ L’altro lato è l’impegno per una polis in cui regna la rettitudine; sì, l’esperienza della lussuria è legata a questa terra, ma soggetta alla ferma conoscenza della virtù.

È la vita mista, **a/** che anticipa la media aurea di Aristotele e **b/** che si basa sull’armonia tra anima e corpo, grazie alla ginnastica e all’attività musicale, nell’antica paideia.

Sì, come dice W. Jaeger, *Paid.*, la paideia di Platone mira (*Politeia*. 3, 549b) alla ‘mesa’, ai media, ai termini intermedi riconcilianti tra gli estremi che sono **a/** il nous, l’intelletto, e **b/** il lato ‘irrazionale’ nella natura umana; quella mesa opera l’armonia. Siamo, certamente con il vecchio Platone, lontani dalla mondanità.

Ciò è tanto più vero in quanto la vita dopo la morte, per Platone come per tanti iniziati, soprattutto orfici, non significava beatitudine: Pindaro di Kunoskefalai (-518/-438), il grande poeta dorico, nel suo *To Thèron di Akragas*, vv. 56s., dice il grande

giudizio sulle anime: “Se, inoltre, il possessore di ricchezze sa cosa lo aspetta, e cioè che, tra coloro che sono morti qui sulla terra, gli spiriti poveri pagano immediatamente i loro debiti, che qualcuno giudica le iniquità commesse qui nel regno di Zeus, nei giudizi sotto terra, sulla base della necessità ostile.

Ma gli spiriti nobili, in possesso del sole, a notti e giorni pari, vivono una vita più libera da pesi, senza attraversare la terra o il mare con la forza della mano per un discutibile profitto.

Ma tutti coloro che hanno onorato i loro giuramenti, per gli dei onorati, giungono in un luogo senza lacrime, mentre gli altri hanno un fardello da portare che non si vede.

Ma tutti coloro che, per tre volte, sono riusciti a mantenere l'intera anima libera dall'iniquità rimanendo su entrambi i lati, hanno raggiunto la fortezza di Crono per la via di Zeus: lì le brezze dell'oceano (mondiale) soffiano intorno all'isola dei beati, i fiori scintillano d'oro, a volte da alberi luminosi sulla riva, a volte da alberi abbattuti dall'acqua.” (Cfr. H. Rüdiger, *Griechische Lyriker*, Zurigo, 1949, S. 170/173).

Terone, forse in qualche misura anche Pindaro, erano iniziati alla religione dei misteri: qui si parla un po' della dottrina che essi, sotto giuramento, avevano appreso sull'escatologia, cioè la dottrina delle estinzioni vitali dell'anima. -

Ebbene, - cfr. supra p. 90 - Platone conosceva i misteri e, come dice A. Gödeckemeyer, *Platon*, S. 60: “Solo chi fa un uso corretto della memoria delle idee sarà, con le più alte (in)ordinazioni, veramente perfetto”.

Ciò significa che Platone esamina criticamente anche i misteri trasmessi **1/** senza rifiutarli. Anzi, introduce due miglioramenti: **(i)** solo la dottrina delle idee e la filosofia che le insegna è la vera iniziazione intellettuale; **(ii)** sebbene senta con sospetto le descrizioni musicali dell'aldilà, si attiene fermamente al giudizio della dottrina dell'anima tramandata (e citata ad esempio da Pindaro). Ciò significa che l'aldilà non può mai incitare alla fuga dal mondo, perché questo è solo uno spostamento del problema etico-politico, non una soluzione. -

Inoltre, per la sua reincarnazione, è l'anima stessa - non un dio o degli dei - a scegliere la sua futura vita terrena. Conseguenza: “Quanto più un'anima si dedica sulla terra alla comprensione e alla rettitudine - in altre parole, quanto più si è applicata alla filosofia - tanto meglio sarà in grado di distinguere e scegliere, tra le vie di vita i cui modelli le vengono presentati per essere presi in considerazione nell'altro mondo, all'inizio di una nuova vita, quella che non ha l'ingannevole apparenza di brillantezza, ma, tenendosi nel mezzo tra gli estremi, è favorevole alla felicità: la via di vita della rettitudine. (A. Gödecke-meyer, o.c., 112). (Nota: vedere GW. 100).

Digressione. - La teoria dei due mondi,

Come spiega J. Sperna Weiland, *Het einde van de religie (Verder op het spoor van Bonhöffer)*, Baarn, 1970, p. 115/124, non si tratta di una rappresentazione corretta né della religione così com'è, nella sua essenza, né della religione platonica, ma di una caricatura disegnata da una mentalità secolarista, come quella già disegnata dalla Sofistica.

Si basa su una dicotomia semplicistica:

(i) la responsabilità per il mondo e per il futuro del mondo (per “mondo” si intende questa terra), tipica dell'uomo laico (scienziato, filosofo teologo o altro che sia) che, umanisticamente, pone l'accento su questa terra;

(ii) l'irresponsabilità ultima della religione, intesa secolarmente come fuga da questo mondo verso l'altro, dove, immediatamente, la “metafisica” è intesa come il grado intellettuale della religione (la dottrina dei due mondi tradotta in concetti filosofici).

L'unica cosa vera della caricatura è che, di fatto, alcune persone religiose hanno interpretato e vissuto la “religione” in modo degenerato e, appunto, volubile, niente di più.

Cfr. anche Sperna Weiland, *Orientation (Nieuwe wegen in de theologie)*, Baarn, 1966, nonché *Voortgezette orientatie*, Baarn, 1971: si comprende questa “nuova teologia” solo se si parte dal fraintendimento di religione e (meta)fisica. Certamente Platone non rientra in questa caricatura: sia le sue parole (si pensi alla Settima Lettera) sia le sue imprese e i suoi sforzi la contraddicono. Il che non impedisce che alcuni passaggi diano adito a fraintendimenti. Ma questo è insito in ogni fatto o parola. La confusione causata dalla parola “teologia politica”, ad esempio, tra molti contemporanei, è comprensibile solo tra chi non sospetta nemmeno l'atteggiamento profondamente politico di tutti i filosofi ellenistici, e certamente di Socrate e dei grandi socratici.

Prasseologia ed etica-politica. -

P. Antoine, *Etica e processo decisionale*, in Streven, jrg 23: 8 (maggio 1970), p. 780/789, critica l'“esemplarismo” dell'etica, cioè la visione morale che vede il bene o il valore da raggiungere 1/ come una realtà ideale esistente in sé (al di fuori della nostra situazione terrena), -- 2/ che viene presentata come raggiungibile attraverso la copia mimetica.

L'autore parla di un “impasse” (lo slop) dell'esemplarismo. Dubita di modelli universali che siano al tempo stesso universali (validi per tutte le persone) ed efficienti (adattati alle situazioni). Egli sostiene quindi una teoria del processo decisionale che sia prasseologica (cioè coerente con la teoria della prassi), cioè che a/ affronti i problemi etici b/pragmaticamente (cioè tenendo conto dell'aspetto operativo o praticabile). -

Platone ha trascorso tutta la sua vita senza fare altro che 1/ progettare teorie e, 2/ sottoporre le teorie all'analisi (insieme agli interlocutori) e all'esperimento,- da qui il suo

evoluzione, costantemente, - ma un'evoluzione che non è diventata relativismo sofista. Ancora di più: il profondo rispetto per la legge (o le leggi) non scritte, fin dai primi pensatori (Herakleitos a.o.), in quanto prevalenti su quelle scritte, ha impedito a Platone di scadere nella cosiddetta "morale del diritto", che riduceva le questioni etico-politiche a cavilli giuridici e alla casistica (cioè all'esame di casi concreti o di situazioni morali-politiche su base puramente giuridica).

Nota: - Con Platon ci sono, ovviamente, molti dati che sono semplicemente legati alla cultura e al tempo, - che non approfondiremo. - Un punto: il trattamento degli schiavi. Egli assegna la coltivazione, soprattutto il lavoro nei campi, agli schiavi. Non vuole sapere nulla degli schiavi "naturali", ma considera la schiavitù come un'istituzione indispensabile nella sua Kallipolis (come chiama il suo Stato ideale). Ma - e qui si manifesta il suo atteggiamento etico-intellettuale - "il vero e non ipocrita rispetto della legge si manifesta solo nel rapporto con coloro ai quali si può, senza pericolo, fare torto" (A. Göde-ckemeyer, o.c., 184).

a1. perché sono impotenti. Anche i cristiani contemporanei o le nuove sinistre possono imparare qualcosa su questo punto dall'aristocratico, spartano e conservatore (o almeno così si è consumato) Platone. Platone chiamava lo schiavo "chalepon ktéma" ("proprietà difficile da gestire"), come afferma W.B. Kristensen, *Collected contributions to the knowledge of ancient religions*, Amsterdam, 1947, p. 201/229 (The ancient concept of servitude).

Come il suo allievo Aristotele, che si spinge oltre e definisce lo schiavo una proprietà del signore come qualsiasi altra proprietà, dove la distanza è come quella tra corpo e anima o tra uomo (signore) e animale (schiavo) cfr. Pol. 1,4 -, la concezione platonica della schiavitù è tipicamente classica: a partire dalla sofistica e dalla sua profanazione della vita sociale, lo schiavo è definito, in modo puramente negativo, come un soggetto al di fuori della legge.

Per l'illuminismo sofista, lo schiavo, in virtù della sua limitazione della libertà personale, era un tipo (e l'assoluto) di "caro", ma in senso sacro: era devoto agli dei degli inferi. Era il loro servo e, come tale, un contributo essenziale alla "salvezza" dell'intero popolo. Questa "theon therapeia" (divinazione) l'abbiamo già incontrata a p. 93 supra (la definizione di magia). -

Per inciso: già Platone aveva anticipato la cosiddetta "dialettica (alternanza e/o inversione di due opposti) del signore e dello schiavo" (cfr. G.Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Leiden, 1907(1832-1), S. 151ss).

Platone sposta l'accento sulla psicologia della politica: **1/** timocrazia (onore),- **2/** oligarchia (possesso), **3/** democrazia (desiderio), **4/** tirannide (brama di potere) testimoniano che la mente pensante non è libera (schiava), mentre, nell'aristocratico (filosofo), la mente pensante sottomette il desiderio, come l'essere umano veramente "libero" e non servile.

Sulla correttezza del punto di vista di Hegel e sull'interpretazione che ne dà Marx cfr. H. Arvon, *Le marxisme*, Paris, 1960, pp. 11ss.; nonché P. Vittinghoff, *Die Theorie des historischen Materialismus über den antiken 'Sklavenhalterstaat' (Probleme des Alten Geschichte bei den 'Klassikern' des Marxismus und in der modernen sowjetischen Forschung)*, in Saeculum, Munich, Bd. 11 (Jrg. 1960), S. 89/131.

Quando si legge quest'ultimo, ci si rende conto di quanto siano grandi gli errori storici di Marx ed Engels, ad esempio Engels ha calcolato che in Attica, prima del V secolo, c'erano diciotto schiavi per ogni cittadino maschio adulto - laddove i calcoli attuali danno forse due schiavi per ogni cittadino.

I dati su cui Marx ed Engels si sono basati sono, secondo l'autore, "erbarmung-slos antiquiert", cioè irrimediabilmente obsoleti. (a.c., 93/94). -

Conclusione: se i testi e le opinioni di Platone sono legati al tempo, lo sono anche quelli di alcuni critici spietati.

(C) (114/119) - L'amore platonico.

Douglas N. Norgan, *Love, Plato, the Bible and Freud*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1964, pagg. 174 e seguenti, tratta ampiamente questo delicato tema. Per noi è importante soffermarci un attimo sull'apprezzamento (e sullo sviluppo) che Platone fa dell'eros, dell'amante, dell'amore.

Per rendere eros e affini sono necessarie molte parole olandesi: pertanto, come spesso accade, utilizziamo le stesse parole elleniche. Come sempre, anche qui ritorna il dualismo: 1/ **da** un lato, un eros o mania superiore, intellettuale (legato alle idee), 2/ dall'altro, un eros o mania inferiore, legato al desiderio, 3/ con, come conclusione, la mixis, mixtura, mescolanza, dei due in cui l'uomo si trova e che colma il "gap" da qualche parte (Platone ha sempre cercato questo collegamento, fino alla sua morte).

(a) Le quattro grandi forme di mania, ispirazione, nel Faidros (244/245).

Socrate è l'oratore; parte dalla domanda se si debba preferire la sofrosunè, il modo di pensare e agire autocontrollato, o la mania, il modo di pensare e agire fluido.

Socrate ritiene che la risposta sarebbe semplice, se non fosse che "tra i nostri beni, i più grandi sono quelli che ci vengono attraverso la mania, il comportamento fluttuante, almeno nella misura in cui è basato sul dono divino" (244a). A sostegno, Socrate cita quattro tipi di comportamento fluttuante, che è allo stesso tempo be'spiratico (comportamento messo in atto da uno spirito).

Nota:- F. Farwerck, *De mysteriën der oudheid en hun inwijdingsritten*, Hilversum, 1960, p. 102/108, li riassume sotto il titolo di "estasi" nel contesto dei misteri.

(a)1. La mania della previsione.

Sotto l'ispirazione del dio Apollon. La strega di Delfoi, le sacerdotesse di Dodona, le Sibilla, ispirate da un dio (entheos mantikè), quindi in enthousiasmos, sono le esecutrici di innumerevoli e innegabili benefici, pubblici e privati.

Questi benefici erano possibili per lei nella misura in cui si trovava in uno stato di mania (“coscienza” fluida), mentre in uno stato controllato faceva “poco o niente”. - Va notato che queste donne - tipico residuo di un precedente stadio tellurico-religioso - entrano in mania solo sotto l’influenza di un dio (entheos, enthousiasmos); che porta in sé la divinità, condizione ad essa appropriata), in “spirito” (// stato di coscienza fluttuante o coscienza fluttuante, perché lo “spirito” o “dio” agisce attraverso il suo mesone, medium o intermediario), possedeva la capacità profetica cosciente, - che è un’applicazione della theon therapeia, il servizio divino, di cui si parla a p. 91 (Magia zoroastriana). 91 (magia zoroastriana) e 113 (antica schiavitù) supra, è. Sono therapnè, ancilla, servo (parallelo al ten. incola, residenza). Questo vale anche per le tre manie successive.

(a)2. La mania di iniziazione. - Sotto l’ispirazione di Dionusos. “Ancora di più, dice Platone, per quanto riguarda le più grandi malattie e prove, che, a causa di antiche (tentazioni di) risentimento, pesano da qualche parte su alcuni membri di alcuni generi (cioè le società genealogiche): il passaggio e la veggenza che porta alla mania in quei membri di essa che sono idonei, ha trovato i mezzi per invertire tale destino (...).

Su questa base, questa mania era in grado, se sottoposta a riti di purificazione e iniziazioni, di rendere immune la persona che ne era dotata sia nel momento stesso che in seguito, perché era in grado di trovare la liberazione dalle malattie nel momento stesso per la persona che è in mania nel modo giusto o che ne è colta”.

Per la corretta comprensione rimandiamo **1/** a p. 12/14 (Nemesi che esercita la vendetta (// gestione del rancore), **2/** soprattutto a p. 42 (ciclo correttivo), **3/** ancor più a p. 56/57 (maledizione genealogica o genealogica e suoi postumi, come qui ipotizzato da Platone.

L’antico risentimento degli dèi (e degli uomini) pesa da qualche parte su qualcuno di un genere su cui pesa la maledizione che scaturisce da quel risentimento; - si può fare un paragone con il male del nostro peccato originale cristiano, che “pesa da qualche parte su ogni individuo del genere di Adamo”).

A quanto pare, l’idea è: non solo il pensiero razionale legato alla terra e alla cultura, ma la mania, la scansione fluttuante della coscienza trova la giusta eredità e il pedigree del male che si manifesta nella malattia e nell’angoscia, perché solo la mania può vedere nell’antico passato. -

Nel testo è stata saltata una frase: la mania trovava i mezzi per ribaltare tale destino “ricorrendo alle preghiere (euchas) e al servizio (latreias) agli dei”. Anche in questo caso, il “servizio degli dei” si fa sentire!

(a)3. - La mania della poesia. - “Il terzo tipo è l’ossessione e la mania che scaturisce dalle Muse, che si impossessa di un’anima tenera e incontaminata, la risveglia e la trasporta al di là di se stessa sotto forma di odi e di poesie di ogni genere; essa mostra la brillantezza di numerose conquiste degli antichi, educando così i loro discendenti. Ma chi, senza Muzenmania, si presenta alle porte della poesia, convinto di essere un poeta

adeguato grazie alla “technè”, è un poeta fallito e la poesia dei razionali è inferiore a quella di chi possiede la Muzenmania. - Questo è il gran numero di splendori (e ne ho altri in magazzino) della mania che scaturisce dagli dei”. -

Questo testo è chiaro dopo quanto detto sopra. - Ancora un'appendice: Bakchulides di Ioulis (isola di Keos) (+/- -510/-450), nel suo canto del sigillo per Hieron di Surakousai menziona i Charites (Lt: Gratiae, - secondo Esiodo Aglaia, Eufrosunè e Thalia sono il trio femminile della grazia e della bellezza), con le Muse alleate, figure poetiche dell'Olimpo, che lo assistono; sì, egli si definisce il “glorioso servitore (therapon) dell'Ourania dal diadema d'oro”. Ancora quella servitù agli dei.

(a)4. - L'eros o mania d'amore. -

La quarta mania procede sotto l'ispirazione di Afrodite e dell'eros. Tra tutte le forme di “entusiasmo” (enthousiasis), la migliore e composta dai migliori ingredienti, sia per chi la possiede in sé sia per chi la condivide, è l'eros, che,

1/ soffermarsi con gli occhi sulla bellezza di questa terra

2/ Ricordare la vera bellezza nel mondo trascendentale, la “bellezza eterna, increata e imperitura, non soggetta ad aumento o diminuzione, una bellezza alla quale tutte le cose belle partecipano in qualche modo (methexis)” (Platone, *Sumposion* 29). (secondo Platone, *Sumposio* 29).

Questa bellezza ideale dà valore alla vita umana, sì, fa dimenticare le cose “di quaggiù” (sulla terra): è quindi una mania.

“La presenza di questo entusiasmo, nell'amante delle cose belle, lo fa chiamare ‘erastès’ amante (dei ragazzi)”.

Per capirlo, si vedano le pagg. 55/56 supra (paiderastia). Dice Platone nel *Sumposion*, 178c/d: “Conoscerei io (Faidros, che sta parlando) un bene più grande che essere un amante fedele al ragazzo e un amante fedele all'amante? Perché ciò che guida l'uomo per tutta la vita verso una meta bella, ciò che né la parentela né l'onore né le ricchezze possono prendere il suo posto: nulla può fare tanto quanto l'eros”.

Per esempio: “Un amante, guardando la sua amata, abbandonerebbe l'ordine di battaglia (nell'esercito) o getterebbe via le sue armi? Nessun altro sguardo lo colpirebbe così e preferirebbe morire più volte”.

In altre parole, il senso dell'onore nell'eros verso il ragazzo e, viceversa, il senso dell'onore nell'eros verso il protettore, è così forte che, ad esempio come soldato, non si oserebbe commettere un atto vile. Ma è proprio un tipo di ragionamento non più (sobrio, egoistico) che sta alla base di questo, bensì la mania. Abbandonare l'amato, non assisterlo in caso di pericolo: nessuno è così cattivo da non esserlo, trasportato dall'eros,

ambita come capace di nobili azioni, diventa come colui che ha fatto della natura un eroe”.

Il Faidros cita soldati che, come coppie di paiderastia, combattevano nell'esercito: le “sacre forbici”, ad esempio, erano la spina dorsale dell'esercito tebano; consistevano in coppie di innamorati che combattevano fianco a fianco (ad esempio Epameinonda, erastès, con Kefisodoros, il suo eromenos); rimasero incontrastati fino al -338 a Chaironeia, dove Filippo di Macedonia li sconfisse, coppia per coppia. Cfr. *Th. Vanggaard, Phallos (Kult und Symbol in Europa)*, Monaco di Baviera, 1971, p. 39/40.

Platone è convinto che l'eros che gli dèi ispirano all'amante e all'amata significhi “ofeleia”, interesse; sì, che intendano la “eutuchia megistè”, la massima felicità (fortuna) nell'elargire tale mania. - Ma la molteplicità di ciò era già un fattore di divisione nelle menti del popolo: “La prova sembrerà inverosimile ai ‘deinoi’, le menti illuminate, ma credibile ai ‘sofoi’, i saggi” (*Faidros* 245c). Infatti, è necessario conoscere la “fysis” (natura dell'essere) dell'anima, sia divina che umana.

(b) L'amore platonico. -

Dopo aver spiegato il contesto in cui può essere compreso, vorremmo fare un'ultima osservazione: Platone fa una distinzione rigorosa tra 1/ mania “entusiastica” (donata dalla dea) e 2/ puramente umana, che per lui è patologica (patologica) o immorale (immorale).

Amore platonico” ha due significati fondamentali:

(i) una relazione erotica affettuosa e riverente tra due persone senza alcuna - manifestazione fisica di natura sessuale tra di loro; - questo è il significato corrente (il simpaticamente ingenuo è suggestivo);

(ii) quell'amore tra due persone che consiste nell'amare il partner per raggiungere l'idea elevata di “bellezza”. Come già detto (p. 118), si scopre nell'amato l'ideale e la bellezza ideale come idea, così che l'amato è, in realtà, solo un'occasione per sperimentare la “luce” della bellezza eterna - attraverso, ad esempio, un bel giovane; cfr. *G. Bastin, Dictionnaire de la psychologie sexuelle*, Bruxelles, 1970, p. 302.

Come si è notato, o.c., 53, le due suddette varianti dell'amore platonico sono abbastanza comuni tra i giovani (ad esempio, i primi baci) o tra le nature idealiste. -- Nell'ambito della seconda variante (per l'idea) si colloca la paiderastia, che, come - giustamente osserva Bastin, o.c., 288, possedeva una natura socio-pedagogica ben diversa dalla nostra ‘pederastia’ (mutilazione), che ne è la forma sofisticamente sconsacrata; vi giungeva (per i Greci e i Platon),

- 1/ Primo, coltivare l'erotismo nelle sue forme più nobilitanti,
- 2/ Trasmettere, da maestro ad allievo, un ideale di bellezza fisica ed etico-politica, nel contesto della ricerca filosofica della verità e del bene,
- 3/ dove i rapporti fisici non erano esclusi.

In questo senso, è più facile comprendere la massima platonica: “Solo nella conversazione scatta inaspettatamente nell’anima la scintilla della verità” (massima che, qualche anno fa, l’Arbeitsgemeinschaft “Weltgespräch” (Herder, Friburgo) ha assunto come motto, per rompere l’“euforia dialogica” dei nostri giorni). - **1.** Conversazione (dialogo), **2.** amicizia, **3.** paiderastia, **4.** dottrina delle idee, **5.** memoria del mondo delle idee visto in passato - tutto ciò, nel vero eros platonico, corre insieme.

Bastin lo ignora, fondamentalmente, come reazione contro il platonismo come dualismo. Soprattutto il giovane Platone era convinto che solo l’eros (nel senso sopra citato) potesse far uscire le idee dal loro nascondiglio nell’inconscio dell’essere umano incarnato e portarle alla mente, cioè renderle nuovamente coscienti. È coinvolta tutta una psicologia del profondo, ma non tanto quella freudiana, quanto una vera e propria psicologia platonica, reincarnata, che concepisce l’anima immortale come un deposito inconscio di idee (represe dall’incarnazione).

Sublimazione. -

S. Freud, partendo **1/** dal “sublime” nelle belle arti da un lato, e **2/** dalla “sublimazione” in chimica (processo in cui qualcosa di solido si trasforma in gas), applica il concetto di “sublimazione” **a/** all’impulso sessuale **b/** nella misura in cui esso, dimenticando se stesso, si attacca a oggetti e scopi non sessuali; - il lavoro intellettuale e la creazione artistica in particolare sono usati come esempi. -

Si vede subito che l’eros filosofico di Platone è simile, ma dal quadro della mania (che pone **1/** profetesse, **2/** mistici e **3/** poeti accanto a **4/** portatori di eros).

“L’amore platonico è **1/** ‘un impegno disciplinato e appassionato verso tutto ciò che è buono, vero e bello e, attraverso queste cose, verso la bontà, la verità e la bellezza che rendono tutto questo tale’“. (D.N. Morgan, *Love*, p.5), con il proponente che osserva che ciò è in linea con l’eros di Esiodo. Ma la base corporea cosiddetta “inferiore” è l’eros, che Platone spiritualizza (eleva, sublima) laddove con gli Elleni poteva essere grossolanamente sensuale.

Psicosomatica al Platon. -

Da N. Dongier, *Névroses et troubles psychosomatiques*, Bruxelles, 1966, si può,

a/ definire la psicosomatica in generale come quella medicina che, rifiutando un certo dualismo “anima/corpo”, prende come punto di partenza l’insieme, psichico e somatico, di ogni malattia e del suo trattamento, e

b/ in particolare, come quella medicina che, in tale prospettiva, si occupa di quei tipi di malattie che nascono dalla psychè e, se necessario, si manifestano organicamente/fisicamente. G.R. Rager, *Hypnose, sophrologie et médecine*, Paris, 1973, pp. 181/182, richiama l’attenzione sulle Charmides, in cui si parla di psicoterapia delle parole.

Charmides soffre di un forte mal di testa; Socrate conosce, per curarlo, una certa pianta come rimedio, a cui si deve aggiungere un’epoidè, incantatio, parola magica; ha appreso questo metodo da un medico tracio, discepolo del re Zalmoxis (beh, un’invenzione di Platone), nell’esercito.

Il principio era: “Il tutto (cioè l’anima che controlla il tutto) è più grande delle parti (cioè la testa, gli occhi, ecc.)” - un principio, tra l’altro, che, nel caso di Platone, ha una forte attinenza con la sua politica (lì l’individuo sembra talvolta perire nell’insieme della polis). Dall’anima provengono tutti i beni, ma anche tutti i mali per il corpo e per l’uomo intero. -

Applicato in campo medico: non si possono curare gli occhi senza curare tutta la testa e la testa senza curare l’anima (che è il principio dell’interrezza): quindi, bisogna curare prima l’anima! -- L’anima è “nutrita da epoidai, incantationes, parole magiche (*Gharmide* 156/7)”. Si tratta di logoi kaloì, letteralmente “belle parole”, cioè parole appropriate dette con riverenza (diverse quindi dalle parole retoriche, psicologiche o sociologiche del sofista guaritore Antifonte di Atene (p. 67 supra).

Solo queste parole edificano nell’anima la sophia, la sapientia, la saggezza. -- Applicato metodicamente a Charmides:

- (i) Deve avere fede (fides fiducialis) nel logos kalos (la bella parola);
- (ii) dovrebbe dare qualcosa di sé a Socrate, affinché quest’ultimo possa sapere esattamente quali sono la sua anima e gli altri dati (una sorta di scambio da anima ad anima).

Platone spiega come il “terpnos logos”, la parola incantevole (piacevole, benefica), o “logos kalos”, in modo dolce, monotono e con un’unica corda, agisca sul thumos, la mente più profonda, principio di volontà e coraggio, e risvegli così la sofrosunè, cioè uno stato di calma, pace interiore e consapevolezza, segno di un autocontrollo intellettuale superiore. -

È subito chiaro che Platone ha una psicosomatica ben definita ma reale, che, a dispetto di ogni dualismo (o meglio: a causa della dualità “anima/corpo”), prende come punto di partenza l’unità di anima e corpo, anche e tra l’altro nella diagnosi e nel trattamento delle malattie.

Conclusione. -

- a/ Dall’anima (e dal mondo delle idee) al corpo e al mondo delle idee.
- b/ Dal corpo (e dall’ambiente terreno) l’interazione è, nonostante un certo scarto, inequivocabile, verso l’anima. In questo senso esiste un “dualismo psicosomatico”.

(D) - Teologia platonica, (119/119bis) soprattutto astroteologia.

Teologia. - Dopo la crisi della religione arcaico-mitica, nella Sofistica, Socrate, Platone e Aristotele ripristinano Dio (e gli dei) come principio/i fondamentale/i, ma in senso arcaico-intellettuale e razionale. La parola “teologia”, che indica il tracciato della fusi, la natura, di Dio e degli dèi, compare in *Politeia* II/379 a. La religione popolare (arcaico-mitica) non aveva “dogmi”; la religione intellettuale sì. Questo aspetto della didachè o dottrina (lato dottrinale) sarà pienamente sviluppato in seguito.

- a/ Il cosmo è visto in modo antropocentrico da Socrate, Platone e Aristotele;
- b/ Ma Dio è centrale nel mondo umano. *Sant’Agostino* direbbe (*De Civ. Dei* 8, 4): “Platone è il padre della teologia

Teologia astrale (astroteologia) -

La teoria degli dei e/o delle divinità si concentra, con Platone, a un certo punto, sui corpi celesti. Vista la loro grande importanza, più tardi, in epoca ellenistica, una parola su di loro. Sappiamo già - cfr. p. 90 - che il culto dei corpi celesti era una tradizione ellenica. Platone e, sulla sua scia, Aristotele si sono legati a questa tradizione (cfr. p. 146).

(A) Come dice *Padre Festugière, La révélation d' Hermès Trismégiste, II (Le Dieu cos-mique)*, Paris, 1949, p. 210, il *Faidros*, il *Timaios* e le *Leggi* espongono il culto dei corpi celesti:

(i) i cieli, in particolare i corpi celesti (sole, luna, “stelle”) sono divinità, non l'Essere Supremo, ovviamente, ma divinità di secondo grado (o.c., XIV), all'interno dell'ordine carico di bellezza dell'universo;

(ii) l'anima, in mezzo alle cose che sorgono e passano, è un essere di ordine superiore, simile agli dei astrali;

(iii) la regolarità ordinata dei movimenti dei corpi celesti tradisce il numero, l'arithmos, il numerus, - ad esempio la successione del giorno e della notte in relazione al ciclo del sole, le fasi della luna, le posizioni relative dei corpi celesti tra di loro, - tutto ciò che è misurabile, conteggiabile e confrontabile in numeri, così che l'aritmetica ci dà accesso al cosmo, d.i. l'ordine solido e bello del cielo e i suoi abitanti divini, le “stelle”, che sono divinità visibili.

(B) Nell'*Epinomio*, un'opera che costituisce un'appendice alle *Leggi*, Platone fa un ulteriore passo avanti: con questa scienza astronomica si oppone alla religione mitica dei poeti (Omero, Esiodo, che consideravano immorale il comportamento degli dèi), sì, anche alla religione politica delle città-stato, che mostrano poca o nessuna effettiva venerazione per la religione fisica degli “astri”.

Platone prevede un culto degli “astri” legalmente regolamentato (che poi diventa ipso facto una religione politica, ovviamente). Ancora di più: vuole uscire dalla crisi della religione mitica e politica sostenendo questa religione astrale, in quanto religione filosoficamente e scientificamente valida, come l'unica, in definitiva, vera e duratura.

Nel cosmo ci sono quattro regioni corrispondenti ai quattro elementi: l'anima del mondo, in base alla visione delle idee, crea esseri viventi che, grazie alla predominanza di uno degli elementi, appartengono alla sfera propria di quell'elemento.

(i) La sfera del fuoco contiene le “stelle” (corpi celesti), divinità visibili;

(ii) le sfere di (aithèr e) aria sono i daimones invisibili, esseri intermedi tra gli dèi e gli uomini;

(iii) La sfera dell'acqua contiene la classe degli esseri semidivini, a volte invisibili, a volte visibili;

(iv) la sfera terrena contiene il popolo.

Il contatto con questi esseri, secondo l'*Epinomio* di Platone, avviene attraverso i sogni (nel sonno) o attraverso le comunicazioni (nelle rivelazioni e negli oracoli, sia in stato di salute che di malattia). Il Socrate memorabile di Senofonte e il *Peri filosofias* di Aristotele ne parlano.

- **Isokrates di Atene (-436/-338 (pochi giorni dopo la battaglia di Chaironeia)).** -

W. Jaeger cita, in *Paideia I*, 367, Platone, Isocrate e Senofonte (di Atene: -430/-354) come educatori dell'Ellenismo classico. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, dopo il contributo innovativo del Primo sofista (pp. 81/98) discute quelli che chiama "i maestri della tradizione classica":

- (i) Platone, con il suo "esprit de géométrie" come filosofo (pp. 99/120) e
- (ii) Isokrates con il suo "esprit de finesse" come retore (pp. 121ss.). Marrou vede in entrambi i fondatori dei due principali tipi di educazione (o.c. 135).

- Come già detto a pagina 68. *Isocrate* proviene dal sofismo, ma nel suo *A proposito dei sofisti* mostra come critichi severamente gli insidiatori dell'alta vocazione di sofisti, maestri di saggezza, nel senso più antico e venerabile del termine. Considerava questa alta vocazione come propria:

- (i) Non voleva la belligeranza, anche se parlava e scriveva con rigorosa pulizia, anche nell'espressione del pensiero;
- (ii) eristica. non voleva nemmeno quella, era troppo educativo;
- (iii) la contemplazione filosofica alta e rigorosa, come con Platone, che evitava in quanto troppo inaccessibile per l'uomo e l'intellettuale medio;
- (iv) L'eloquenza giurisdizionale non era il suo vero intento: la sua retorica era troppo strettamente politica per questo;
- (v) educazione politica in senso pieno, - questa era la sua intenzione; aveva in mente una paideia ellenica generale che ponesse fine alle faide tra le grandi poleis: non esita, già nel -346, ad appellarsi a Filippo di Macedonia per ottenere la pace e l'unità di tutti gli Elleni (ebbe la fortuna di sopravvivere per qualche giorno a Chaironeia per congratularsi con Filippo).

Somma finale:

Isokrates è un sofista in senso meliorativo. Quindi, la retorica: "La retorica è per natura un mezzo dell'attività politica, ma diventa portatrice di educazione politica solo attraverso la sua capacità di stabilire obiettivi per la politica.

Questa intuizione si sviluppò in Isocrate nel suo confronto con la filosofia. Infatti, ciò che attacca più duramente la critica platonica è l'indifferenza morale della retorica e il suo puro formalismo, che ne ha fatto un puro strumento nella lotta senza scrupoli della vita pubblica. Ecco perché, agli occhi di Platone, la filosofia è l'unica vera retorica. (cfr. pagg. 96/97 supra).

Isokrates vede che il progresso della filosofia sta nel possesso di un fine supremo". (W. Jaeger, *Paideia III*, 131/132). Pertanto, Isocrate diede ai suoi sofismi retorici un puro scopo politico ed edificante. Come dice Marrou: Isokrates, non Platone, divenne, per gli ampi circoli intellettuali, l'educatore per eccellenza dell'Ellade e di tutta l'antichità. Nella sua paideia, tuttavia, la filosofia è subordinata alla retorica: il retore deve conoscere ogni genere di cose, compresa la filosofia. Una sorta di sviluppo generale, quindi, caratterizzava il sofista retorico di Isocrate.

Aristotele e il più antico peripatetico.

Aristotele di Stageira (-384/-322), o lo Stagirita, è figlio di Nikomachos, medico del corpo del re Amuntas di Makedonia (padre del re Filippo, a sua volta padre di Alessandro Magno). Con questo siamo in Tracia. Rimasto orfano in tenera età, fu accolto da Proxenos, un amico di famiglia di Atarneus (Musia; Lt: Mysia, in Anatolia).

Nel 367 ha diciassette anni e inizia a studiare ad Atene con Platone, che allora ha sessant'anni: non è più il giovane Platone (dell'eros filosofico che risveglia la memoria delle idee un tempo considerate), ma quello più anziano che, tornando alla sobrietà socratica, analizza le idee come una rete, sì, andando ben oltre i problemi socratici, in particolare in senso pitagorico, progetta un'immagine dell'universo, - senza rifiutare i suoi pensieri giovanili.

Così Aristotele insegnò per primo l'analisi dei concetti all'Accademia. Tuttavia, furono soprattutto il *Filebo*, teso a elaborare la filosofia come matematica della fusione (p. 107/109), o il *Parmenide*, teso a sottoporre le idee a un esame approfondito (p. 93/94), a deprimere e plasmare il giovane Aristotele non mistico, che cercava come massima felicità il "pensare" e l'"analisi pensante" della fusione dei Milesi.

-- Theoria; speculatio, contemplazione. -

W. Jaeger, *Paideia I*, 11/12, afferma che gli Elleni svilupparono, come il loro "più grande miracolo", la filosofia, cioè quell'attenzione alle cose, nel divenire e nel passare, che è la chiara visione della struttura permanente nella creazione, nello sviluppo e nel passare, sia nella natura che nel mondo umano. Questa *theoria*, questo soffermarsi contemplativo sull'ordinato nel divenire e nel passare, è, secondo Jaeger,

a/ razionale,

b/ ma anche contemplativo e, in questo senso, affine alla creazione e all'espressione artistica. Gli altri popoli hanno prodotto grandi menti, ma l'Ellade ha prodotto menti contemplative che rivelano la legge nella fusione e nelle sue parti. Ebbene, in questo sia Platone che Aristotele, pur nella differenza di temperamento, si assomigliano.

c/ Sì, uniscono, come dice *Paideia I*, 151; 402, *theoria* e preoccupazione educativa: si occupano di *theoria* agiologica in tutto e per tutto. Da qui la loro distinzione, anzi la separazione da:

1/ soffermarsi sulle cose "in sé" (teoriche) e

2/ L'esame e l'intenzione dell'utilità dei contenuti del pensiero e delle cose. Platone, ad esempio, considera la vita retta "in sé" e poi, isolatamente, considera la vita retta "nelle sue conseguenze"; allo stesso modo, considera i tipi di costituzione (in sé e come cause di ricompensa o punizione); considera anche la retorica in questo modo (la sua "verità" messa in relazione con la sua utilità) - cfr. A. Gödeckemeyer, *Platon*, S. 83, 111, 156 - Questa separazione impedisce, in sostanza, la connessione tra i due aspetti, **1/** verità oggettiva **2/** e utilità tecnico-pratica, del pragmatismo di Peirce.

Kl. Oehler, ed., *Ch.S. Peirce, Ueber die Klarheit der Gedanken*, Frankfurt a. M., 1968, afferma che Peirce (1839/1914) chiamava il suo pragmatismo “il vero idealismo”.

Questo significa due cose:

(i) la verità logica che è l'accordo dei (nostri) pensieri con la realtà conoscibile (idealismo epistemologico);

(ii) la verità fisica (talvolta chiamata anche ontologica) che è la conformità della realtà ai pensieri (nostri o di Dio o di chiunque altro) (idealismo metafisico). Cfr. o.c., 12/14.

C'è una terza forma di verità da aggiungere - come vede bene O. Willmann, *Gesch. d. Id.*:

(iii) la verità etico-politica, anzi tecnica, che è la conformità di ogni comportamento (azione morale, operazione tecnicamente corretta) alla propria norma o contenuto di pensiero come principio o regola, - la base della guida. Bene, allora:

a/ La concezione troppo pura della *theoria* ha come conseguenza la sottovalutazione dell'effetto, della ricompensa o della punizione, dell'utilità o dell'inutilità, della salvezza o della calamità, dell'idea, nella misura in cui viene applicata manualmente (l'altruismo che viene fatto passare, per evitare come la peste l'avidità di beneficio del sofista):

b/ E tuttavia:”.

1/ La verifica continua della dottrina delle idee, come pure

2/ I continui sforzi agologici (etica e politica come educazione), con Platone, con risultati positivi o negativi, dimostrano che il pragmatismo era latente, ma represso, sì, consapevolmente represso, come reazione contro il pragmatismo volgare (“Il fine giustifica i mezzi”).

Questa è la tragedia della filosofia ellenica al suo apice, con Platone e anche con Aristotele: sono rimasti rigidi, conservatori e puramente teorici, invece di essere esperienziali nel senso di C.S. Peirce, cioè 1/ concepire idee 2/ ma i. Invece di sistematizzarli immediatamente, separati dalla realtà, come mezzo di educazione, mettendoli alla prova con la realtà per sapere se la realtà stessa corrisponde a queste idee o concetti concepiti. Solo allora c'è il vero idealismo, come Peirce, scandagliando, ha visto molto bene.

Si veda anche W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism*, New York, 196 e J. Royce, *Principles of Logic*, New York, 1961 (1912-1), dove a p. 50 dice: “In questo senso l'atto di definire, almeno alcune norme o principi di ragionamento classificatorio, è un atto il cui valore logico non è solo pragmatico (cioè orientato al risultato) ma anche assoluto”.

In altre parole, per tutta l'arbitrarietà del proposito e della volontà di raggiungere un risultato, esiste, nell'universo e nell'uomo che vuole, un ordine che, indipendentemente da lui, lo costringe a riuscire o a fallire nel momento in cui agisce o meno in conformità con la realtà. -

Platone, per quanto ne fosse convinto, dovette concludere che “i giovani, una volta assaggiata la dialettica, ne abusano o ne fanno un gioco e se ne servono per discutere incessantemente” (*Politeia* 7: 539b), cioè il contrario di quello che fece lui, ma con risultati disastrosi dove fallì nel migliore dei casi a causa dell'al

approccio troppo teorico o la riluttanza di coloro con i quali, come ad esempio in Surakousai, condivideva solo apparentemente “lo stesso credo etico-politico” (*Settima Lettera, Introduzione*), ma dai quali era stato semplicemente ingannato in modo sofisticato.

Si pensi al contenuto toccante di quella settima lettera. “Con questo pensiero in mente (cioè in virtù di un decreto divino di dedicarmi a fondo alla filosofia fino ai suoi effetti pratici), venni in Italia e in Sicilia quando vi andai per la prima volta. Ma ciò che mi dispiacque di nuovo qui, alla mia prima apparizione, al massimo grado, fu la “vita di felicità” (**nota:** - si pensa a quella di oggi (“la dolce vita”), che consiste nella baldoria italiana e siciliana, nell’abitudine di fare due pasti lascivi durante il giorno, di sdraiarsi a letto la notte e, immancabilmente, di praticare l’erotismo associato a tale vita.

Infatti, nessun uomo sotto il cielo è in grado, con una simile morale, se vive in essa fin dall’infanzia, di diventare un uomo pensante e saggio, e ancor meno gli verrà in mente di aspirare all’abilità di vivere una vita razionale e moderata da ogni punto di vista. (...) Inoltre, nessuna polis, anche con la migliore costituzione, può raggiungere la felicità della pace interna, se, da un lato, i suoi cittadini credono di dover sbrigare tutto con moderato spreco, se, dall’altro, considerano normale non fare alcuno sforzo fisico o mentale, se non quando si tratta di mostrarsi a banchetti lascivi di cibo e bevande e nel letto della lussuria.

Queste poleis sono a volte sotto un turannos completo, a volte sotto il dominio dell’aristocrazia del denaro o addirittura sotto il dominio della plebaglia; non escono mai da questi cambiamenti di potere; i loro governanti non possono nemmeno sentire il nome di “costituzione”, che, sulla base di una legge generale e di un sistema di uguaglianza della legge, garantisce la libertà.

Se i critici dell’idealismo, oggi così arroccati su Platone e sull’alta teoria delle idee, guardassero bene alle situazioni “reali” contro cui combatteva il cosiddetto Platone “fluttuante e irrealista”, forse - e non è nemmeno certo - sarebbero un po’ meno propensi a dare fiato alle loro trombe “realiste”.

Motivo: loro stessi non si impegnerebbero nemmeno nella lotta con una morale così “realistica”, semplicemente per mancanza di una base migliore nella vita. Come potrebbe mai cambiare il “sistema” italiano e siciliano (il cosiddetto potere costituito dell’epoca) senza un cambiamento di vita idealistico in stile socratico-platonico-aristotelico?

In altre parole, la nostra critica alla mera “theoria” si applica solo alla connessione tra l’idea (concetto, forma), da un lato, e l’esperimento di pensiero basato sull’idea, dall’altro, ma non all’alta istituzione educativa etico-politica. Questo deve essere chiarito una volta per tutte.

-- E.R. Lehmann - *Leander, Aristotele, Analytiker der Wirklichkeit*, Wiesbaden / Berlin, s.d., S. 20, dice: "(...) Alla caducità della vita - ancora il divenire e il trapassare dei Milesi - si oppone la partecipazione all'eterno attraverso il pensiero: il pensiero rende la 'vita naturalmente infelice' degna di essere vissuta; sì, è qualcosa di così bello poter pensare 'che l'uomo, rispetto agli altri esseri viventi, sembra essere un dio'".

L'autore parla di un'opera giovanile, il *Protrentikos*, realizzata da *Aristotele* quando era ancora un platonista. In essa il giovane *Aristotele* dice: "(...) Non c'è nulla di divino e di beato per l'uomo, se non ciò che, da solo, vale, cioè ciò che è in noi nella potenza del pensiero e della ragione. Perché, di tutto ciò che abbiamo, solo questo sembra essere imperituro e divino. Sebbene, dunque, la nostra vita sia per natura (fusei) infelice e dura, tuttavia, in considerazione della nostra capacità di partecipare a tale potere, essa è così splendidamente organizzata che l'uomo, rispetto agli altri esseri viventi, sembra essere un dio. Perché il nostro spirito è Dio - chi l'ha detto, Ermete o Anassagora - e anche il mortale possiede una parte di Dio.

Conseguenza: o si pratica la filosofia o si dice addio alla vita e si va via, perché tutto il resto sono sciocchezze e farse". (o.c., 21).

"Quello che *Aristotele* dipinge è il suo stesso atteggiamento, quello di un filosofo della conoscenza, per il quale non c'è altro bene che la ricerca della conoscenza. Sì, egli rifiuta decisamente l'"applicazione pratica" della conoscenza, come dimostra la seguente citazione: "Concludere che da ogni conoscenza nasce qualcos'altro, in quanto si lascia usare come utile, è possibile solo per chi non ha la minima idea di quanto sia grande la distinzione tra 'il bene' e 'il necessario'; perché questa distinzione è molto grande". (o.c., 22).

Il *Protrentikos* di *Aristotele* spiega poi che il "bene" è ciò che si vuole per sé, anche se non c'è nient'altro che lo accompagni, e che il "necessario" (e la "co-causa") è ciò che si apprezza per il bene di qualcos'altro e senza il quale non si può vivere.

"È quindi ridicolo cercare a tutti i costi in tutte le cose un beneficio che si trova al di fuori della cosa stessa, e chiedersi: "A cosa serve?" e "A cosa può servire?". Infatti, come ho detto, una persona del genere non ha nulla in comune con colui che sa cosa è pulito e buono, né con colui che sa distinguere la causa dalla co-causa. Che ciò che stiamo dicendo sia verissimo lo si vede se, per esempio, ci immaginiamo sulle isole dei beati: perché non c'è alcun bisogno, e da nulla si trae beneficio: restano solo il pensare e il vedere, - quella forma di vita di cui ora affermiamo che è quella dell'uomo libero". (O.c., 22/23).

Tranne 1/ l'avversione orfica per il lato corporeo-terreno della vita e 2/ l'atteggiamento platonizzante nei suoi confronti (come "mondo ombra"),

entrambi sostituiti nell'opera di Aristotele da una vera e propria spinta milesiana alla ricerca, che vedeva qualcosa di miracoloso in tutte le opere dei fusi, l'atteggiamento di pensiero di Aristotele rimase lo stesso. -- R. Böhm, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Den Haag, 1974 (in olandese: *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Baarn, 1977) sostiene, a proposito della concezione aristotelica della "conoscenza", la seguente proposizione:

- (i) Il sapere disinteressato, per se stesso, è il modo migliore per servire l'umanità;
- (ii) L'argomentazione: eleva l'uomo a un'esistenza simile a quella di un dio;
- (iii) Critica di Böhm: tale conoscenza è necessariamente "conoscenza oggettiva"; "oggettiva" qui significa "diretta verso e vincolata, anzi soggetta alla fusis non umana nella sua legalità e nel suo ordine", di conseguenza: l'uomo si riduce appunto a un "soggetto"; "soggetto" qui significa "subordinato, assoggettato, dominato" (cioè alla legalità non umana, alla "natura");
- (iv) Argomentazione: la storia occidentale, soprattutto quella moderna, ci ha mostrato che tale conoscenza "oggettiva", attraverso la scienza moderna e la sua applicazione tecnica, soprattutto al mondo umano, ha portato all'attuale "tecnocrazia" che produce per il bene della produzione stessa, senza tener conto dei bisogni umani (cfr. la definizione di Marx del capitalismo); - portando a "società inefficienti - disumane".

R. Böhm:

1/ è solo "osservazione" (= conoscenza teorica) necessaria conoscenza "soggettiva", cioè alla natura non umana, all'asservimento (che si manifesta nel nostro capitalismo tecnocratico). Immediatamente Böhm 2/ è radicalmente (nietzschianamente) allergico a ogni nozione di deificazione, in nome della tesi: "la finitudine umana (cioè la non-divinità) è creativa, cioè è la base creativa di tutte le nostre possibilità" Conseguenza: non bisogna cercare queste possibilità in un'esistenza umana superiore, simile a quella di un dio, perché questa strada porta a un vicolo cieco nella soffocante civiltà occidentale. -- È ovvio che le due proposizioni principali di Böhm non sono dimostrate:

(i) la connessione tra la theoria e la pragmateia (speculatio) di Aristotele e la nostra tecno-crazia di oggi è molto più complessa di quanto il ragionamento semplicistico di Böhm possa far pensare.

(ii) Böhm fa la caricatura dell'esistenza divina in ciò che non è, perché è semplicemente, inconsciamente, allergico alla (i)osis, alla deificatio, alla deificazione, e non può, a causa della sua inconsapevolezza, nemmeno avvicinarsi ad esse con la necessaria benevolenza: proprio per questo, trasforma la "finitudine" in "infinito" (mascherato) che crea tutte le possibilità. -

In altre parole, ciò che egli espone come esistenza divina, lo ripropone come finitudine (creatrice di tutte le possibilità), come se con questo cambiamento di linguaggio ("divino" diventa "finitudine come creazione") tutto fosse pronto.

Böhm può farlo, ma poi dimentica che le realtà indicate dalle parole rimangono le stesse: ogni sapere finito, umano o altro, supera se stesso ma di più di quello che è, l'infinito.

-- Nel -348/7 muore Platone; Speusippo diventa capo dell'Accademia. Aristotele parte per Assos (Anatolia): con Senocrate, suo compagno di studi all'Accademia, vi fonda la propria scuola. Assos era stata data in dono dal re di Atarneo Ermeo ai due platonici Erastès e Koriskos: l'atmosfera era quindi favorevole.

Qui Aristotele inizia la sua ricerca zoologica e progetta il suo sistema filosofico che vede le idee non prima, sopra e dopo le cose e i processi di fusione (il "chorismos" o dualismo), ma nella fusione stessa e come morphe, forma.

Ad Assos sposò Puthias, nipote e figlia adottiva di Hermeias di Atarneus, principe della regione. Nel -343 parte per Mutilene (Lesbo). Qui il re Filippo di Macedonia (in realtà Filippo II, re -359/-336), fondatore dell'impero macedone, si rivolge ad Aristotele per educare suo figlio, Alessandro III il Grande (-356/-323).

Anche Platone aveva fatto qualcosa di simile quando aveva seguito Dion a Surakousai per assistere Dionusios come consigliere. Così Aristotele lascia -343 a Pella la corte. L'Ellade stessa fu divisa dalla Macedonia:

(i) Demostene di Atene (-384/-322), il più famoso retore dell'antichità e, come Platone, convinto sostenitore della polis, vede in Filippo un pericolo mortale per la libertà ellenica della polis;

(ii) Isocrate di Atene (cfr. supra, p. 123) e Aristotele, pur non essendo amici di Isocrate (a causa del suo fascino imprudente?), vedono nello stesso Filippo il salvatore dalle discordie della polis e il combattente del pericolo persiano che raggiungeva l'Anatolia. Il che non impedì a entrambi di rifiutare la divinizzazione del principe dei macedoni:

(1) Fillippos, ad esempio, rifiuta la madre di Alexandros, Olumpias, sposa Kleopatra ad Aigai e, durante le nozze, fa portare la propria immagine in processione tra le dodici statue degli dei dell'Olimpo.

(2) Alexandros,

(3) i suoi successori, i Diadochoi, cioè i sei principali capi dell'esercito che dopo di lui si spartirono il suo regno

(4) Gli imperatori romani, in seguito, negheranno la cultura ellenica su questo punto (il sovrano divino), rafforzata dai modi di pensare orientali. -- Nel 336 muore Filippo; nel 334 Alessandro attraversa l'Ellesponto con un esercito di circa 40.000 uomini per liberare le città elleniche dell'Anatolia dai Persiani e, molto più tardi, presso l'Hufasis, affluente dell'Indo, confine orientale del suo impero, fa scalpellare una pietra di confine con l'iscrizione:

"A Eracle e ai Kabeiroi di Samotrachia". - Va notato che i Kabeiroi, i Cabiri, i Kabir, erano divinità ctonie, che gli Elleni chiamavano anche "Megaloi theoi", i grandi dèi, o ancora, le divinità samotrachesi (Axiokerses e suo figlio Kadmilos; Axiokersa e Axiëros, entrambe dee). Samothrakè era il centro e i riti fallici, così come la protezione e l'asilo marittimo, erano legati ai Kabir nei loro misteri. Erano venerati in Makedonia. Non sono ellenici.

Considerati un retaggio dei Pelasgi pre-ellenici, sono imparentati con Demetra e Dionusos. Aristofane di Atene (-450/-385) - cfr. p. 75-, nella sua Pace, accenna al fatto che, molto tempo prima, ad Atene c'erano degli iniziati ai Misteri di Samotraccia e anche Demostene vi allude.

Secondo Plutarco di Chaironeia (+45/+125), precursore del neoplatonismo e della mistica teosofica ellenistica, il re Filippo e anche Olumpias, la successiva regina, furono iniziati da bambini ai Misteri di Samotraccia. Aristotele stesso nacque a Stageira, una città di fronte a Samotraccia. "Nella filosofia di Aristotele, la fertilità, la procreazione e la creazione sono in primo piano. Senza dubbio lui e Alessandro hanno avuto conversazioni sulle divinità samotrachesi". Così P. van Schilfgaarde, *Aristotele, L'Aia*, 1965, p. 11.

Così che, oltre all'Orfismo, anche i Misteri di Samotraccia lasciarono un segno sul grande pensatore. W. Jaeger, *Paideia I*, 208, non dice forse che al centro del pensiero di Aristotele troviamo la "mitologia primordiale": quindi l'"amore" delle cose per l'immoto (che è Dio). Per l'ennesima volta incontriamo approcci prelogici, prewijngerisch nel pensiero così logico e teorico-speculativo di Hellas! Questo aspetto è stato troppo taciuto, 1/ per considerazioni cosiddette "razionali" e, per di più, 2/ basandosi troppo sulle influenze orientali.

-- **Alexandros**

Alla conquista dell'Oriente portò con sé un intero staff di studiosi e storici ellenici. Aristotele ne raccolse i risultati. Ciò era tanto più vero in quanto il principe gli forniva costantemente ricchi fondi per le sue ricerche, soprattutto nel campo delle scienze naturali: gli zoo, le gabbie per gli uccelli e le vasche per i pesci del principe erano a sua disposizione.

Il che dimostra che i Macedoni, pur non essendo elleni, apprezzavano comunque molto la cultura ellenica. Nel 335 Aristotele prende in affitto un gomp vuoto ad Atene, vicino a un piccolo bosco che era dedicato ad Apollon Lukeios e alle Muse. Questo luogo era un campo per gli sport e gli esercizi fisici, come i giochi con la palla, le corse dei cavalli, la corsa, la lotta; gli edifici contenevano spogliatoi, bagni, sale da gioco, sale da lotta e colonnati coperti (peripatoi). Da qui il nome "peripatetico" per aristotelico. Qui Aristotele fondò il Lukeion, il liceo, che, nello stile di Platone, era un ordine chiuso, cioè una comunità con regole di vita fisse, pasti in comune e symposion (conversazione con celebrazione) mensile.

I pitagorici lo avevano già fatto. La ricerca scientifica su larga scala nei campi delle istituzioni politiche, della botanica, della zoologia, dell'orologia, della medicina (suo padre era un Asklepiade), della musica, della storia (della filosofia); la creazione di una biblioteca (manoscritti, mappe), di un museo biologico, erano le attività del Lukeion.

Le biblioteche delle scuole ellenistiche furono progettate secondo questo modello.

- *Re Hermeias di Atarneus*

Quest'ultimo sostenne Filippo, ma fu attirato in una trappola dal sovrano persiano. Durante la tortura chiese un'ultima grazia, per inviare un messaggio agli Accademici che conosceva come segue: "Riferite ai miei amici e compagni che non ho fatto nulla che sia indegno della filosofia o che sia insostenibile".

Aristotele fu profondamente colpito dal suo amico che assomigliava a Socrate e scrisse il seguente *hymnos*: "Tu, virtù difficile da raggiungere per il genere umano, scopo più bello della vita! Per amore di te, bella fanciulla, tollerare persino la morte e i continui malanni è considerata una parte preziosa in Grecia. Perché tale è il frutto imperituro che porti per quello spirito che è più nobile dell'oro, più nobile anche della nobiltà o del sonno con morbido lustro. Per amore di te Eracle e i figli di Leda, discendenti di Zeus, compivano imprese eroiche e bramavano la forza. Il desiderio di te spinse Achilleo e Aiace nella dimora dell'Ade. Per amore della tua dolce forma il discendente di Ateneo lasciò i raggi del sole. I canti dovrebbero celebrare il suo eroismo; le Muse dovrebbero chiamarlo 'immortale', le figlie di Mnemosune, che lodano la riverenza di Zeus, devoto dell'ospite, e onorano la leale amicizia".

Per tredici anni Aristotele, da cui deriva questo documento profondamente umano, guidò il *lyceion*, ma Atene, dopo la morte di Alexandros, -323, sotto la pressione del partito antimacedone, lo mise sotto processo "per immoralità", (come Socrate), basandosi tra l'altro sull'*hymnos*.

Si dice che Aristotele abbia detto che non avrebbe permesso agli Ateniesi di offendere filosoficamente una seconda volta (ricordiamo la morte di Socrate) e si sia recato a Calcide (Eubea), dove la sua famiglia possedeva una tenuta. Morì presto nel -322, dove era nata sua madre. Nel suo testamento ha dato disposizioni accurate per i suoi parenti più prossimi e ... anche per gli schiavi. Il che getta una luce umana sulla "schiavitù" di Hellas.

Nello stesso anno morì Demostene. L'anno prima era morto il suo allievo Alexandros il Grande, lasciando un impero che arrivava fino all'Indo e comprendeva l'Egitto. Poteva iniziare una nuova era, quella ellenistica. Platone, il suo maestro, era morto da venticinque anni: come era cambiato rapidamente e profondamente il mondo in quel breve periodo.

-- *L'aristotelismo.* -

Secondo E.R. Lehmann - *Leander, Aristotele*, s.d., S. 30, Aristotele si è concentrato su due problemi principali:

- (i) genetica, *hè gennètikè*, il divenire delle cose,- tipico di Milesich,
- (ii) l'hylemorfismo, cioè la dicotomia "sostanza (*hylè*, materia) / forma (*morfè*, forma)" che caratterizza la *fusis*. -

Il primo punto che renderemo visibile è il problema di Aristotele, cioè il modo in cui egli elabora uno *status quaestionis*, uno stato di cose, quando risponde a una domanda.

Descriviamo brevemente il secondo.

-- (I) Il principio gen(n)etico.

O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, III, 1034, afferma che i principi ideali - forme-numero, idee, forme, in ciò simili al principio di vita negli organismi, sono da intendersi come principi immanenti, cioè operanti dall'interno. La chiama "spiegazione organica del mondo", indicando così il lato organico dell'idealismo, visto ed espresso soprattutto da Aristotele. Questo si è visto molto presto nella filosofia presocratica:

(i) Ilozoismo (la materia, come un tutto (universale) o come una parte (particolare), è sentita come un organismo vivente);

(ii) l'eracliteismo (la materia, attraverso il fuoco e il Logos in essa, è "dinamica", cioè si muove di sua iniziativa; - si vede la grande differenza rispetto al meccanicismo puro, in cui regna l'inerzia, l'inertia),

(iii) il meccanicismo moderato (Empedocle, Anassagora mescolano l'inerzia meccanica con la dinamica illozoica), -- tutti e tre anticipano la visione gennetica di Aristotele, che ora chiariremo attraverso il suo modo di formulare un problema, cioè un insieme di domande, e insieme un tema, cioè la descrizione di un argomento.

- (I) a. La struttura generale. -

La dossografia di Aristotele presenta un aspetto informativo o di descrizione delle opinioni e un aspetto critico o gestionale.

a1/ Attribuisce grande importanza a ciò che pensano i suoi predecessori e contemporanei su un tema: ta indoxa, opinionones, le opinioni esistenti passate e presenti degli altri, sono per lui sempre l'inizio della ricerca; immediatamente il suo senso della tradizione è chiaro, per quanto possa essere personalmente ricercato e correttivo; in altre parole, non è un neologo o un nuovo arrivato, che pensa che tutti gli altri abbiano sbagliato (Platone faceva qualcosa del genere).

Ma anche qui è fedele alla sua intuizione di fondo: il methodos gennètikè, via et ratio genetica, il metodo gen(n)etico, è un'applicazione del fatto che, nella fusis, tutto germoglia e semina, cresce e fiorisce, e questo in un movimento intenzionale, - perché l'eros (amore) verso l'immoto che sta dentro e dietro ogni cambiamento, dirige immediatamente il seme o il germe verso un tema, ad esempio la costituzione di una polis, è come un germe: nasce, si sviluppa attraverso tutti i tipi di movimenti, anche attraverso deviazioni. La costituzione di una polis, ad esempio, è come un seme: nasce, si sviluppa attraverso tutti i tipi di movimenti, anche attraverso le deviazioni, così *Politika* 2, 1273a (= 5:5),

a/ in cui si dice che la maggior parte dei punti che possono essere criticati come par.ek.baseis, deviazioni, scostamenti, sono comuni a tutti i sistemi costituzionali che aveva discusso fino ad allora;

b/ la norma, il canone, la regola, nel qual caso si chiama hupothesis tès aristokratias kai tès politeias, il principio fondamentale dell'aristocrazia (mista) o della politeia (cioè qui "costituzione mista", che consiste in 1/ aristocrazia pura (merito), 2/ oligarchia (ricchezza) e 3/ democrazia (numero) in miscela). Vrl. J. Aubonnet, *Aristote, Politique*, Paris, 1960, pp. 89 (testo), 168 (commento).

Così, in sintesi, emergono tre momenti (cioè aspetti del movimento):

(i) l'ipotesi, il principio di base (premessa, meglio ancora "sottolineatura"), che è "regola", canone;

(ii) il par.ek.basis, letteralmente: "il passo accanto e lontano da", la deviazione dall'ipotesi o dall'essere regolatore;

(iii) l'ep.an.orthosis, correctio, restauro; - come nota O. Willmann, anche: rhuthmosis (da rhuthmoo; fornisco un movimento regolare; // rhuthmizo, che significa la stessa cosa), che punta alla direzione giusta (restaurata). Questo è l'aspetto direttivo della genetica di Aristotele.

Come osserva J. Aubonnet, o.c., p. 107, questa visione genetica è al tempo stesso analitica, cioè seziona il suntheton, l'insieme, nei suoi a.suntheta, i suoi costituenti o elementi: "Se uno osserva come le cose crescono (fuomena) dalla loro origine (archè), le considera nel modo migliore, come in altri casi, compreso questo (cioè nel caso della polis)". (*Politica* 1252a (2: 1)).

Aristotele inizia, infatti, con il nucleo familiare, che prevede la disposizione etica di tre coppie,

(i) il rapporto signore/schiavo; (ii) il rapporto uomo/donna e (iii) il rapporto genitore/figlio, una triade che sembra risalire a Socrate e che Platone ha ripreso, così come i Kūnici (in particolare Diogene di Sinope).

Anche Platone procedeva in questo modo; eppure: c'è una differenza. Aristotele riprende il platonismo del suo maestro: "È caratteristico della filosofia occuparsi di ciò che "è stato cercato da sempre e ora" (Net 1028b).

1/ Ma questo non significa che, con ciò, per Aristotele, la verità presente all'inizio e all'origine sia ancora tutta la verità, da perdersi sempre più, in seguito, nel corso della filosofia, a partire dall'assunzione della tradizione mitica da parte dei primi filosofi e nel cammino da questi alla filosofia, come pensa Platone, quando chiama gli antichi coloro che erano "più forti" di noi e "abitavano più vicino agli dei" (Filebos 16c):

2/ D'altra parte, per Aristotele, la continuità dello spirito sta nel fatto che l'antico e l'iniziale giungono al loro compimento solo nel progresso". (J. Ritter, *'Politik' und 'Ethik' in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, in O. Pöggeler, ed., *Hermeneutische Philosophie*, Monaco, 1972, 2. 163/164).

"La filosofia pratica risulta essere la filosofia della fine, non dell'origine e dell'inizio". (o.c., 166). Il motivo è: "La natura è telos, finis, fine. Infatti, per quanto ogni essere sia dopo che la sua creazione (genesì) è terminata, così, diciamo, è la natura (fusi) di ogni essere, ad esempio di un uomo, di un cavallo, di una casa". Così Aristotele.

Hegel ce lo ricorda quando considera "das Resultat", il risultato della creazione, come decisivo. Ciò significa che la convinzione (sostitutiva) del progresso è più forte con Aristotele che con Platone.

O. Willmann, *Gesch. d. Id*, I, 461, dice: Se Puthagoras ha intrapreso la formulazione intellettuale dell'antica dottrina della misura, del numero e dell'armonia come principio delle cose, - se Platone ha elaborato la dottrina dei sigilli del mondo in modo speculativo, - allora Aristotele ha dato all'intuizione dei semi e dei germi trascendentali degli esseri la sua traduzione filosofica e, in questo modo, la sua dottrina dei principi è in contatto con il pensiero arcaico, - cosa che non è meno normativa per essa di quanto lo sia stato il legame con altri teologi altrettanto arcaici (cioè le intuizioni dei teologi) per i suoi predecessori".i. intuizioni dei teologi) per i suoi predecessori". -

In altre parole, se Aristotele ha tanta cura nel disegnare uno stato di cose ogni volta che inizia un tema, lo fa come se quel tema nella sua verità (quel pezzo di verità, per esempio una sana costituzione) fosse un seme che nasce, cresce, si sviluppa e matura. È così che solo allora, alla fine, si sa qual è la giusta fusis o natura (modo di essere) di quel tema nella sua verità.

-- **(I)b. Due esempi.** - Passiamo ora ai due grandi insegnamenti dell'aristotelismo secondo questo metodo genetico.

-- **(I)b1. Il problema dell'“essere/diventare”.** -

Sappiamo da quanto precede l'aporia (l'inibizione intellettuale) che ha appesantito la filosofia fin dai tempi di Parmenide ed Eraclito: prima del concettualismo dei Greci, prima ancora di Socrate, “essere” e “divenire” sembravano essere una contraddizione (o qualcosa diventa (e, per inversione, perisce) o è qualcosa, ma non entrambe le cose allo stesso tempo), e questo in combinazione con “uno” (in vari sensi: 1/ in numero (unico) 2/ in tipo (singolare, uniforme); 3/ in coerenza (un sistema)), e “molti” (anche in molti significati): o qualcosa è uno e non molti o viceversa, ma non contemporaneamente uno e molti.

-- **(I)b1a. Parmenide**, Parmenide, il primo pensatore puramente astratto, concepisce l'“essere” come non finito, non generato e non deperibile, ma in modo così rigoroso che la manifesta finitezza, il divenire e la sussunzione che la fusis ci mostra, anche come non ancora essere o come non più essere, diventa solo apparente. “L'essere ‘è’ o non è”, dice.

La conclusione è stata presa una volta per tutte:

1/ L'unica via (cioè quella della creazione/decadenza dell'essere) è, in quanto impensabile e indicibile, da rifiutare; non è la vera via;

2/ l'altro, invece, deve essere scelto come l'unico giusto. Quindi come sarebbe l'“essere” (solo) nel futuro? Come è possibile che sia nato? Perché se mai lo diventasse, non “esisterebbe”; ma non “esisterebbe” nemmeno se fosse mai nel futuro. Così è finito il divenire ed è finito il perire”. (*Fr. 8*).

Dice Herakleitos: “Una stessa cosa si mostra, nelle cose, come viva e morta, come sveglia e addormentata, come giovane e vecchia. Perché questo, dopo il suo cambiamento, quello e quello, è cambiato di nuovo, questo”. Gli opposti coincidono, meta.morf.

Come dice E. Lehmann-Leander, o.c. 33/35, non si può definire in modo comprensibile l'essere singolare, l'individuo o l'essere individuale, sulla base di uno di questi due punti di vista.

-- (I)b1b. I successori di Parmenide e di Eracleito

Abbiamo visto sopra che hanno lottato, matematicamente e fisicamente - eticamente, con il dilemma "essere - perire".

Per Aristotele questo dilemma rimane irrisolto, anche nelle due soluzioni estreme che gli si presentano, quella di Demokritos, il materialista, e quella di Platone, l'immaterialista. -

L'atomistica (Leukippos, Demokritos) enfatizza il divenire, mentre atomizza e meccanizza l'essere: con questo sistema di concetti coglieva solo la sostanza morta e inerte (lenta) e i suoi cambiamenti inattivi dall'esterno, ma il resto della fusi sfuggiva ad essa e rimaneva inspiegabile. -

Platone ha piuttosto enfatizzato l'"essere", pur situando tale "essere" nel mondo delle idee, ma trascurando piuttosto il lato materiale della fusi, tranne che in seguito, quando, nel *Timaios*, costruisce una fisica, fortemente pitagorico-matematica, per creare nella sostanza eterna (indeterminazione) il "cosmo", ordine, il demiourgos, l'artefice del mondo, - che è una personificazione dell'Idea più alta, il Bene, come potenza ordinatrice, - crea l'anima del mondo (analogo allo Ilozoismo), da una miscela di "tauton", l'identico (lo stesso) e di "heteron", l'altro (non simile),

a/ per evocare una tale immagine dell'alto mondo delle idee nella sfera del divenire e del passare.

b/ "Platone traccia il collegamento tra la filosofia della natura e il punto di vista etico-politico a partire dall'idea che l'uomo (o più correttamente: l'uomo) è l'elemento costitutivo della polis, cercando di rappresentare la creazione del mondo fino alla comparsa dell'uomo. Anche in questo caso, il punto di vista etico-politico rimane decisivo. L'intero processo di costruzione del mondo riguarda Platone solo in ultima istanza, per il suo scopo più alto, per il bene dell'uomo e della polis che ha fondato. (A. Gödeckemeyer, *Platon*, 130).

In altre parole: **a/** dualismo (del mondo delle idee e del mondo delle immagini) e **b/** teleologia (finalità dell'universo verso l'uomo nella sua polis) sembrano a Platone le soluzioni. -Ma per Platone tutto questo rimane troppo estraneo alla vita e alla realtà per essere pienamente soddisfacente per un Aristotele, che è molto più simpatico a un Demokritos e al mondo esperienziale dei Milesi.

-- (I)b1c. La soluzione di Aristotele.

Questo è duplice: **(i)** logico e **(ii)** ontologico (fisico-etico).

-Ad (i) Logico: Parmenide oscilla tra due estremi, l'essere che è, esclusivamente, e il non essere che è, semplicemente, nulla a meno che non sia una parvenza (z w z (Red.: ultima z con trattino orizzontale sopra: la negazione di z)) - dilemmatico;

Anche Herakleitos oscilla tra due estremi, ma di natura qualitativa (vita/morte; veglia/sonno; giovane/vecchio) e reciprocamente opposti; questi sono situati nello stesso essere (questo diventa quello, cioè il suo opposto)

(questo $\wedge$ quello), - metamorfico. Aristotele introdurrà la cosiddetta logica modale: questa non funziona con due valori (qui intesi come valori logici come “necessario” e “necessario-non”, nel linguaggio simbolico “n e n-”, o questo e non questo (= quello), nel linguaggio simbolico “a e a (nega)”, ma con tre valori principali: 1/ necessario, 2/ non necessario (possibile) e 3/ necessario-non (impossibile).

Parmenide conosce solo due valori $z = n$ e z (negato) n-, mentre Herakleitos conosce anch'egli solo due valori, cioè n e n-, ma questo in modo metamorfico anziché dilemmatico (qualcosa è allo stesso tempo, nella sua profondità, n e n-, n e n (negato), a e a (negato))

Ad (ii) fisico-etico:

“L'ontologia parmenidea conosce solo l'essere come ‘presenza’, presenza permanente; l'ontologia aristotelica realizza la distinzione modale ‘dunamis/energeia’ e, insieme, la prima spiegazione tangibile del fenomeno del ‘tempo storico’”. Così O. Becker, *Zur Logik der Modalitäten*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, herausgegeben von E. Husserl, Halle, 1930, S. 540. Stallmach, *Dynamis und Energeia (Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von ‘Möglichkeit und Wirklichkeit’*, Meisenheim am Glan, 1959, che sottolinea come la dottrina dunamis/energeia sia la pietra miliare della filosofia scolastico-medievale, che sopravvive fino ad oggi nel tomismo praticato dalla Chiesa cattolica romana (da S. Tommaso d'Aquino (1225/1983)). Tommaso d'Aquino (1225/1274) come filosofia ecclesiastica ufficiale.

Critica il suo maestro Nicolai Hartmann (1882/1950), che ha reintrodotto le modalità “reale e possibile” e necessaria nella teoria dell'essere, ma in senso megarico, puramente logico (cfr. supra p. 87); allo stesso tempo sottolinea che l'energeia, cioè Allo stesso tempo sottolinea che l'energeia, cioè la realtà pienamente realizzata, ha sempre la priorità sulla dunamis, cioè la disposizione verso la realtà, - che appare nella (meta)fisica o teologica di Aristotele, cioè c'è necessariamente una prima realtà che rende possibile tutto il possibile (un universo solo possibile non decollerà mai).

Va da sé che la coppia “reale/possibile”, integrata o meno da “necessario/non necessario”, gioca un ruolo fondamentale:

1/ Sia nel pragmatismo di C.S. Peirce che nelle sue propaggini (ad esempio il pragmatismo ordinario (W. James, J. Dewey), l'operazionalismo) - l'abduzione che, partendo da un'ipotesi, la verifica in un esperimento, lavorando sulla sua verità, suppone “un mondo in divenire”, un mondo che è “in divenire” attraverso lo sforzo umano -.

2/ come nell'esistenzialismo (Möglichkeit als Existenzial di Heidegger (possibilità di essere una caratteristica dell'uomo, cfr. *Sein und Zeit I*, 143/144) l'uomo ha la storia, ma la fa anche (con il suo “progetto” supera la sua “gettatezza”) - e

3/ Il marxismo (“I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; ciò che conta è cambiarlo”, dice

K. Marx nelle sue *Thesen über Feuerbach*, 11: il “cambiamento” avviene nella prassi, cioè nell’intervento che l’uomo stesso - agendo - progetta nella società).

Ma, altrettanto chiaramente, se non di più, la coppia “reale/possibile” è evidenziata nel “Movimento del Potenziale Umano”, negli Stati Uniti. dal terreno +/- 1946 (gruppo di formazione), +/- 1955 (Esalen) e +/- 1958 (Synanon); Dinamica di gruppo, bioenergetica, terapia gestaltica, nel clima della controcultura (primi anni Settanta) con le sue comunità, la cultura della droga, la cultura musicale e il movimento politico giovanile, si fondono in un unico “Movimento del Potenziale Umano” che fiorirà ulteriormente, ai nostri giorni, in **a/** scuole per l’espansione della coscienza, **b/** gruppi per il potenziale iniziatico o religioso o extraterrestre o per la “coscienza cosmica”.

Cfr. J.-M. Schiff, *La ruée vers l’âme*, in *Question de spiritualité, tradition, littérature* (Paris), No. 10 (janv./fév. 1976); R.W. Siroka, ed., *Sensitivity Training*, Rotterdam, 1972; H. Cohen, *De vrije mens*, Brasschaat / ‘s-Gravenhage, 1975; J. Mousseau / P.-F. Moreau, *L’ inconscient de Freud aux techniques de groupe*, Paris, 1976. È chiaro: il titolo “potenzialità” e “possibilità umane” tradisce la *dunamis* che, nell’uomo, dal pre- e dal transrazionale, si attiva affinché l’uomo si “realizzi”, per dirla con A. Maslow, *Motivazione e personalità*, 1954 (psicologia umanistica; cfr. anche supra p. 79).

La coppia “reale/possibile” gioca un ruolo importante anche nell’attuale filosofia delle scienze naturali con San Lupasco. Così, nel suo *La tragedia dell’energia (Philosophie et sciences du XXe siècle)*, Tournai, 1970, p. 49: “L’energia obbedisce a necessità interne. Nulla è possibile senza una possibilità che è di fatto una predisposizione (*potentialité*), cioè una possibilità che porta in sé la possibile realizzazione (*actualisation*); nulla è possibile senza tale possibilità, incorporata nella natura stessa dell’energia”.

Ne parla anche in *Qu’ est-ce qu’ une structure?*, Paris, 1967, pp. 51ss. - Anche al livello superiore a quello non organico, cioè quello biologico e quello umano-artistico, ritorna questa dualità “creazione/attualizzazione” (*potentialité/ actuali-sation*): si veda il suo *L’ énergie et la matière vivant (Antagonisme constructeur et logique de l’ hétérogène)*, Paris, 1962, pp. 193ss. e il suo *Science et art abstrait*, Paris, 1963.

Conclusione: ancora oggi, sia dal punto di vista delle scienze beta (= scienze naturali) - vedi Lupasco - sia da quello delle scienze alfa (= scienze umane), la coppia aristotelica “*energeia / dunamis*” (realizzazione / disposizione), in Lt. ‘*actus / potentia*’, si rivela utile come base di pensiero.

Nota: - “*Energeia*” è anche chiamata da Aristotele “*en.tel.ch.eia*”, entelechia: questa parola esprime meglio l’orientamento al fine (*telos*). L’attitudine è diretta verso la realizzazione, che è il suo obiettivo, il suo *telos*.

Infatti, il germe o seme è potenzialmente la pianta adulta, che, dal germe (seme), è la realizzazione: nel germe c'è già, in qualche modo, potentialiter, potenziale -- "dunamei", la pianta intera; il germe è diretto verso la maturità, perché nella maturità è pienamente se stesso. Cfr. O. Willmann, *Abriss der Philosophie (Philoscephische Pröpadeutik)*, Herder, 1959 (191/1914, 3/4), S. 409/433 (*Latentes und entwickeltes Sein*), dove c'è una spiegazione dettagliata, soprattutto S. 413/414.

Il vitalismo è una filosofia biologica, che trae origine, da un lato, da Ippocrate di Kos (p. 45) e, dall'altro, da Aristotele, ma che continua fino ai giorni nostri, che sostiene che **a/** a parte il suo substrato fisico (che rivela la fisica e la chimica), la "vita" **b/** richiede un principio specifico, chiamato "principio vitale", "forza vitale" o "entelechia", per essere concepibile. Questo, ovviamente, va contro gli attuali filosofi biologici meccanicisti. Si pensi alla Scuola di Montpellier che, nel XVIII secolo, partì da questa filosofia vitalista della biologia. Si pensi a H. Bergson (1859/1941) con il suo spritualismo vitalistico, che ruota attorno a "l'élan vital" (il viaggio della vita) che attraversa l'universo.

Aristotele rivive oggi nella biologia filosofica, soprattutto attraverso Hans Driesch (1867/1941) e il suo neovitalismo. Va notato che per Aristotele l'universo, in basso, nella "materia prima o fondamentale", è pura creazione e, in alto, in Dio, che egli chiama l'immoto, è pura realizzazione. In mezzo, tutto è mescolato: cioè è composto da *ánd dunamis* *ánd energeia* (entelecheia), cioè elementi vegetali, animali, esseri umani (sub-mundani, sub-lunari), astri divini (astroteologia, sovra-mundani). L'universo è, per così dire, un intervallo con estremi e medi, esprimibile in termini di potenzialità e atto.

-- (I)b2. Il problema della "sostanza/forma" (hylomorphism). -

Hulè", materia, sostanza, da un lato, e, dall'altro, "morphe", forma (Gestalt, apparenza), sono i costituenti della parola hylomorphism. Anche in questo caso, Aristotele fa della dossografia (descrizione delle opinioni) per includere predecessori e contemporanei su questo punto delicato. Anche in questo caso, egli vede che ciò che i primi Milesi dicevano era sì tribale, ma il nucleo di una verità, **1/** che, come un seme, portava in sé il suo ulteriore sviluppo (come un'entelecheia), **2/** che cercava la sua strada attraverso ogni sorta di deviazioni e correzioni (la struttura di guida della gene-sis). Guardiamo insieme a lui.

-- (I)b2a. Talete (forse), (certamente) Anassimandro e Anassimene,

Sulla base dell'esperienza privata, essi cercavano un principio unificatore della molteplicità sconfinata dell'essere nella fusi, che intendevano come materia o materia primordiale (Okeanoswator, materia illimitata, soffio); tuttavia era chiaro fin dall'inizio che non intendevano l'"archè" come esclusivamente materiale, ma inclusiva (il loro ilozoismo lo testimonia).

Era anche chiaro che, a partire da quell'unico principio onnicomprensivo, non si poteva spiegare la diversità degli esseri e dei loro movimenti: cosa ha fatto sì, ad esempio, che questa pietra con il suo magnetismo emergesse dall'acqua dell'Okeanos (illimitata, il respiro), mentre altre "sostanze" non hanno quel magnetismo (la distinzione qualitativa tra "magnetico" e "non magnetico")?

O cosa rendeva l'Hellas così fredda d'inverno e così calda d'estate? (il cambiamento qualitativo dal clima freddo a quello caldo)? Senza forma qualitativa, la sostanza pura - per quanto ricca e multiforme in linea di principio - non raggiunge mai la diversità, sincronicamente e diacronicamente (cioè l'unità della sostanza non raggiunge mai la molteplicità delle forme). Soprattutto gli Elleni, così sensibili a ciò che chiamavano "cosmo", un mondo ordinato e bello, dovettero cercare un principio di forma. -

Parmenide, che vedeva ogni cosa come un "essere" uniforme, rendeva la formalità sfocata perché, nel suo modo di pensare, era solo apparente. Anche questa ontologia non offriva vie d'uscita; era come se l'essere uno (= unificato, unico, coerente) evocasse solo una linea di fusione multiforme, molteplice, divergente. Herakleitos vide la soluzione in un principio universale, che governava il fuoco e le sue trasformazioni, ovvero l'universalità della ragione.

Fondamentalmente, si trattava solo di un'interpretazione intellettuale dell'Ilozoismo, che, con tutta la sua materialità, vedeva ancora la materia vivente dappertutto (ma, di nuovo, troppo generica per spiegare la molteplicità delle forme). -

Empedocle, con i suoi filia e neikos (amore e discordia) e Anassagora, con il suo nous, mente ordinatrice dell'universo, cercarono di introdurre, nell'unica sostanza con le sue molte particelle (meccanicismo moderato), ancora un principio di formalità, ma, come lo Ilozoismo e l'Eraclito, troppo universale per poter "spiegare" le forme private e singolari. -

Per tutti loro è rimasto troppo: qui la materia, là il principio della forma (respiro, logos, essere-in-luce, filia/neikos, nous) senza che i due aspetti della realtà si incontrassero, si penetrassero a vicenda! Il principio della forma rimaneva troppo vago, soprattutto per la mente empirica di Milesi. -

Conclusione: Leukippos e Demokritos hanno tratto una conclusione non molto confusa. Essi abbandonarono tutti i "principi" citati (soffio, logos, sembianza, filia/neikos o nous), lasciando solo fattori puramente meccanici: gli atomi 1/ formati diversi, 2/ disposti diversi e 3/ che ruotano erano mossi dall'esterno (= inerzia o inerzia). -

Ma con quale potere? Da quale potenza intenzionale, che cioè dal vuoto (per quanto riguarda la quantità delle forme) è emerso un cosmo, un universo 1/ ordinato, 2/ con le sue forme illimitate? Anche questa soluzione materialistica non soddisfaceva un'acuta mente interrogativa!

-- (I)b2b. L'altra faccia della filosofia pre-aristotelica

Questo non si basava sul principio illico o di sostanza, ma sul principio di forma. -- L'aritmologia di Pitagora, in un quadro di pensiero orfico-mistico, vedeva chiaramente l'armonia numero-forma come spiegazione dell'esistenza di un'infinita ricchezza di specie (private) e di individui (singolari) nella fusi (universale).

Motivo: **1/** questo essere qui (singolare) con **2/** il suo genere (privato) è **1/** questo qui e **2/** di quel genere perché possiede il proprio **(i)** numero (aritmetico), **(ii)** forma (geometrica) e **(iii)** armonia (musicale), nell'ambito dell'universo (astronomico, con un'armonia universale numero-forma).

Ma questo era, per i gusti di Aristotele, troppo "costruttivo", cioè troppo ragionamento matematico, invece che empirico milesiano. -

Socrate scoprì nel concetto (concettualismo) il principio della differenza specifica di "buono" (etico), "giusto" (politico-giuridico) e "pio" (religioso), mentre, nel concetto, la scienza fu colta nella sua differenza specifica dal resto della fusi. Ma Socrate si è limitato troppo alla parte etico-concettuale della fusi universale, trascurando il resto (ad esempio, ciò che vedevano i pitagorici, l'armonia numerica). -

Platone, in quanto mente universale, vedeva chiaramente il problema (cfr. pp. 97/99 supra: l'uno (e indeterminato) / i molti (e determinati) con come termine intermedio l'idea o alto contenuto del pensiero): le idee sono ciò che spiega la molteplicità specifica (privata) delle cose in mezzo alla fusi (universale).

Per inciso, l'idea è legata all'"eidos", cioè alla forma, alla "Gestalt" (l'essere con la propria natura). L'idea universale diventa privata, sì, singolare, grazie alla sostanza in cui l'idea si rappresenta in modo finito e imperfetto ma reale. Tuttavia, come i pitagorici orfico-mistici, anche Platone era incline, ma con una fusi molto meno empirica dei pitagorici, a enfatizzare il costruttivo, cioè il ragionamento puramente pensante, e a dare priorità a un alto cosmos noëtos, mundus intelligibilis, pensiero-mondo.

--(I)b2c. Aristotele e i ceppi che lo hanno preceduto.

Aristotele sentiva che sia la tendenza materializzante che quella immaterializzante erano per lui insufficienti. Con il suo senso del giusto mezzo (cioè l'applicazione del principio arcaico "Meden agan", ne quid nimis, nulla di eccessivo (in francese espresso positivamente: "mesure dure", - cfr. supra p. 12 (nemesi come misura distributiva); p. 42 (il kuklos di Erodoto che ristabilisce l'arroganza come eccesso di misura) egli coglie sia gli aspetti materiali che quelli immateriali del soggetto. 42 (il kuklos di Erodoto che restituisce l'arroganza come eccesso di misura) riassume sia Demo-kritos (a cui si accosta molto più positivamente laddove Platone non lo cita nemmeno) sia Platone nella sintesi dell'hylemorphism, cioè quella visione che **1/** riconosce in ogni singolo essere **2/** la specie (morphe) e **3/** come accenneremo tra poco - riassume tutti gli individui e le loro specie nel suo essere (universale). Tutte le cose della fusi non sono sostanza, né forma (immateriale), ma sostanza formata: la sostanza, in quanto "illimitata", è il substrato della forma.

“La sostanza stessa - il cosiddetto ‘hupokeimenon’, (subiectum, substrato, sostrato in cui si sviluppa la forma) - è un essere solo “secondo possibilità” (dunamei, potenziale); solo attraverso la creazione della forma la sostanza diventa un essere effettivo.

Questo essere, in virtù della forma immanente, è “messo al lavoro” (come traduce l’espressione “energeia” (attualità) scelta da Aristotele). L’autorealizzazione dell’essere nell’apparenza sensibile della forma materiale è chiamata “entelechia”, “realizzazione dello scopo in essa contenuto”. L’idea di entelechia, concetto centrale della filosofia aristotelica, non si è sviluppata dalla biologia, dove diventa particolarmente importante, ma chiaramente dall’obiettivo di superare il dualismo tra materia e forma attraverso una relazione reciproca di entrambe. (E. Lehmann-Leander, o.c. S. 32/33).

-- Artificialismo.

Uno dei titoli, se non delle accuse, attribuiti all’aristotelismo è l’“artificialismo”, cioè la tendenza a interpretare l’essere come il risultato non della “natura” ma dell’“arte”.

In effetti, Aristotele fornisce quasi più esempi del suo insegnamento tratti dal mondo dei mestieri e delle arti che dalla sfera della biologia (che era la sua materia preferita). -

Qui si colloca la famosa teoria delle quattro cause. Aitia, causa, causa, a volte anche archè, principium, principio, - è da intendersi qui come “fattore” che ha senso (e non come “causa” nel nostro linguaggio quotidiano).

(i) Un pezzo di marmo, minerale, legno, ecc. è disponibile; questo è la causa ilica o materiale o sostanza (fattore materiale), il materiale da cui.

(ii) L’aspetto o l’esistenza che quella sostanza acquisisce, attraverso l’opera, ad esempio, dell’artigiano o dello scultore, è la causa formativa o forma (causa formale, causa formalis): questa era solo dunamei, potentia, potenzialmente, presente in quella sostanza “illimitata”, cioè informe o senza forma; ma è realizzata da essa, anche in essa, dall’intervento umano (technei, arte, artificiale). Entrambe, sostanza e forma, dopo l’operazione, sono sunolon, concretum, il risultato concreto, l’opera d’arte concreta.

(iii) L’arrangiatore è la causa efficiente; l’organon, instrumentum, strumento, che egli impiega, è la causa efficiente.

(iv) L’immagine finita, ad esempio, è il risultato o la meta prevista (meta-causa, causa finalis; il teleologico dei fattori).

Rispetto al mimetismo di Platone (teoria del modello, cfr. supra p. 107), ciò che colpisce qui è che la causa modello (causa exemplaris o fattore esemplare) è nascosta nella causa bersaglio, oltre che nella causa forma. È l’entelechia.

Così, la genetica e l’omorfismo si fondono: l’“essere” dell’essere è ciò che nasce nel divenire; in tal modo, l’entelechia è centrale dal potenziale all’attuale.

La vittoria provvisoria sul materialismo. -

D. Dubarle, *Concept de la matière et discours sur le matérialisme*, in F. Russo et al., *Science et matérialisme*, Paris, 1962, pp. 37/70, osserva: “La realtà, secondo Platone, non è e non può essere solo **1/** ciò che i fisici hanno preteso di essere: **2/** è anche e soprattutto anima e, a tal fine **3/** ‘un corollario della divinità’” (o.c., 39). (o.c., 39).

In altre parole, la visione teologica di Platone gli fa vedere la materia della fusis **1/** come, da un lato, pura possibilità (illimitatezza), ma, dall’altro, **2/** come “idea”, (eidos, cioè forma, Gestalt) e, proprio per questo, **3/** qualcosa di divino. Come dice Dubarle in questo articolo molto curioso: Demokritos da un lato e Platone dall’altro rappresentano d’ora in poi la polarizzazione (cioè la separazione in opposti) del materialismo e dello spiritualismo (immateriale).

Platone pone l’idea nella materia come un pezzo di divinità nella fusis. “A questo Aristotele renderà ugualmente giustizia chiamando la natura forma e anima, oltre che sostanza e corpo”. (o.c., 39). Infatti, **1/** da un lato, c’è la materia-causa (che è l’illimitato di Platone), la pura materia, e, **2/** dall’altro, c’è la triplice forma-lavoro e scopo-causa in uno, per così dire, e **3/** questo come rappresentazione del movente immobile, sì, immobile, che è “dio”. -

Concetto di doppia “sostanza”. - Sia Platone che Aristotele - e Dubarle lo nota puramente (o.c., 41) - hanno un duplice concetto di materia.

(i) La sostanza in senso volgare.

Se osserviamo il marmo, il legno, ecc. vediamo che sono tutti dello stesso tipo. (- nota: hulè, simile al ten. silva, significa innanzitutto bosco, legno preso dal bosco e lavorabile; anche materia (ten.) significava originariamente legno preso dall’albero (fr. Questa sostanza tangibile e visibile è essa stessa **1/** “sostanza” (nel secondo senso, contenuto), e **2/** forma: la sostanza **a/** inorganica, **b/** organica e **c/** umana (corporeità) è la sua stratificazione.

(ii) La sostanza in senso platonico-aristotelico.

Allora è pura suscettibilità all’idea o alla “forma” (la cosiddetta sostanza pura o dunamis (disposizione, possibilità)). -

Gli scolastici chiameranno **1/** la “sostanza” comune materia secunia (seconda sostanza) e **2/** la sostanza filosofica materia prima (prima sostanza). -- Dubarle osserva (o.c., 44) che Aristotele vede già molto bene cosa sia il materialismo (demokriteo), inteso come meccanicismo: **(i)** sono cancellate le seguenti: **a/** causa del fine, **b/** causa della forma: **c/** nonché causa della sostanza nel senso ‘primo’, quello filosofico (di pura sostanza o disposizione); **(ii)** sono conservati: **a/** la “seconda” sostanza, in senso colloquiale (che non è pura attitudine, ma sostanza già formata, per parlare aristotelicamente), **b/** una certa materia del lavoro-coro. Attraverso le critiche platonico-aristoteliche al materialismo di Demokritos, quest’ultimo viene più o meno “superato” dall’immaterialismo teologico, ma soprattutto Epikouros di Samo (-341/-271) e Lucrezio Carus (-96/-55) lo proseguiranno.

-- La dottrina aristotelica. -

Il primo che discute filosoficamente dell'anima è - vedi sopra a pagina 11 - Anassimene (per lui l'anima è ciò che "tiene insieme" il corpo; subito dopo allarga il termine "anima" ad "anima cosmica" che tiene insieme l'intero cosmo, come principio di vita per l'intera fusione).

Platone - si vedano le pagine 112/113 -, fedele alla mistica orfica, vede, come Pitagora, l'anima come un essere celeste che, sulla base di una scelta, si incarna nel corpo, senza tuttavia dimenticare né le precedenti incarnazioni né l'esperienza delle idee nel mondo trascendentale (teoria della memoria o anamnesi).

Per Aristotele, l'anima è l'entelechia propria del corpo: il corpo è *hupokei-menon*, substrato, della forma (cioè dell'anima). Entrambi, il corpo come sostanza e l'anima come forma, sono inseparabili (*sunolon*, *concretum*, qualcosa di fuso). Così Aristotele "supera" il dualismo platonico.

1/ Ma non senza sollevare seri interrogativi. Come afferma I. Van Den Berg, *Trattato sull'anima di Aristotele*, Utrecht/Nimega, 1953, p. 13, la relazione "anima/corpo" rimane per il pensatore "un mistero irrisolto". "La possibilità, pensa Nuyens, che l'anima possa essere entrambe le cose: sia la causa del corpo umano sia l'inizio immateriale e autoesistente del pensiero (...) non è stata considerata da Aristotele. (o.c., 13). Dopotutto, se l'anima dell'uomo è solo "entelechia" (forma di materia), cosa succede se l'uomo muore? La forma (cioè in questo caso l'anima) muore con lui? Se è così, l'uomo non è immortale. Se non lo è, allora è più che e diverso dalla semplice forma del corpo.

2/ Ma c'è di più: la dualità già presente con Platone diventa con il suo allievo la dualità "anima/intelletto" ("*psuche/nous*"; anima/intellectus). Solo il secondo, il *nous* o intelletto, è immateriale e immortale. "È un'eredità platonica se Aristotele considera la regione superiore dell'anima come 'un altro tipo di anima'". (E. Lehmann-Leander, o.c., 38). Nell'anima di Aristotele la molteplicità riflette inequivocabilmente un resto dualistico, che quindi solleva domande a cui non risponde.

-- Le basi logiche dell'aristotelismo. -

Al posto della memoria, Aristotele propone l'"astrazione" (*af.airesis*, letteralmente: togliere da (qualcosa); sottrazione). In questo senso, ripete Socrate: questo essere singolare, quell'altro singolare, quell'altro ancora, - tutti esibiscono lo stesso "essere" generale che è formulato nel concetto.

È il *nous*, intellectus, intelletto (mente) che, grazie alla luce che getta sugli esemplari singolari, vede l'universale nel singolare (e nel privato) e, per così dire, lo isola da esso (*abs.trahio*, - operazione di isolamento).

Questo è possibile perché il singolare è potenzialmente universale; diventa universale nella realtà grazie al *nous*, lo spirito, che gli conferisce la sua piena realtà intellettuale.

-- **(I)c1 Il problema della felicità (beatitudine).** -

Abbiamo visto, sulla base dei due esempi principali, come Aristotele, **1/** nel mondo della creazione e della decadenza, **2/** cerchi intuizioni fisse sugli esseri (non in modo altamente ragionante (e ‘costruttivo’) come Platone, ma, con una parola moderna, ‘fenomenologico’, cioè **(1)** descrivendo i dati sensoriali percepibili **(2)** sulle loro ‘forme’ (beingnesses)). - **3/** Lo fa descrivendo sistematicamente gli *éndoxxa*, le opinioni, di fronte a lui e intorno a lui come un nucleo di verità che tende al pieno sviluppo della verità. -- Anche per l’etica - politica fa questo.

Il punto di partenza è Puthagoras, con il suo antico schema ordinativo che classifica le persone e le comunità in tre tipologie: **(i)** la vita contemplativa (teoretica, contemplativa), **(ii)** la vita attiva (pratica, attiva) e **(iii)** la vita godereccia formano la gamma delle possibilità di felicità.

B/ La scelta di Aristotele si ricollega a un antico movimento, quello della poesia omerica che, oltre all’alta e rigorosa *kalokaigathia* della nobiltà, afferma anche il godimento ordinario - umano.

I poeti lirici (cfr. pagg. 49/53: Archilochos, Saffo a.o.) si collegano a questa dualità. L’eroico e l’edonico hanno ciascuno il proprio fascino.

La sofistica (vedi sopra, p. 6 e segg.) ha acuito il conflitto tra comportamento sensibile al piacere e al dovere (soprattutto attraverso i sofisti aristocratici).

Socrate, più a malincuore (si pensi all’eros nel platonismo, - cfr. pp. 112 ss., 116 ss.) e Platone privilegia fortemente l’alto dovere rispetto alla lussuria.

Aristotele, con il suo alto senso della misura e dell’equilibrio, è un eudemonista etico. L’eudaimonia, **a/** originariamente “avere un buon daimon”, cioè un “dio” intrinseco (se necessario il carattere, perché il daimon dirige il comportamento), **b/** successivamente la felicità (beatitudine), è, secondo Aristotele, il *telos*, la meta, dell’uomo.

Questo non esclude il godimento, anzi; ma il godimento è posto nella vita teoretica (vita contemplativa) che, immediatamente, diventa prassi: il bene più alto per l’uomo reale è la vita intellettuale che comprende il pensare e l’agire.

L’*arête*, *virtus*, “virtù” dell’uomo consiste quindi nel rendersi capace di un’azione ponderata. Cfr. pp. 127/128 supra (il giovane Aristotele).

Il possesso, la longevità, la salute, la bellezza fisica, la nobiltà di nascita, l’amicizia, la ricchezza dei figli: sono tutti elementi preziosi ma non essenziali per la felicità.

L’uomo è uno *zoion logon echon*, animale razionale, un essere vivente dotato di ragione, e il suo autosviluppo consiste innanzitutto nel pensiero, puro o pratico e/o tecnico (poetico).

Naturalmente, come già accennato, l’aurea *mediocritas* (Orazio), l’equilibrio tra estremi insostenibili, caratterizza l’etica di Aristotele accanto all’intellettualismo.

Questo non va confuso con la mediocrità: si tratta di evitare il troppo o il troppo poco (ad esempio, lo spreco/curiosità; la codardia/sovraffidenza; la piccolezza/sovrastima).

-- **(I)c2. Il problema dell'etica e della politica.**

Partiamo da una constatazione: le università tedesche, dal XVI alla seconda metà del XVIII secolo, seguendo la Scolastica medievale, avevano cattedre che, ancora alla maniera aristotelica, insegnavano le tre materie pratiche, etica, economia e politica, nella loro unità.

Chr. Wolff, il grande illuminista razionalista eclettico tedesco (1679/1754), si attiene ancora, intorno al 1750, alla triade philosophia moralis (etica), oeconomica, philosophia civilis (politica). A parte la prova di effetti duraturi, abbiamo un problema: che legame c'è tra etica e politica?

- Partiamo dalla distinzione tra arti e mestieri, da un lato, e vita, dall'altro:

(1) “Il principio della forma (morphea, entelecheia) proviene, nel primo caso, dall'operaio, dal creatore della materia;

(2) Nella vita, tuttavia, tale forma o entelechia risiede nel vivente stesso. Ora, ethos, abitudine (distinta da èthos, moralità, anche se, per Aristotele (e molti greci) intrecciata) e praxis, azione, così come bios, vita, sono ciò in cui il vivente si mostra come - realizzazione (energeia, entelecheia, atto).

Quando la ghianda germoglia, cresce e diventa un albero, quando il puledro viene accolto, partorito e matura in un cavallo, solo allora la forma (quercia, cavallo) si mostra non solo nella disposizione, ma nella realizzazione. La fusi, la natura, della quercia e del cavallo è tale che da essa emergono la vita (bios), l'ethos (abitudine), la praxis (azione), dalla natura, fusei, natura; la natura stessa è qui l'esecutrice del possibile nel reale.

(3) Ma con gli esseri umani è diverso: la virtù (cioè l'idoneità alla vita) è, con gli esseri umani, per natura, solo una possibilità, non una realtà; la vera virtù, come disposizione naturalmente data, diventa reale con noi esseri umani solo grazie a noi stessi come attualizzatori. Ci sono quindi tre livelli di transizione da dunamis a energeia: **(i)** artigianale - artistico, **(ii)** biologico, **(iii)** umano.

È qui che si colloca la polis: senza le istituzioni della polis, il comportamento etico dell'individuo è solo thinamis; solo nel contesto della polis è possibile la realizzazione. L'uomo “allo stato di natura” (per ogni politica) è solo potenzialmente uomo: la sua natura logica non si manifesta.

Chi può vivere senza una polis o è meno di un essere umano (cioè un animale) o è più di un essere umano (cioè un theos, un dio). Si capisce così che l'uomo è per natura uno “zoion politikon”, un animale civile, un essere politico: questo significa che è, come gli animali che vivono in comunione, ma di più, grazie al suo logos, ratio, ragione (cioè il pensiero espresso nella parola).

È per questo che Aristotele comprende la fenomenologia delle politeiai precedenti e concomitanti, i sistemi legislativi (cfr. pag. 132 supra), per estrarre la “forma” da essi.

Anche in questo caso, la “dimensione” viene in primo piano: “Anche le poleis hanno una certa dimensione, come tutti gli altri esseri, animali, piante, utensili. Nessuno può essere troppo piccolo o troppo grande; in caso contrario, il primo sarà privato delle sue proprietà essenziali e il secondo sarà inutilizzabile. Sempre l’aurea mediocritas. Cfr. J. Ritter, *‘Politik’ und ‘Ethik’ in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, S.153/176.

- A. Zijderveld, *Institutionalisation (A study on the methodological dilemma of the social sciences)*, Hilversum/Anversa, 1966, tematizza una dicotomia che è in qualche modo in linea con l’unità di etica, economia e politica di Aristotele. La dicotomia si ricollega ai due fondatori della sociologia moderna, Emile Durkheim (1858/1917) e Max Weber (1864/1920).

Durkheim, descrivendo in modo positivistico, mostra quanto il quadro sociale sia onnicomprensivo e pervasivo nel determinare l’individuo in tutte le articolazioni della sua personalità. Weber, comprendendo l’ermeneutica, si immedesima nell’azione individuale (se necessario, nel suo grado “carismatico”, diventando un potere “anti-istituzionale”), al fine di dimostrare che la società come struttura non è onnicomprensiva. -

Questa dualità del metodo sociologico si riflette nella filosofia sociale, nella persona di A. Gehlen (1904/1976) e in quella di K. Marx (1818/1883). Gehlen sostiene che per essere un individuo libero, l’uomo deve vivere in una rete di istituzioni (religione, famiglia, ecc.) per acquisire “ordine”, stabilità e sicurezza. Marx, tuttavia, sostiene che lo Stato, la Chiesa, il capitale, il matrimonio, la proprietà, ecc. alienano e asservono l’azione libera, chiamata prassi, che, se necessario, diventa rivoluzione, soprattutto perché il prodotto del lavoro (ad esempio una sedia), il risultato del lavoro creativo, diventa un “oggetto” e semplicemente una “merce” nel sistema di vendita e scambio (feticismo della merce, dingwording). -

Zijderveld denuncia l’unilateralità e ritiene che un “punto di vista/metodo dialettico (cioè basato sull’interazione di due unilateralità) pensi e agisca in modo non unilaterale e complementare”.

Aristotele, pensiamo, avanzerebbe la sua “misura” (né troppo né troppo poco, non l’uno o l’altro ma l’uno e l’altro) per risolvere questa unilateralità. Si sa che il suo punto di partenza è il cittadino libero (politès, civis), ma anche se la polis è una comunità di “uomini liberi” che rifiutano ogni potere dispotico, è comunque una comunità di uomini liberi “che esistono per se stessi” all’interno delle istituzioni etiche della polis, insieme ai genitori e ai figli, agli stranieri e ai concittadini, alle donne e agli uomini, agli schiavi e agli uomini liberi.

Tutto ciò che la polis toglie alla libertà serve a rendere possibile una vita eticamente felice per le persone libere. Nella polis, l’individuo “vive” (bios), agisce (praxis), “diventa reale” (energeia). -- Il che include il rifiuto della politica dei sofisti.

-- **(II) Il piano di fondo filosofico (classificazione dei soggetti).**

- L'interesse di Aristotele era "enciclopedico". Ne diamo una panoramica. "Non molto tempo dopo la sua morte, avvenuta nel 322, i suoi manoscritti furono sistemati dagli editori in modo da formare l'attuale corpus delle sue opere". Così J. Warrington, *Aristotle 's Metaphysics*, London/ New York, 1956-1, 1961, p. viii. Così, grazie ai diaskeuisti (editori organizzatori), nacque il seguente schema.

A. L'organon (le opere dialettico-analitiche) cioè la teoria del pensiero.

L'organon, strumento di riflessione, comprende due tipi di opere:

(i) dialettica, cioè formazione del pensiero (si noti che Aristotele usa la "dialettica" in senso non platonico, come ad esempio con Socrate e i sofisti, cioè nel senso di

(a) partire dalle opinioni comuni (ta endoxa) e valutarne i pro e i contro,

(b) acquisire familiarità con le questioni e

(c) praticare il pensiero scientifico):

(i)a. ta topika, gli argomenti, che si occupa dei luoghi (topoi, loci) dei pensieri.

(i)b. peri sophistikon elenchon, a proposito di sofismi o fallacie; - in relazione al lavoro dialettico: retorica, materia che insegna ad agire sui sentimenti e sulla volontà per mezzo della ragione (materia che, per il suo obiettivo, appartiene all'etica - politica;

(ii) analitico, che si occupa del lavoro di conoscenza, ta analutika, nome che deriva da analisis, cioè la scomposizione della conoscenza nei suoi costituenti, cioè le definizioni e le prove; questi costituenti, a loro volta, sono costituiti da altri costituenti

1/ le definizioni (horismoi) consistono in concetti (horoi) e hanno la forma di un giudizio (apophantikos logos); 2/ le prove consistono in una conclusione (sullogismoi); classificazione:

(ii) a. peri katègorion, sulle categorie, si occupa dei concetti, a partire dai significati delle parole (la teoria del pensiero di Aristotele, come quella di Platone (cfr. supra pp. 108/109), è l'analisi linguistica, che studia i contenuti del pensiero attraverso i significati delle parole, a partire dal linguaggio degli uomini in particolare); in questo opuscolo parla dei concetti fondamentali come l'autostatura (sostanza), la contingenza (come qualità, quantità, relazione, ecc.);

(ii)b. peri hermaneias, de interpretatione, sull'interpretazione o espressione del pensiero, cioè sul giudizio (e immediatamente sul senso in cui si esprime un giudizio); si tratta di due libretti preparatori; ora seguono i due principali:

(ii)c1. gli analutika protera, gli analytica priora, i primi analitici, che trattano i sillogismi (in particolare la chiusura deduttiva e induttiva);

(ii)c2. analutika hastera, analytica posteriora, la seconda analitica, che si occupa 1/ della prova, 2/ della concettualizzazione (definizione) e della classificazione (cioè dell'aspetto sostanziale e completo di un contenuto mentale o di un concetto) e 3/ degli axiomatica, i principi mentali (ad esempio 1/ ciò che è, è; 2/ ciò che non è, non è; 3/ qualcosa non può essere e non essere allo stesso tempo).

Nota: "Logica", come nome, è apparso solo dopo Aristotele, nel Lucaion, per designare la teoria del pensiero.

B. Le opere sistematiche (teoriche, pratiche, poetiche).

“Ogni attività intellettuale è pratica o poetica (produttiva) o teorica (speculativa)”,
Aristotele, Metaph. E.

“In una scienza poetica (produttiva), il principio del movimento è nel produttore, non nel prodotto (è un’abilità (‘arte’, abilità) o un altro mezzo). In una scienza pratica il movimento è nell’essere che agisce, non in ciò che viene fatto” (*Ibid.* k. 7). *Cfr. J. Warrington, Ar., Metafisica*, pp. 153, 155. Secondo *Metaf. E*, 1 (o.c., 153/156), ci sono tre scienze “teoriche o speculative”.

Ba1. La fisica (fisica). - Si tratta di esseri mutevoli ma indipendenti, il sovrumano e il subumano. Questa è la parte più milesiana:

(i) Cosmologia (creazione e decadenza, cielo, meteorologia, ecc.),

(ii) Scienza della vita (Sulla vita degli animali, *Parva Naturalia*, Sull’anima (“anima” è il principio della vita nelle piante, negli animali e negli esseri umani).

Ba2. Matematismo (matematica). - Si tratta di lati immutabili ma indipendenti (*Aristotele* è convinto che i numeri non esistano “in sé” (indipendentemente) ma siano un aspetto quantitativo dei lati). Questo è pitagorico-zenonico.

Ba3. Teologia” (oggi solitamente chiamata “metafisica”). - Si tratta di un essere immutabile e indipendente che è il più alto dell’universo. L’oggetto è “l’essere in quanto essere”, cioè, nell’interpretazione aristotelica di “essere”, “Dio”; da qui il nome “teologia” o “teologia”. --

1/ In quanto scienza con priorità assoluta, è chiamata “sapienza” (*sophia*, parola pitagorica), “dottrina dei principi” (archè; - parola milesiana), “prima filosofia” (detto pitagorico, perché Dio come *Monas*, primo e unico essere, è la base di tutti gli altri).

2/ In quanto distinta dalla matematica e dalla fisicità, è chiamata “teologia” (un termine platonico; vedi pagina 119):

3/ In quanto scienza onnicomprensiva, si chiama “filosofia dell’essere” (poi “ontologia”; si tratta di un’eredità parmenidea); infatti, il concetto di essere è il concetto più universale (transcendente), in cui si collocano tutti gli altri. -

Nota: - Il nome “metafisica” è nato per caso: una serie di opuscoli compilati da *Aristotele* nel corso degli anni nella sua ricerca di intuizioni, “non un sistema dogmatico”, dice *D. Ross*, sono stati collocati immediatamente dopo la fisica dai diaskeuisti. Ebbene, “meta ta fusika” in greco si traduce con “dopo la fisica”. “Dopo” è stato successivamente interpretato come “superiore a”: così “metafisica” è diventato il nome di quella materia che si occupa di ciò che ha la precedenza nella realtà.

Bb1. Etica (concezione morale), in particolare l’etica nikomachea.

Bb2. Economia (concezione della famiglia).

Bb3. Politica (visione della società). -

Queste sono le opere pratiche.

Bc. Le opere poetiche (produttive). -

Produrre/fare qualcosa è solo una forma di “prassi” (cioè di azione ragionata). Forse, in questa parte dell’opera di Aristotele, si può vedere un residuo del demiurgo (in epoca omerica) (demi.ourgos, cioè colui che opera per il bene comune, - simile, in qualche modo, al carisma, alla grazia sociale, -) e degli artigiani.

I demiurghi sono, arcaicamente, ad esempio veggenti, guaritori, cantanti, falegnami, araldi, ecc. Per ulteriori dati si veda *E. Mireaux, Zo levenden de Greeks ten tijde van Homerus*, Baarn, 1979 (Fr.: *La vie quotidienne au temps d’Homère*, 1958), p. 135/154.

-

Con Aristotele, naturalmente, il demiurgo e l’artigiano vengono quasi del tutto de-enfatizzati (la sofistica, in particolare, ha continuato la desacralizzazione). -

La poetica (della poesia) è un’opera poetica, così come la retorica. Nel poeta e nell’oratore emerge ancora la “dèmiourgia”, il servizio alla comunità.

-- Nota: sulla metafisica aristotelica.

Ci soffermiamo per un attimo su un estratto di “Sui costituenti (arti) degli animali”, un’opera fisica. A mio parere, essa rappresenta chiaramente il resto della metafisica della luce (platonica, sì, orfica - cfr. sopra, p. 102/103) presente nella filosofia di Aristotele.

Come ha detto qualcuno, “la metafisica aristotelica appare come una faticosa conquista di intuizioni indipendenti dalla prospettiva e dal vocabolario platonici”. In altre parole, la sua metafisica è un idealismo milesiano. -

“Tra gli esseri che esistono per natura, alcuni sono inamovibili e inalterabili - Aristotele si riferisce agli astri, che considera, astroteologicamente, come divini - mentre altri hanno una parte nel divenire e nel passare. Ora ci è concesso uno sguardo davvero modesto su questi esseri eccelsi e divini, perché ciò che essi rivelano ai sensi, come base della loro ricerca e di ciò che vogliamo sapere su di loro, è irrimediabilmente poco.

Per quanto riguarda le piante e gli animali deperibili, invece, siamo più felici dal punto di vista della conoscenza, perché sono nostri simili e, se ci si preoccupa abbastanza, si possono raccogliere molte informazioni su ogni specie. -

I due hanno la loro magia. Infatti, anche se capiamo poco degli esseri eterni (le stelle), questo ci dà molto più piacere della conoscenza di tutti gli esseri che ci circondano, data la natura sublime dell’oggetto di esplorazione.

È come la conoscenza di una piccola parte accidentale, individuata in un essere amato, che ci dà più gioia della considerazione ancora così completa e accurata di molte altre cose. D’altra parte, la possibilità di una conoscenza maggiore e più completa degli esseri terrestri è un vantaggio. Inoltre, la sensazione che questi esseri siano più vicini a noi e più affini per natura, in un certo senso, supera la precedenza della filosofia del divino.

La fisica di Aristotele vede il “cielo” come una sfera perfetta di cui la terra è il centro. La fisis, la natura, è tutto ciò che, in quella sfera, è immobile o in movimento. L’oggetto principale di questa fisica è il movimento che procede dalla Causa Prima, il Movente immobile, Dio, su tutte le cause seconde, cioè il movimento della causa prima, Dio:

1/ Quello mobile immutabile, il cielo, e 2/ Quello mobile transitorio, il mondo sotterraneo, in cui viviamo noi uomini.

Quel muoversi impermanente è la fisis “ordinaria”, punto di partenza dell’empirismo milesiano (cfr. p. 44 supra). Ammirate l’alto spirito filosofico del seguente estratto, che segue immediatamente il precedente:

“Dal momento che abbiamo esposto le nostre opinioni (sugli esseri divini, gli astri (i *cieli*)), ci resta da parlare della natura animale e, per quanto possibile, non omettere nulla, sia che sembri di maggiore o minore importanza. Infatti, anche in quelle cose che si presentano ai nostri sensi come meno piacevoli, la natura creativa garantisce gioie incommensurabili a coloro che sono almeno in grado di conoscerne le cause e che hanno la giusta disposizione filosofica.

Sarebbe assurdo e strano, da un lato, rallegrarsi delle pure rappresentazioni della natura, poiché vediamo in esse l’arte che le ha create - ad esempio l’abilità del pittore o dello scultore; ma, dall’altro, non amare ancora di più le creazioni originali della natura, almeno se riusciamo a comprenderne le cause.

Non bisogna quindi avere un’avversione infantile per la contemplazione degli esseri viventi inferiori, perché in tutte le opere della natura c’è qualcosa di meraviglioso (...). Quando esaminiamo un animale, dobbiamo avvicinarci con calma e non storcere il naso. Perché in ogni cosa c’è qualcosa di naturale e di bello. Perché il non accidentale e lo scopo si trovano soprattutto nelle opere della natura; ma lo scopo per cui esistono e sono state create ha il suo posto nel regno della bellezza. Se nel frattempo si considerasse inferiore la contemplazione di altri animali, si dovrebbe avere la stessa opinione di se stessi. Infatti, non si è in grado, senza una grande riluttanza, di contemplare le parti di cui l’uomo è composto - si pensi al sangue, alla carne, alle ossa, alle vene e simili.

A questo va aggiunta la seguente osservazione: chi parla di una di queste parti o vasi, non ha come intenzione l’indagine della sostanza, né come scopo della sua indagine, ma il suo scopo è l’intera forma. Una casa non viene considerata per le tegole, il terriccio o le travi: il naturalista, allo stesso modo, dovrebbe rivolgere la sua attenzione più alla coerenza dell’intera creatura (della natura) e non a ciò che non esiste mai in modo isolato dall’intero essere”.

In queste ultime parole emerge il senso della “Gestalt”, l’aspetto complessivo.