

viaBorgogna3

il magazine
della Casa della Cultura

6

DUEMILADICIASSETTE

FOCUS

GLI ANTICHI E NOI

direttore
Ferruccio Capelli
condirettore e direttore responsabile
Annamaria Abbate

comitato editoriale
Duccio Demetrio
Enrico Finzi
Carmen Leccardi
Marisa Fiumanò
Paolo Giovannetti
Renzo Riboldazzi
Mario Ricciardi
Mario Sanchini
Salvatore Veca
Silvia Vegetti Finzi

progetto grafico e illustrazioni
Giovanna Baderna
www.giovanabaderna.it

direzione e redazione
via Borgogna 3, 20122 Milano
tel.02.795567 / fax 02.76008247
viaborgogna3magazine@casadellacultura.it

periodico bimestrale
registrazione n. 323 del 27/11/2015
Tribunale di Milano

viaBorgogna3 **ISSN 2499-5339**
2017 ANNO 2 numero 6
ISBN 978-88-99004-35-4
titolo: GLI ANTICHI E NOI

copyright Casa della Cultura, Milano



viaBorgogna3
il magazine
della Casa della Cultura



Questo è un ipermedium. Non fermarti al testo, segui i link ●, esplora, crea i tuoi percorsi. La Casa della cultura on line ha molte porte girevoli. Attraverso questo magazine puoi entrare nel sito, consultare l'archivio audio e video degli incontri in via Borgogna e tornare qui per continuare la lettura. E se hai stampato la tua copia su carta puoi usare i QR code  con il tuo smartphone o tablet per accedere ai contenuti interattivi attraverso un QR code rider che puoi scaricare gratuitamente da internet.

TUTTI CONTENUTI SONO REPERIBILI SUL SITO WWW.CASADELLACULTURA.IT

6

testi di:

Mauro Bonazzi
Ferruccio Capelli
Riccardo Chiaradonna
Fulvia de Luise
Silvia Gastaldi
Maria Michela Sassi
Marco Solinas
Emidio Spinelli
Mario Vegetti
Marco Zambon

Gennaro Aprea
Robert Pogue Harrison
Luca Malvasi
Gianfranco Pasquino

note biografiche • p.116



editoriale

NOI E IL MONDO CLASSICO

Ferruccio Capelli ●

Questo numero di “viaBorgogna3” è costruito con i materiali del ciclo “Gli antichi e noi. Quale passato per il nostro futuro?”, promosso dalla Casa della Cultura nella primavera del 2017 grazie all’impegno e alla passione di Mario Vegetti, Mauro Bonazzi e Mario Ricciardi.

Quando l’iniziativa ha preso avvio non è mancato un pizzico di sorpresa: che senso ha oggi, hanno chiesto più persone, una riflessione sistematica, così impegnativa, sul rapporto con il mondo classico? Questa domanda merita una risposta puntuale e argomentata.

Vi sono state, come tutti sanno, epoche passate in cui il rapporto con la classicità è stato un topos culturale caratterizzante. Vale, ricorda Mario Vegetti nella sua breve introduzione, per il Medioevo e per il Rinascimento che si sono interrogati ininterrottamente sul mondo classico e che, pur fornendone immagini alternative, si sono definiti in relazione ad esso. Qualcosa del genere vale anche per la stagione del Neoclassicismo e, a pensarci bene, anche la lunga epopea dei nazionalismi europei non ha mancato di attingere motivi ispiratori decisivi dall’antichità.

Tutto ciò non vale più per la nostra epoca: essa non ha elaborato una sua idea della classicità. Non ne sente il bisogno. Probabilmente perché essa non ama la storia. O per meglio dire, ha della storia una visione povera, molto riduttiva, ridotta a curiosità monumentale e attrazione turistica. In nessuna epoca precedente sono state curate con tante cura le vestigia del passato: esse sono esposte agli occhi di tutti ma, inerti, non parlano: con esse non si dialoga più. Alla storia non ci si rivolge per capire se in quegli avvenimenti passati si possono rintracciare argomenti e lezioni utili a capire anche l’oggi.



Questo sguardo superficiale, questo surf disincantato sulle memorie del passato, deve essere problematizzato. Viviamo in un’epoca di immensa complessità, dentro – per usare l’espressione suggerita da Karl Polanyi – una “grande trasformazione”. Avvertiamo il bisogno acuto di una bussola con cui orientarci dentro di essa, ma percepiamo acutamente anche tutte le difficoltà nel rintracciare o nel costruire qualche strumento in grado di guidarci. Proprio per questo può risultare proficuo e stimolante immergerci nella riflessione e nella ricerca dentro l’epoca classica, dentro quella lunga e complessa stagione storica nella quale si sono compiuti avvenimenti decisivi e sono stati elaborati alcuni dei concetti che ancora oggi sono al centro della discussione. È allora che si sono definiti i concetti di polis e di impero, che si è cominciato a discutere di dittatura, oligarchia e democrazia, che si è definita l’idea della dignità umana.

Ragionare su quelle vicende e su quelle idee è qualcosa che non è riducibile a curiosità erudita e non è neppure riconducibile all’improbabile e perfino un po’ surreale ricerca di qualche modello da riproporre per l’oggi. Il senso della ricerca che ha animato via Borgogna - che qui viene riproposta - è far vivere quelle antiche vicende per ricostruire la loro origine e il loro sviluppo, per coglierne la complessità, gli scarti e le rotture, per interrogarle. Insomma per alimentare anche in quest’epoca che appare dominata dal presente assoluto quel fecondo rapporto passato – presente che solo può dare profondità alla nostra ricerca e riflessione.

•8

introduzione
AVVISO AI NAVIGANTI

Mario Vegetti

•10

LA POLIS E
L'INVENZIONE DEL
CITTADINO

Fulvia de Luise

•28

L'IMPERO ROMANO
UNIVERSALISMO
E CONFLITTO

Riccardo Chiaradonna

•32

L'ELLENISMO:
UN NUOVO SGUARDO
FILOSOFICO

Emidio Spinelli

•38

LE PASSIONI
DEI GRECI

Silvia Gastaldi

•48

RELIGIONE E RAGIONE,
FRA I PRESOCRATICI E
SOCRATE

Maria Michela Sassi

•56

UNA FEDE
IRRAZIONALE
E UN ASSENSO
PRIVO DI ESAME

Marco Zambon

•62

L'ANIMA: UN'IDEA
SUPERATA?

Mauro Bonazzi

•66

LA VIA PLATONICA
ALL'INTERPRETAZIONE
DEI SOGNI

Marco Solinas

•74

PLATONE E
ARISTOTELE NELLA
SECONDA METÀ
DEL NOVECENTO

Mario Vegetti

L'INTERVISTA

•82

MICHELE SERRES:
RIFLESSIONI SU
INTERNET

Robert Harrison

CINEMA

•100

COSA RESTA DEL
CINEMA

Luca Malavasi

LA RECENSIONE

•104

GIOLITTI:
UN SOCIALISMO
SFUMATO

Gianfranco Pasquino

IL FILO VERDE

•112

AGRICOLTURA
ALLEVAMENTO
BIO-AGRICOLTURA

Gennaro Aprea

ALLEGATO

TRA NEURONI E
COSCENZA
Elaborazione relazionale
e soggettività

Riccardo Fesce

scarica l'allegato ▶



AVISO AI NAVIGANTI

Quando con Mauro Bonazzi e Mario Ricciardi abbiamo elaborato questo progetto di rivisitazione della tradizione antica (greco-romana), nulla era più lontano dai nostri intenti che l'idea di proporre l'antichità come modello identitario ideale, come luogo privilegiato delle cosiddette radici dell'Occidente europeo (il che è molto diverso, naturalmente, dal riconoscere nella tradizione antica uno dei fattori che hanno contribuito alla formazione delle nostre società e delle nostre culture).

Questo ruolo esemplare sarebbe stato comunque impossibile, perché la tradizione antica non costituisce affatto un monolite unitario, un lascito univoco di senso. Anzi: se c'è una sua ricchezza tuttora affascinante, essa risiede proprio nella sua capacità di proporre modelli alternativi, stili di pensiero conflittuali, che invitano semmai non all'imitazione ma alla scelta. All'antichità appartengono due forme di esperienza politica radicalmente alternative fra loro: l'esperienza della polis, la piccola comunità repubblicana, e l'esperienza dell'impero, la grande formazione statale multi-etnica, e come vedremo insieme il pensiero politico occidentale non ha cessato di oscillare fra queste due alternative.



Già questo suggerisce il tipo di rapporto con la tradizione antica che noi vorremmo venisse sviluppato. Non un atteggiamento passivo e ricettivo, un rapporto di tipo patrimoniale con la "nostra" identità storica. Piuttosto, un rapporto attivo, cioè critico e selettivo il cui punto di vista non sta nella tradizione ma in noi, nel progetto di civiltà che ci sta a cuore. Da questo punto di vista possiamo porre alla tradizione domande ancora rilevanti, suscettibili di risposte interessanti non solo su un piano meramente storiografico. Appunto: un passato per il nostro futuro.

Solo un esempio: pensiamo a come il Rinascimento si è forgiato un'immagine dell'antichità tutt'altro che arbitraria ma alternativa rispetto a quella cui il Medioevo era rimasto fedele.

Insomma. Quella che abbiamo cercato di proporvi non è la visita guidata a un museo, ma a un laboratorio di esperienze storiche e di pensiero, i cui attrezzi sono stati variamente adoperati nel corso della storia della cultura mediterranea (non solo occidentale e non solo cristiana).



LA POLIS E L'INVENZIONE DEL CITTADINO

10

Fulvia de Luise ●



Guarda anche il video



L'esperimento della polis e l'invenzione greca della cittadinanza

Perché occuparci dei Greci? Sappiamo da tempo che è fuorviante cercare negli antichi gli archetipi di quello che siamo; o idealizzare l'Atene di Pericle, come è stato fatto, perché è la città in cui nacquero insieme la democrazia e la filosofia, patria ideale (ancorché immaginaria) della civiltà occidentale e forse della civiltà *tout court*. Prendo in prestito da un grande studioso delle origini della democrazia un'espressione lapidaria che potrebbe chiudere il discorso del nostro interesse per la *polis* antica: «In termini di storia delle costituzioni, la democrazia ateniese, ferocemente criticata dai contemporanei, temuta e avversata dalla posterità, fu un binario morto dal punto di vista dell'evoluzione»¹. Il confronto riacquista però tutto il suo senso, diventando realmente produttivo, se guardiamo alla *polis*

e alla democrazia greca per quello che realmente furono, cioè straordinari e inediti esperimenti politici, che suscitavano violente reazioni nei contemporanei proprio per la loro sconvolgente novità. L'audacia e l'inventiva che li resero possibili sono interessanti quanto i contrasti e i paradossi che segnarono ogni punto del loro sviluppo, a partire dall'origine.

A creare le condizioni per la nascita delle *poleis* e di quella che sarà la loro autonomia costituzionale ci fu un vuoto di sovranità: la fine delle monarchie micenee e il lungo movimento di migrazione e colonizzazione che, tra IX e VII secolo a.C., portò alla fondazione *ex novo* di comunità di Greci svincolate da ogni potere costituito. Quanto ad Atene, la sua storia comincia quando, all'inizio del VI secolo a.C., il conflitto interno tra i grandi proprietari terrieri e i nullatenenti non riesce più a ricomporsi nelle forme tradizionali del dominio delle grandi famiglie (*gene*)



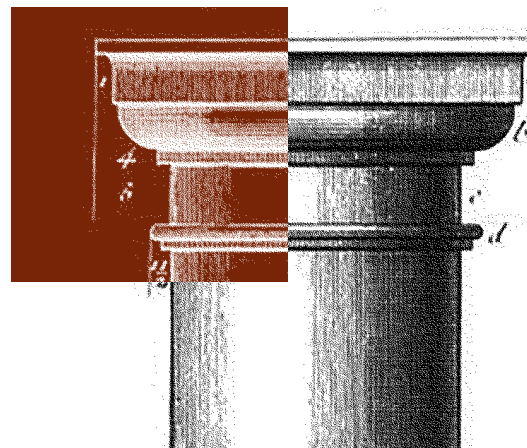
sul *demos*.

L'eccezionalità dell'esempio greco sta innanzitutto nel dinamismo costituzionale generato da questo vuoto e dalla ricorrente instabilità delle forme istituzionali inventate per colmarlo: una pratica progettuale continua² si sviluppa dentro la novità assoluta del modello della *polis*, che in tutte le sue varianti esprime l'esigenza di riconoscersi in un ordine condiviso, cioè in una determinata forma di costituzione politica (*politeia*) che include un determinato sistema di legalità.

Il dovere di obbedienza alle norme vigenti può anche essere posto radicalmente in discussione (come sicuramente fecero alcuni sofisti, contrapponendo alla convenzionalità delle leggi umane la legge eterna della natura, che sempre premia il più forte), ma l'idea di condivisione resta ugualmente il fondamento della validità delle norme e delle consuetudini: il solo possibile, in un contesto culturale che non può fare riferimento a una tradizione di sovranità. Ne abbiamo un esempio nel *Critone* platonico, dove il perso-

naggio Socrate discute in termini contrattuali e utilitaristici il rapporto di dare e avere che si istituisce tra il cittadino e le leggi della sua città, tenendo ferma la consapevolezza che tale rapporto costituisca un vincolo di reciproca appartenenza.

In questo senso il cittadino è figura antropologica inedita prima dei Greci, ma lo è soprattutto come figura discussa, che necessita di una definizione e di una giustificazione: solo nelle *poleis* greche il cittadino è inteso come "parte" della città, elemento costitutivo





dell'ordine politico e non semplice suddito di qualche autorità; ma proprio per questo è in questione la forma della costituzione politica, che stabilisce (in qualche modo, per comune consenso) la fisionomia, le facoltà e i limiti propri del cittadino in quanto tale. La città è quindi fonte identitaria per i suoi membri: essere cittadini significa essere riconosciuti all'interno di un canone che stabilisce sia i termini dell'appartenenza (*koinonia*) sia quelli dell'esclusione. Il caso di Atene è l'esempio più eclatante di iden-

tà politica discussa. La democrazia, come forma costituzionale, è certo l'esperimento di maggiore successo e durata della storia greca, ma appare l'esito tutt'altro che scontato di un percorso che attraversa continuamente conflitti, sia all'interno che all'esterno della *polis*. La città democratica allarga i confini sociali dell'appartenenza fino a includere tra i cittadini a pieno titolo tutti i «liberi» nati da genitori ateniesi, ma non suscita affatto unanime consenso. Tutte le fonti che ci parlano di cittadinanza demo-

cratica sono, in qualche modo, di parte. Da esse emerge, da un lato, lo sforzo di costruire un'identità comune, come fonte di riconoscimento reciproco, dall'altro la difficoltà a farlo. Il fatto è che la dichiarata *koinonia* politica (fonte di uguaglianza per tutti i cittadini), è attraversata da una lacerazione sociale e ideologica che contrappone i cosiddetti o sedicenti «migliori» (*aristoi*, *beltioi*, *kreittoi*) al *demos* inteso come moltitudine (*plethos*) senza qualità: nata insieme con la democrazia, questa lacerazione resterà sempre latente, generando momenti di conflitto aperto (i due colpi di stato del 411 e del 404 a.C.), senza mai ricomporsi definitivamente.

Isonomia e isegoria: la posta in gioco nella storia della cittadinanza democratica

Nella lunga e gloriosa storia di Atene, ogni atto di ricomposizione interna, cioè di riduzione della disuguaglianza e della distanza

sociale tra le parti, è stato realizzato al prezzo di un incremento delle pratiche di dominio esterno, creando cioè rapporti di sudditanza anche con quelli che avrebbero dovuto essere alleati. E se questo funziona come collante nei momenti di maggiore successo dell'egemonia ateniese (l'età di Pericle, che occupa l'intervallo centrale tra le guerre persiane e l'inizio della guerra del Peloponneso), la perdita di potere esterno renderà precario l'equilibrio sociale realizzato all'interno, determinando la crisi della democrazia e dei suoi fondamenti di valore: l'*isonomia* e l'*isegoria*.

L'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge (*isonomia*) e l'ancor più ardua uguaglianza dei cittadini nella partecipazione politica alle decisioni comuni (*isegoria*) hanno una storia che si può riassumere brevemente, per trarne gli elementi che ne fanno invenzioni risolutive ancora interessanti per noi, perché generate dal vivo dei con-

flitti sociali.

A Solone possiamo far risalire la prima idea di mediazione politica, anzi l'idea del governo politico come mediazione. Arconte all'inizio del VI secolo (594-593 a.C.), nel cuore di una grave crisi, che vede schierati i *gene*, proprietari di terre e detentori del potere nelle istituzioni, contro il *demos* non possidente e sistematicamente escluso da ogni decisione, Solone si fa poeta della sua opera; e si riconosce il merito di aver compreso la natura dei mali sociali responsabili della crisi e di averli fronteggiati ponendosi «nel mezzo» come «limite» tra gli schieramenti sociali in conflitto, impedendo che uno di essi potesse prevalere ingiustamente sull'altro. L'idea del «buon ordine» (*eunomie*), come espressione dell'unità dei cittadini e dell'imparzialità del potere politico, si pone qui per la prima volta come fondamento di una legge riconosciuta da tutti, anche se le parti non risultano certo uguali di fronte alla

legge. La mediazione di Solone concede al *demos* solo l'eliminazione della schiavitù per debiti, perno del conflitto, e dispositivi di difesa legale per i poveri, ma non sottrae il monopolio del potere politico e giudiziario alla parte nobile e ricca, in quanto la riorganizzazione delle istituzioni della comunità cittadina avviene su base strettamente censitaria. L'opera di Solone aprirà tuttavia la strada a forme più radicali di parificazione dei diritti e di accesso alla rappresentanza politica, restando punto di riferimento imprescindibile per il pensiero politico greco. Nel IV secolo, dopo le ripetute crisi della democrazia realizzata, saranno soprattutto i moderati a proporre il ripristino di quella forma di governo bilanciata, ma non egualitaria, che viene chiamata *patrios politeia*: «costituzione dei padri». A Clistene si deve riconoscere il merito di avere reinventato il criterio che fonda l'appartenenza sulla base della semplice terri-

torialità. Anche in questo caso si trattava di intervenire nel vivo di un conflitto e di una frattura istituzionale (la caduta della tiranide dei Pisistratidi alla fine del VI secolo). Con molte omissioni, le fonti ci dicono che Clistene realizzò la sua rivoluzionaria riforma (508 a.C.) come unico *nomothetes* (legislatore), ottenendo l'appoggio del popolo³ (anche se è difficile immaginare che esistesse già lì un "partito" del popolo). Clistene istituisce il criterio della rappresentanza territoriale, ridefinendo il corpo civico in modo da rendere politicamente irrilevanti l'appartenenza familiare e la posizione censitaria dei cittadini. Non solo esse non sono più il filtro che determina l'accesso al voto e alle cariche pubbliche, ma il modo stesso in cui la rappresentanza viene strutturata è concepito per impedire che gli interessi di determinate parti sociali possano accorparsi e diventare forza elettorale e politica. Su base terri-

riale mista vengono istituite dieci «tribù», ciascuna delle quali raccoglie un certo numero di «demi» di provenienza diversa (afferenti cioè a tre distretti di differente composizione sociale: la costa, la città, le regioni dell'interno). I «demi» (in tutto 139) esprimono la loro rappresentanza attraverso la tribù e ogni tribù invia 50 rappresentanti al Consiglio dei Cinquecento (*Boule*), detentore del potere di governo. La tribù funziona come una circoscrizione elettorale e un organo di governo intermedio (con compiti amministrativi e di reclutamento militare), realizzando in sé una prima forma di integrazione dei cittadini. Il Consiglio dei Cinquecento, organo rappresentativo, ha il compito di elaborare le leggi, che richiedono però l'approvazione dell'assemblea (*ekklesia*), cui accedono tutti coloro che sono riconosciuti come cittadini. Ne sono esclusi i «meteci» (stranieri residenti) e naturalmente le donne e gli schiavi.



Pericle (al potere tra il 461 e il 429 a.C.) perfeziona le forme della sovranità popolare, rendendo possibile una straordinaria esperienza collettiva di governo partecipato e diffuso. Alcune istituzioni, come il sorteggio, la rotazione delle cariche e soprattutto la corresponsione di un pagamento (*misthos*) per la presenza in assemblea o lo svolgimento di un incarico pubblico, sono innovazioni che caratterizzano la democrazia periclea; altre, come la deliberazione a maggioranza, appartengono già alla pratica consolidata della democrazia (e come tali vengono significativamente criticate dai suoi detrattori). In età periclea queste disposizioni non riguardano però soltanto il funzionamento dell'assemblea, dove il popolo esercita il potere legislativo: esse trovano applicazione in una miriade di micro-organismi decisionali, che nel loro insieme regolano il funzionamento amministrativo, giudiziario e politico del sistema.

Il fatto che a tutti i cittadini (maschi, adulti e liberi, naturalmente) fosse non solo possibile, ma concretamente richiesto nel corso della vita di occupare cariche pubbliche per un tempo limitato determinava di fatto il coinvolgimento



di un altissimo numero di persone e in un certo senso l'accumulo nella popolazione di una competenza amministrativa decisamente superiore a quella di cui dispone oggi un cittadino comune⁵. Impedire il consolidamento delle posizioni politiche in una burocrazia di governo rispondeva d'altra parte a una precisa strategia di controllo democratico, che possiamo considerare frutto della diffidenza popolare per la concentrazione del potere. Per questo, la democrazia

ateniese non solo ammette l'aleatorietà nella scelta dei dirigenti, ma ne promuove sistematicamente l'instabilità, disseminando in una vasta gamma di poteri a rotazione il governo della vita della polis.

Realtà e mito della democrazia: le voci dissonanti di una scelta divisiva

Nel momento in cui la riforma di Clistene chiudeva una fase di guerra civile e dava inizio a un modello

politico fondato sull'*isonomia*, la storia stava per offrire ad Atene, con le guerre persiane l'occasione di una crescita espansiva, che avrebbe in breve ridimensionato il potere economico e sociale delle grandi famiglie di proprietari terrieri a vantaggio dei ceti produttivi urbani.

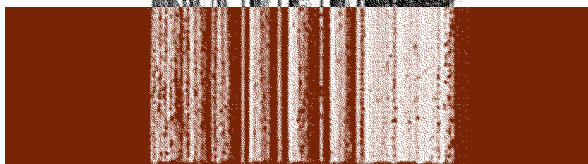
Nell'immediato, il valore dell'uguaglianza si impone alla politica come potente fattore di coesione interna, diventando poi elemento centrale della rappresentazione ideologica della città⁶. A rafforzare l'aspetto identitario di questa costituzione politica interviene il mito anti-tirannico, che lo storico Erodoto suffragherà nella sua ricostruzione degli eventi, legando la grandezza di Atene alla conquista della libertà democratica: «Atene, che già prima era grande, allora, liberata dai tiranni, divenne ancora più grande»⁷ - egli scrive - e con questo avvicina direttamente, come in un'unica sequenza causale, l'evento della cacciata del tiranno Ippia (510 a.C.),

la riforma di Clistene (508 a.C.) e l'inizio delle guerre persiane (490-479 a.C.), in cui l'energia morale degli Ateniesi dimostrerà la superiorità dei popoli liberi su quelli asserviti dal dispotismo. Secondo Erodoto è proprio l'esperienza di sopraffazione subita dal popolo ateniese a determinare la ribellione e subito dopo la scelta della democrazia. Valorizzando l'opposizione alla tirannide in sé, come sistema che umilia l'intelligenza e le capacità di iniziativa dei cittadini, Erodoto additava nel suo rovesciamento il motivo del costituirsi dell'identità politica ateniese e del successivo sviluppo della città come grande potenza emergente del mondo greco.

Ma se la memoria storica della città si riorganizzava nell'ideologia democratica e nella convinzione di dover difendere lo stato di libertà del popolo da ogni concentrazione eccessiva di potere, lo strappo operato trasferendo al *demos* il controllo delle istituzioni

apriva una frattura ideologica mai rimarginata all'interno della città. La democrazia di Clistene fu e restò una riforma divisiva sul lungo periodo, continuando ad alimentare il risentimento di quelli che si sarebbero poi detti «oligarchici» (fattori di un governo dei «pochi» e disposti a passare a vie di fatto contro la democrazia), ma anche la diffidenza dei «moderati», tra cui si collocherà nel IV secolo la maggior parte degli intellettuali. Essi prenderanno significativamente come riferimento politico Solone e non Clistene. In Erodoto troviamo la prima rappresentazione in forma drammatica della scelta costituzionale. Lo scontro tra valori democratici e valori oligarchici è rappresentato in un dialogo persiano, di incerta credibilità storica, ma di eccezionale portata politica: un gruppo di nobili principi discute della forma di governo da dare all'impero, dopo una fase difficile di conflitti interni. Contro i rischi della concentrazio-

ne del potere in mani tiranniche, Otane sceglie il popolo e la garanzia delle decisioni prese in comune: «isonomia» è «il nome più bello di tutti» e «nel molto si trova ogni cosa»⁸. Megabizo si mantiene invece fedele all'idea aristocratica del governo dei «migliori», manifestando la più profonda diffidenza verso le capacità del popolo di agire con discernimento, poiché «nulla» «è più stupido e arrogante di una turba inetta»⁹. La soluzione monarchica (proposta e ottenuta infine dall'aspirante re Dario) concilia tutti in nome di un principio di autorità sovrana, che corrisponde in fondo alla storia del potere politico nel mondo persiano, ma lascia inalterata la validità delle ragioni antiautoritarie di Otane, che rinuncia a competere per il trono, non volendo «comandare né essere comandato»¹⁰. In epoca periclea, lo scontro ideologico intorno alla scelta della democrazia prende una forma che in parte maschera la sostan-



za della posta sociale in gioco: i fautori della democrazia esibiscono piena fiducia nel potere di integrazione e pacificazione della cittadinanza isonomica, laddove i suoi critici additano nell'idea stessa di comunità politica una finzione, fatta per mascherare la prevaricazione del *demos*, componente maggioritaria senza qualità, sui «pochi» migliori.

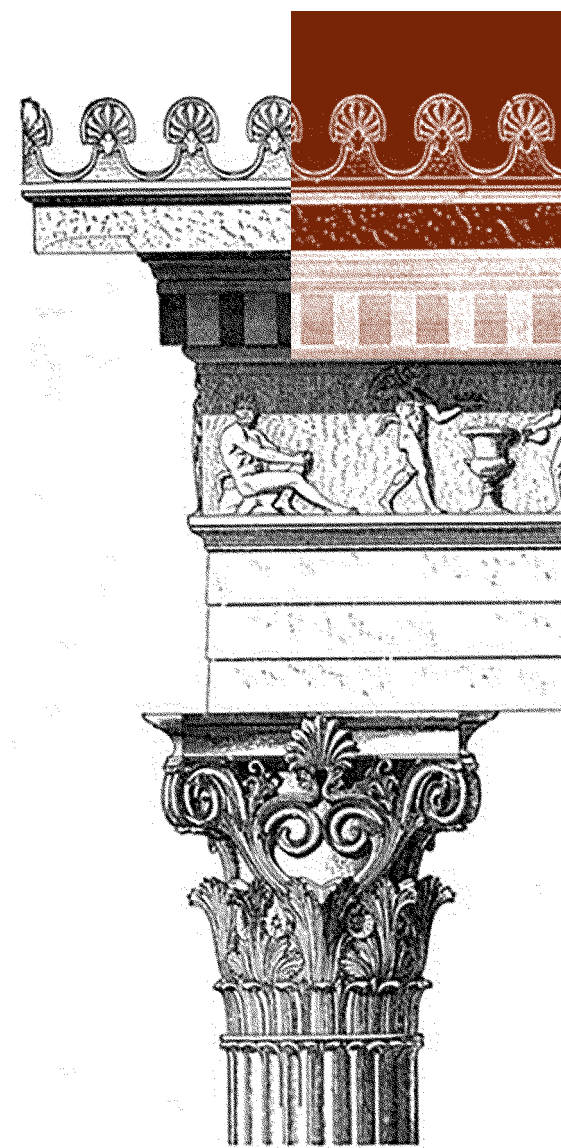
La rappresentazione più completa e suggestiva del mito della democrazia ateniese, come sistema perfetto di integrazione, la troviamo nel discorso di Pericle, riportato da Tucidide¹¹: un *Epitaffio* per i caduti del primo anno della guerra del Peloponneso (430 a.C.), in cui Pericle non esalta, come ci si potrebbe aspettare, l'eccezionale valore dei soldati morti in battaglia, ma il valore della *polis* nel suo insieme, effetto diretto della cittadinanza democratica. Qui si costruisce un ritratto di Atene, patria ideale, destinato a durare nei secoli: la democrazia è un

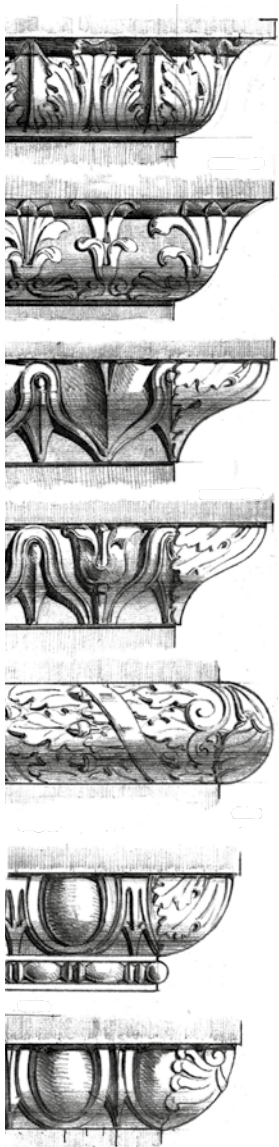
sistema originale, in grado di istituire un rapporto di fiduciosa identificazione dei cittadini con le istituzioni, indipendentemente dalle loro condizioni private di ricchezza e di status sociale; la facilità di accesso alla partecipazione politica fa sì che il *nomos*, la legge, sia sentito come un patrimonio comune e non come una forma di dominio; solo in una città come questa perfino il coraggio, virtù militare considerata propria di gruppi selezionati e specificamente addestrati al sacrificio, appare invece capacità diffusa, frutto di una forte adesione, politica e culturale, al proprio sistema di vita, che viene difeso a tutti i costi. Sono dunque, paradossalmente, proprio i valori pacifici ed edonistici dell'Atene democratica, come la prosperità economica e il gusto estetico per i piaceri del corpo e della mente, a costituire la motivazione principale all'impegno bellico. Il senso dell'appartenenza politica appare così legato, senza contraddizione, con quegli

aspetti della raffinatezza culturale ateniese, che altri consideravano fattori di debolezza: «Amiamo il bello con semplicità e ci dedichiamo al sapere senza mollezza», sostiene il Pericle tucidideo con orgoglio, indicando nelle attrattive di uno splendido sistema di vita la forza educatrice (*paideusis*) della democrazia ateniese. Abbiamo così un modello di "cittadinanza militante", che si estende a tutti coloro che condividono il privilegio di essere cittadini ateniesi.

La compresenza di un'opposta ideologia della città possiamo leggerla nella *Costituzione degli Ateniesi*, un breve testo anonimo della seconda metà del V secolo, che costituisce un vero manifesto dei sentimenti antidemocratici e delle tentazioni oligarchiche, sempre vive in una parte significativa degli ateniesi nobili e ricchi. Vi troviamo un dialogo contro l'*isonomia*, dove, con lucida e fredda ironia, vengono esposte le ragioni per cui la democrazia non può

che esprimere la bassezza morale del suo fondamento: il popolo non fa che tutelare i suoi interessi e ciò che appare «malgoverno» (*kakonomia*) agli occhi della gente perbene è in realtà il modo più oculato per ostacolare l'ascesa dei «migliori», nemici naturali della democrazia. L'intenzione oligarchica, che si esprime nel rifiuto di ogni mediazione col popolo e nella dichiarata volontà di dominarlo, è sostenuta da un'impressionante dicotomia di valori: il disordine, l'ignoranza, la cattiveria del *demos*, da un lato; la responsabilità, la cognizione, la virtù degli aristocratici dall'altro. Tutto ciò ha il suo antecedente in un luogo comune del pensiero sapienziale (condiviso dai Pitagorici, da Eraclito, da Parmenide e dagli Eleati), secondo cui solo i «pochi» sono in grado di pensare, mentre la massa oscilla nel suo vuoto mentale, in preda alle emozioni e ai desideri del momento. Sappiamo che in aree importanti del mondo greco a





queste convinzioni si erano associati concreti progetti di dominio politico (come quello dei Pitagorici a Crotona, sul versante ionico della Magna Grecia, nella prima metà del V secolo). Nel testo dell'Anonimo ateniese leggiamo perciò anche la convinzione di essere parte di un conflitto che supera la dimensione cittadina, benché sia soprattutto contro il «Popolo di Atene» che si indirizzano gli strali dei due oligarchi: l'imposizione dell'*isonomia* è presentata come una minaccia al mondo greco dei valori aristocratici, all'idea stessa del «buon governo».

La cittadinanza democratica realizzata ad Atene è dunque una forma di identità controversa, che separa chi considera il popolo un *plethos*, una moltitudine priva di competenze e gonfia di appetiti insaziabili, e chi invece ritiene che si possa contare sulla somma di intelligenze collettive che si raccoglie nel gran numero della massa, sulla produttività della discus-

sione aperta e anche sulla forza delle tradizioni e delle convinzioni depositate nella cultura sociale.

Quest'ultima è un'idea antropologica che troviamo espressa con grande coerenza dal Protagora dell'omonimo dialogo platonico, che difende (contro Socrate) la possibilità di insegnare la virtù a tutti, proprio basandosi sulla predisposizione naturale alla politica e sulla diffusione di un patrimonio comune di idee su cui ciascuno può innestare un appropriato *iter* di perfezionamento.

I filosofi, la polis e la democrazia

Perché Platone è contro la democrazia? La pratica politica che Platone aveva sotto gli occhi (tra la fine del V e la prima metà del IV secolo a.C.) giustificava, in un certo senso, l'imputazione massima che il filosofo muoveva alla democrazia ateniese e che si esprime in modo radicale e beffardo nel libro VIII della *Repubblica*: quella



di affidare le deliberazioni politiche a forme aleatorie, come la mutevole volontà del *demos* in assemblea e il sorteggio nell'attribuzione delle cariche. Secondo Platone, il sistema democratico promuove con ciò l'indifferenza dei criteri di giudizio, una sorta di equivalenza di tutte le scelte possibili, tanto nella vita pubblica quanto in quella privata. Da un lato, il fatto che ogni deliberazione sia legittima (purché votata a maggioranza) determina variazioni continue delle disposizioni di legge, con effetti devastanti sulla credibilità delle istituzioni. Dall'altro, il disordine politico fa scuola nel privato, liberando il flusso dei desideri, che acquistano, per così dire, un uguale diritto di cittadinanza nell'anima dell'uomo democratico. Così la democrazia diventa un «mercato di costituzioni»¹², in cui proliferano le leggi inapplicate e si difonde la pratica impunita dell'illegalità. E ciascuno si sente d'altra parte autorizzato, nella gestione della

propria vita, a dare corso all'ultimo dei suoi desideri come se fosse il migliore, stabilendo tra tutti la stessa regola di *isonomia* praticata nelle istituzioni:

«E non conduce così la sua vita» dissi io «compiendo giorno per giorno il desiderio che si presenta: ora beve vino al suono del flauto, poi beve solo acqua e fa una cura dimagrante; ora si dà agli esercizi fisici, a volte invece si impigrisce e non si cura di niente, poi si atteggia come se dedicasse il suo tempo alla filosofia. Spesso prende parte alla vita politica, e balza alla tribuna per parlare e agire a casaccio. E se mai gli capita di provare invidia per certi uomini di guerra, si lascia trascinare in quella direzione, oppure per gli uomini d'affari si rivolge a quest'altra e non c'è nella sua vita alcun ordine né obbligo; tuttavia, chiamando questa forma di vita piacevole, libera e beata, vi si dedica per l'intera esistenza». «Hai perfettamente descritto» disse lui [Glaucone ndr] «la vita

di un uomo isonomico» (*Repubblica* VIII 561c6-e2, traduzione di Mario Vegetti).

Le note caustiche della parodia platonica sembrano voler rovesciare il mito pericleo della cittadinanza militante (tratteggiato con fine arte retorica nel discorso riportato da Tuciddide), rappresentando comicamente l'ebbrezza della libertà democratica.

A questo sistema, e a ogni altro modello politico degenerato, il filosofo contrappone la *kallipolis*, città costruita con scienza e arte per essere «perfettamente buona»¹³, cioè dotata di un preciso e immutabile criterio di giustizia: la distribuzione delle funzioni pubbliche in base alle competenze e alle attitudini etiche degli uomini incaricati di svolgerle. Nel costruire il suo paradigma di città ideale, Platone accoglie certo il pessimismo antropologico dei critici della democrazia (ostili alla *isonomia* e alla *isegoria* in nome della disuguaglianza tra gli uomini), ma non

le pretese oligarchiche di dominio da parte di quei «pochi», nobili e ricchi, che si auto-definiscono «migliori».

Il suo intento dichiarato è selezionare coloro che sono realmente in grado di curarsi del bene di tutti, realizzando una condizione di unità politica per una città degna di questo nome. A differenza di chi considera naturale e incoercibile la tendenza degli uomini a praticare la sopraffazione reciproca (*pleonexia*), Platone sembra ritenere possibile l'induzione di sentimenti civili condivisi, simili alla fratellanza, per cittadini che beneficiano dello stesso ordinato sistema politico¹⁴. In questo senso si può leggere forse anche la proposta semiseria di raccontare ai bambini della città futura una «nobile menzogna», destinata a sostenere l'idea di una comune e radicale appartenenza alla casa politica comune: la storia, di matrice esiodea, è che essi siano in realtà «nati dalla terra», e perciò fratelli in

virtù del suolo che li ha generati, prima e al di là di ogni differenza che potrebbe dividerli¹⁵.

Aristotele, che non ha ambizioni normative di tipo platonico, ci regala nel libro III della *Politica*, la sintesi teorica più limpida del legame che in ogni costituzione (*politeia*) si stabilisce tra *polis* e cittadino. Innanzitutto è la forma politica a decidere chi è cittadino e chi non lo è. Di qui il rapporto di appartenenza, fondato sul riconoscimento distintivo concesso dalla costituzione: chi è cittadino in una città non lo sarebbe in un'altra e deve dunque a una determinata costituzione la sua identità politica¹⁶. Aristotele sottolinea che il criterio con cui si viene riconosciuti come cittadini è un artefatto politico, tanto da dar ragione al sofista Gorgia di Leontini, quando con ironia parlava della cittadinanza come di una fabbrica dei cittadini, affidata ad appositi artigiani: «come sono mortai quelli fatti da fabbricanti di mortai, così sono



Larissei [cittadini di Larissa] quelli fatti dai demiurghi che li fabbricano»¹⁷.

Il principio di co-determinazione tra costituzione e cittadino fissa il destino politico di ciascun regime, ma non esclude il dissenso delle parti sociali che si ritengono danneggiate dall'essere parte di una determinata *politeia*. Poiché ogni *polis* pratica una forma di giustizia compatibile con i valori, democratici o oligarchici, che quel regime difende, la cittadinanza e l'accesso agli onori sociali sono fonte di dispute. Così accade che la democrazia, il regime che più di ogni altro si propone l'inclusione e l'agibilità politica, diventi il caso più lampante di dissenso costituzionale, perché la maggior parte di chi appartiene all'*élite* sociale non si riconosce affatto nel criterio dell'*isonomia*. Per Aristotele, il conflitto dei valori politici è endemico, perché rimanda alla differenza tra ricchi e poveri, che è fonte di una minaccia persistente all'ordine sociale¹⁸. Non c'è da

stupirsi se l'*isonomia* è parola discussa, perché le opinioni della massa e dei notabili divergono sempre su quali siano le cose in cui si è uguali e quelle in cui non si può essere considerati tali¹⁹.

Integrazione dei cittadini e forme canoniche di esclusione: donne, schiavi e meteci

Ogni città predispone, in accordo con la sua forma costituzionale, le dinamiche di formazione, i riti di passaggio e poi le forme di integrazione del cittadino. In epoca classica, quando lo straordinario esperimento di Atene funzionò per un secolo e mezzo nonostante le tensioni interne, l'appartenenza veniva accuratamente costruita, con meccanismi di partecipa-



zione diffusa che avevano il loro perno nel sistema della rotazione delle cariche. Queste dinamiche hanno come rovescio forme sistematiche di esclusione. Quali erano le più ricorrenti? Chi erano, di norma gli esclusi? Ovunque, lo erano le donne, gli schiavi e i «meteci», intendendo questi ultimi come stranieri residenti. Si è discusso a lungo del *deficit* di democrazia rappresentato dall'esclusione di donne e schiavi, ma queste sono certamente le meno problematiche per gli antichi. Nel caso delle donne, un mito (giunto con Plutarco in versione tarda ma probabilmente di antica fonte) data l'esclusione femminile dalla politica addirittura all'istituzione stessa della città: la *polis* sceglie Atene come sua divinità protettrice per effetto di un voto in cui prevale numericamente la componente femminile rispetto a quella maschile, che avrebbe preferito Poseidone; ne segue una ritorsione, mai più revocata, cioè l'esclusione delle

donne dal voto. Così parlare di donne in assemblea o al governo, come fanno in modo diverso il comico Aristofane e Platone, evoca immediatamente il ridicolo. Ma non diversamente, fino a tutti i nostri anni Sessanta, parlare di donne al governo, in sala operatoria o semplicemente al volante era materia di barzellette.

Per gli schiavi, nel mondo greco il problema della cittadinanza non si può porre, essendo la loro condizione giuridica talmente al di sotto di ogni tutela che il caso viene sollevato, al contrario, per discutere la legittimità di concessioni allargate di cittadinanza, nei rarissimi casi in cui uno stato di penuria di cittadini consiglia di includere addirittura ex schiavi affrancati. Sia Platone che Aristotele discutono i criteri della schiavizzazione legittima, ma non la condizione di schiavitù in sé (di evidente utilità al funzionamento del sistema produttivo). Mentre Platone pone un limite alla schiavizzazione per



diritto di guerra (*andrapodizein*), distinguendo i Greci (non schiavizzabili) dai barbari, Aristotele teorizza il caso degli «schiavi per natura»²⁰, immaginando che una tale condizione si dia nel caso di uomini incapaci di governarsi da soli, e quindi in ultima istanza avvantaggiati dal sottostare al dominio dispotico di un padrone. Da notare è che il criterio dell'incapacità politica, dovuta alla mancanza di virtù e di educazione, è usato per ipotizzare l'esclusione dalla cittadinanza anche per tutti i lavoratori manuali (*banau-soi*), i quali, benché liberi e benché contribuiscano in modo essenziale alla vita della città, non potrebbero essere ammessi come «parti» politicamente attive²¹, proprio perché il lavoro li priva del tempo necessario alla formazione. Più problematico è invece il caso dei meteci, stranieri residenti, in alcuni casi ricchi e spesso ben integrati nel tessuto sociale cittadino. Mantenerli in condizione di esclusione dalla vita

politica attiva e anche di minore tutela legale è semplicemente effetto delle leggi che tutelano l'accesso alla cittadinanza come condizione privilegiata: una convenzione che può essere discussa. Allargamento o restrizione dei criteri di accesso dipendono da valutazioni politiche, che variano in relazione alle circostanze storiche che la comunità si trova a vivere. I criteri si allargano in momenti di fondazione o rifondazione, quando la città ha bisogno aumentare la sua base di consenso e distribuisce come un bene la cittadinanza ai sottoprivilegiati (come accade, all'origine della democrazia ateniese, con la riforma di Clistene, sempre rimproverato per aver incluso meteci e schiavi liberati, annacquando il valore della cittadinanza); si restringono quando, attraverso la cittadinanza, la città è in grado di distribuire molte risorse a un gruppo relativamente ristretto (come accade al tempo della grande espan-

sione di Atene, quando Pericle stesso promuove la limitazione del riconoscimento ai soli figli di cittadini ateniesi per parte di padre e di madre). Le possibilità di inclusione tendono forse ad allargarsi in epoca ellenistica, quando essere cittadini non comporta particolari privilegi per gli individui ed è piuttosto la città ad aver bisogno di stabilizzare e rafforzare il numero dei suoi abitanti per avere più prestigio o voce in capitolo nella compagine dei regni. Aristotele riferisce dal suo osservatorio sulle *poleis* del tardo IV secolo, che «nell'uso corrente» prevale il criterio di definire «cittadino chi sia figlio di genitori entrambi cittadini e non di uno soltanto, ad esempio del solo padre o della sola madre; altri poi estendono oltre questo requisito fino ad avi di due o tre generazioni, o ancora più in alto»²². Poco più avanti, rilevando l'evidente assurdità di risalire più in alto di qualche generazione, aggiunge un'osservazione

che suona a ironica confutazione per chi coltiva il mito dell'autoctonia: «non è neppure possibile che il requisito 'figlio di cittadino o di cittadina' si applichi ai primi abitanti o ai fondatori di una città»²³.

Ciò non vuol dire che per Aristotele basti la residenza a fare la cittadinanza. Il fatto semplice di abitare (*oikein*) e di condividere un luogo è soltanto una premessa, in cui deve inserirsi l'aspetto progettuale implicito nel concetto di cittadinanza, che comprende anche la prospettiva di praticare insieme determinate forme di interazione civile. Aristotele, analista dei regimi e rispettoso in ogni caso della loro logica interna, pone un solo vincolo di valore alla progettazione costituzionale, ricordando che la vera posta in gioco della comunità politica è vivere bene:

La città non è una comunità di luogo e nemmeno una comunità finalizzata a impedire l'ingiustizia reciproca e a favorire la mutua cessione di prestazioni. È

bensi necessario che vi siano tutte queste condizioni se ha da esservi una città; ma se anche vi sono tutte quante, non vi è ancora una città, che è invece la comunità del vivere bene (*tou eu zen koinonia*) per le famiglie e per le stirpi (*tais oikiais kai tois genesi*) in vista di una vita compiuta e autosufficiente [...] questo tipo di cose è opera di amicizia: è infatti amicizia il proposito di vivere insieme [...] E questo coincide, come diciamo noi, con il vivere in modo felice e in modo bello (Aristotele, *Pol.* III 9, 1280b30-1281a2).

note

- 1 K.A. Raaflaub (2011), p. 16.
- 2 Cfr. L. Bertelli (1996).
- 3 Lo sostiene Erodoto (*Storie* 5.66.2, 5.69.2) e lo conferma Aristotele (*Costituzione degli Ateniesi* 20.1).
- 4 Sul tema, cfr. Cambiano (2016).
- 5 Sul tema resta importante l'analisi pionieristica di Diego Lanza e Mario Vegetti (1977).
- 6 Erodoto, *Storie* V 66.
- 8 *Storie* III 80, 6.
- 9 *Storie* III 83, 2.
- 10 *Tucidide* II 35-46.
- 11 *Repubblica* VIII 557d6
- 12 *Repubblica* IV 427e7. Il modello funzionale della città perfetta e le sue condizioni di possibilità, si delineano rispettivamente nel libro IV e nel libro V della *Repubblica*, a partire da questa indicazione chiave.
- 13 Per gli sviluppi di sentimenti civili comuni nella *kallipolis*, cfr. *Repubblica* V 462b4-464b3.
- 14 *Repubblica* III 414b7-415d6.
- 15 *Politica* III, 1.
- 16 *Politica* III 2, 1275b28-30.



- 17 Cfr. *Politica*, III 8: qui Aristotele traccia la linea di demarcazione tra democrazia e oligarchia, stabilendo che la prima è la costituzione in cui governano «i poveri», o meglio «i più» che sono generalmente poveri; la seconda è quella in cui governano «i ricchi», o meglio «i pochi», che sono generalmente ricchi. La differenza di status economico viene in più luoghi evocata come principale minaccia all'ordine costituito sia da Platone (*Repubblica* IV 422e-423a) che da Aristotele (*Politica*, II 7; IV 11).
- 18 *Politica* III 9.
- 19 *Politica* I 5.
- 20 *Politica* III, 5.
- 21 *Politica* III 2, 1275b22-25.
- 22 *Politica* III 2, 1275b32-34.

BIBLIOGRAFIA

Saggi:

- L. Bertelli (1996), *Progettare la polis*, in S. Settis (a cura di) *I Greci*, 2, *Una storia greca*, II, Definizione, Einaudi, Torino 1996, pp. 567-618.
- G. Camassa (2007), *La costruzione della democrazia*, L'Erma di Bretschneider 2007
- G. Cambiano (2016), *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2016
- L. Canfora (2004), *Democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004
- L. Canfora (2011), *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari 2011
- F. de Luise (2016) (a cura di), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia, Collana Studi e Ricerche, Trento 2016
- M. Finley (2005), *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 2005
- S. Gastaldi (2008), *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma-Bari 2008,
- M. Giangiulio (2015), *Democrazie greche: Atene, Sicilia, Magna Grecia*, Carocci, Roma 2015
- Hansen (2003), *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, LED Edizioni universitarie, Milano 2003 (ed. or. *The Athenian democracy in the Age of Demosthenes. Structures, Principles and Ideology*, Blackwell, Oxford 1991)
- C. Meier (1988), *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Il Mulino, Bologna 1988
- D. Musti (1995), *Demokratía. Origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 1995
- V. Pazè (2011), *In nome del popolo. Il problema democratico*, Laterza, Roma-Bari 2011
- K.A. Raaflaub - J. Ober - R. Wallace (eds.) (2011), *Le origini della democrazia greca*, Edizioni Ariete, Milano 2011 (ed. or. University of California 2008)
- K.A. Raaflaub K.A. (2011), *Introduzione a Raaflaub, Ober, Wallace* (2011)
- D. Lanza, M. Vegetti (1977), *L'ideologia della città*, Liguori, Napoli 1977
- Vegetti M., *Nomothetes. Il legislatore greco fra storia e teoria*, in «*Teoria Politica*», n.s., Annali V, 2015, pp. 23-35
- Testi:**
- Anonimo Ateniese (Pseudo-Senofonte), *La costituzione degli Ateniesi*
- Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, BUR, Milano 2002
- Erodoto, *Logos tripolitikos* (*Storie* III, 80-82)
- Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano 2006
- Tucidide, Discorso di Pericle per i caduti del primo anno di guerra (*La guerra del Peloponneso* II 35-46)

L'IMPERO ROMANO UNIVERSALISMO E CONFLITTO



Tra le forme antiche di governo l'impero romano ha spesso avuto cattiva reputazione, inversamente proporzionale alla buona reputazione di cui hanno invece goduto la democrazia ateniese e la repubblica romana. È una situazione che nasce già nell'antichità, con i famosi ritratti d'imperatori-mostro presentati dagli storici latini. In tempi più recenti si può citare l'esempio di Simone Weil che, all'alba della seconda guerra mondiale, vede nell'impero di Roma una prefigurazione della Germania totalitaria, opponendolo all'innocenza dei Germani. Per Simone Weil sarebbe propria dei roma-

ni l'imposizione efficiente e brutale del loro dominio, basata sulla convinzione di essere una razza superiore e nata per comandare. E fin troppo facile mostrare l'infondatezza di simili giudizi. Certamente i romani sono conquistatori aggressivi e brutali. Altrettanto certamente, il razzismo non è un aspetto tipico della loro ideologia. Roma, diversamente dalle *poleis* greche, non ha difficoltà a concedere la cittadinanza agli stranieri, a titolo sia individuale sia collettivo. La stessa concezione romana di «popolo» (*populus*) prescinde da qualsiasi connotazione etnica (secondo la celebre definizione

riportata da Cicerone, si dice «popolo» una riunione d'uomini associati per il riconoscimento di un diritto comune e di un comune scopo pratico). Comunque se ne valutino le ragioni e le conseguenze, la «constitutio antoniniana» del 212 (ossia il provvedimento con cui Caracalla concede la cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'impero) rivela un'eccezionale capacità di assimilazione da parte di Roma, del tutto ignota ad altre forme antiche di governo. Talvolta si mette in luce lo scarso spessore ideologi-

co e filosofico delle concezioni dell'impero, contrapponendo ancora una volta questa situazione alla riflessione politica classica. Ciò vale soprattutto per gli ultimi secoli dell'antichità. Anche in questo caso si tratta di un giudizio affrettato ed è interessante, a questo riguardo, considerare alcuni aspetti del dibattito politico nel IV secolo d.C. Secondo la famosa analisi di Santo Mazzarino la storia del IV secolo è dominata da due imperatori: da un lato il rivoluzionario Costantino (ca 280-337, imperatore dal 306 al 337,

il primo imperatore cristiano); dall'altro il tragico Giuliano «Apostata» (331-363, imperatore per soli venti mesi tra il 361 e il 363, a cui si deve il fallito tentativo di restaurazione del paganesimo). Su questi temi e sul conflitto tra pagani e cristiani che ha luogo in quei decenni si è scritto molto, ma spesso non si è presa sufficientemente sul serio l'elaborazione teorica e ideologica collegata alle concezioni dell'impero. Eppure proprio in questo caso siamo eccezionalmente ben documentati, grazie soprattutto agli



Guarda anche il video



scritti di Giuliano. Essi offrono un'interessantissima prospettiva per valutare sia il suo progetto politico e religioso, sia il più generale sostrato ideologico che vi confluisce. Provvisto di profonda cultura e ottima formazione filosofica, Giuliano dà espressione compiuta a temi centrali dell'ideologia imperiale. Sono di particolare rilievo le orazioni *Inno alla Madre degli Dei* e *Inno a Helios Re*, che egli compone durante il suo regno nel 362 a Costantinopoli. Vi si trova un'originale presentazione delle tipiche dottrine della filosofia neoplatonica (di cui Giuliano è eccellente conoscitore) iscritte in un preciso quadro politico. Lo scopo è fornire una

vera e propria fondazione cosmologica della romanità – basata sull'esegesi allegorica del mito – intesa come sintesi perfetta della sapienza dei greci e dei romani, universale e ispirata dagli dei. Grazie a questa fondazione la romanità si configura come universale ed eterna, capace di comprendere e integrare in sé la stessa sapienza dei barbari. Non a caso Giuliano pone in evidenza l'origine frigia del culto della Madre degli dèi (la dea Cibele), poi passato ad Atene e infine a Roma, costituendo un vero e proprio fondamento divino della sua potenza. Con piena coscienza della riflessione teologica e filosofica a lui vicina, Giuliano sostiene che l'*oikoume-*

ne romana è stata creata nella sua universalità dalla provvidenza divina e non è una semplice invenzione umana.

Di recente la storica Susanna Elm ha suggerito che l'idea della *romanitas* universale teologicamente fondata di Giuliano faccia da modello, fornendo una struttura ideologica capace di resistere per secoli, al modo in cui Gregorio di Nazianzo, il Padre della Chiesa contemporaneo di Giuliano e suo accanito avversario, elabora il suo universalismo cristiano. Gregorio traspone e adatta in un nuovo contesto la concezione universalistica dell'impero formulata da Giuliano. L'ideologia dell'ultimo imperatore pa-

gano farebbe sarebbe così un paradigma teorico per la stessa concezione cristiana della chiesa. Ne deriva un quadro di notevolissimo interesse. L'imperatore Giuliano, che la tradizione cristiana, sulla scia proprio di Gregorio di Nazianzo, chiama «l'Apostata», e il padre della chiesa Gregorio di Nazianzo, detto «il Teologo», si rivelano l'uno come lo specchio dell'altro. Emerge da un lato il comune sostrato culturale di questi due rappresentanti dell'élite culturale tardoantica e, dall'altro, le differenze delle loro concezioni dell'universalismo di Roma, in tensione competitiva tra di loro. Attraverso il conflitto le parti in gioco finiscono per rendersi simili l'una all'altra, facendo propria e adattando per scopi diversi una comune eredità ideologica e intellettuale. È dunque proprio l'impero, con i suoi abitanti, le sue istituzioni, l'amministrazione e il retroterra intellettuale, a rendere la cristianità universale; lo stesso Gregorio afferma che la cri-

stianità è stata fin dall'inizio romana.

Tutto questo non deve indurre a considerare l'impero del IV secolo un periodo di pacifico confronto tra pagani e cristiani. Evidentemente non lo è: il conflitto è fortissimo non solo tra pagani e cristiani, ma all'interno di ciascuno schieramento. Alcune ricostruzioni troppo ireniche del mondo tardoantico peccano certamente per unilateralità. È molto difficile ritrovare nei dibattiti del tempo una qualche prefigurazione della moderna idea di tolleranza: un'idea che d'altronde s'impone grazie a condizioni assenti nel mondo antico (le guerre di religione europee tra XV e XVI secolo, la nascita della moderna idea di stato). L'impero romano non è certamente «tollerante» nel senso moderno. Possiamo piuttosto definire il IV secolo un'epoca di universalismi competitivi: l'universalismo della romanità; l'universalismo della chiesa, l'universalismo dell'impero sasanide, il grande rivale

politico e militare di Roma. La vicenda di Giuliano e il suo stesso tragico destino mostrano un aspetto tipico dell'impero di Roma e della cultura che esso sa creare: ossia la capacità di assimilare proprio attraverso il conflitto. In fondo è da questa eccezionale capacità che si può riconoscere la vitalità dell'impero anche dalla sua caduta e dalla posterità che seppe lasciare. Valutata secondo questa prospettiva, la stessa fine dell'impero di Roma ne rappresenta uno dei più notevoli e duraturi successi.



L'ELLENISMO: UN NUOVO SGUARDO FILOSOFICO

32

Emidio Spinelli ●



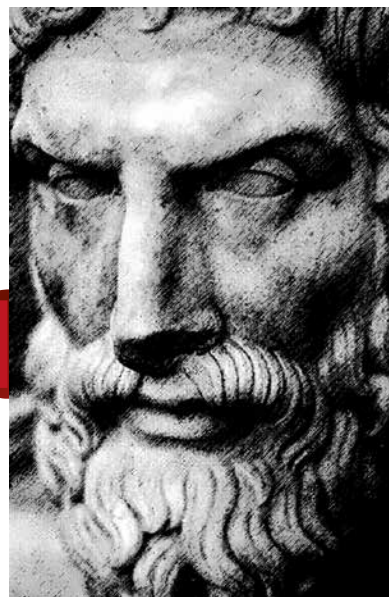
Guarda anche il video



Volendo declinare in un altro modo la richiesta di riflettere sul tema 'Gli antichi e noi: quale passato per il nostro futuro', spingendosi oltre i confini della grecità filosofica classica e abbandonando dunque le figure somme (o comunque come tali consacrate da una fortunata e costante *Wirkungsgeschichte*) di Platone e Aristotele, da dove iniziare?

Si pone subito, per chiunque tenti di percorrere questa strada, un problema di periodizzazione storica, legata alla possibilità di individuare, nei suoi caratteri originali e peculiari, l'ambito di azione della cosiddetta età ellenistica. Non potendo certo credere che tale età sia data così, quasi in e per natura, è bene accettare un dato di fatto: essa è frutto di un'invenzione storiografica. Il creatore della categoria di 'ellenismo' è senza dubbio Johann Gustav Droysen¹. Egli, nelle dense pagine della *Geschichte des Hellenismus*², animato, nel suo lavoro di sistemazione

storiografica, dalla volontà di rivalutare nei suoi vari aspetti l'età successiva ad Aristotele, a lungo derubricata come epoca di decadenza, si propone di analizzare gli apporti positivi offerti da un intero e nuovo e originale momento di produttiva creatività culturale. Lo sfondo su cui si muove il quadro tracciato da Droysen è quello di una profonda "mistione di popoli" (*Völkermischung*), vale a dire della commistione tra etnie occidentali e orientali, che oggi forse racchiuderemmo sotto il termine (promiscuo e spesso ambiguo) di 'multiculturalismo'. Si tratta di una fusione (*Verschmelzung*), resa armoniosa dal predominio degli elementi greci, che imprimono i valori dell'Occidente su un Oriente concepito quasi come terra di conquista. Grazie alla fusione con altri popoli, maturano diverse forme di vita e di espressione, che rappresentano, per Droysen, uno stadio nuovo e "altro" della storia dell'umanità. In breve,

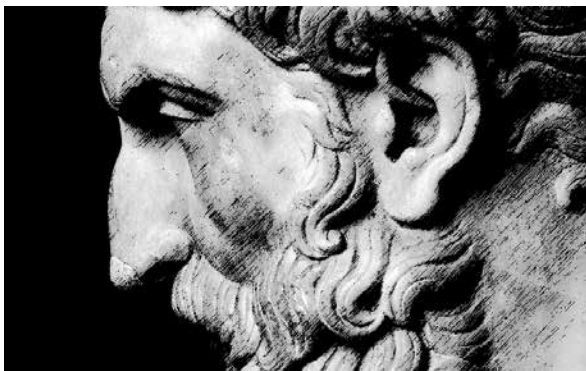


l'ellenismo non rappresenta né una cesura né una frattura, in quanto esprime una continuità sia verso il passato che verso il futuro. Posta in questi termini, la periodizzazione storica proposta da Droysen sembra quasi descrivere un fenomeno che noi, oggi, chiameremmo di 'globalizzazione o 'mondializzazione culturale', fondata sull'armonizzazione (più o meno positiva) di usi, costumi, tendenze inizial-

mente diverse, ma pronte a dialogare verso un esito nuovo e creativamente condiviso.

Tutte rose e fiori, dunque? Davvero nessuna discontinuità o nessuna profonda novità di approccio o di paradigma? Forse proprio in campo filosofico l'affresco di Droysen rischia di mostrare qualche crepa e dunque di dover essere sottoposto ad attenta riconsiderazione.

Possono aiutarci in tal senso alcune lucide pagine di Hans Jonas. Secondo questo fecondo pensatore del Novecento, infatti, durante l'età ellenistica la perdita dell'indipendenza politica della *polis* fa emergere una nuova, originale "visione del mondo", una vera e propria *Weltanschauung*. Per quanto le *póleis* greche non scompaiano del tutto, esse si "municipalizzano"; la loro legittimazione politica viene svuotata dall'interno. Dopo la morte di Alessandro Magno e dopo la creazione dei vari regni distinti dei Diadochi, esse non hanno più auto-



noma amministrazione. Se la *pólis* non scompare *de iure*, insomma, essa scompare *de facto*, dando luogo a una sorta di “choc nella coscienza comune”³. Non esiste più quella direzione “esterna” verso la quale l’individuo dell’età classica orientava i propri sforzi per il conseguimento della propria “eccellenza prestazionale” o *areté*, poiché, una volta caduta/ridimensionata drasticamente la *pólis*, vengono meno le condizioni di possibilità dell’*areté* stessa. Nella *Repubblica* di Platone, così come nella *Politica* di Aristotele, la realizzazione dell’uomo non è rivolta all’interno, perché questi non può realizzarsi

che nella sfera pubblica; in accordo con la morale eudemonistica greca, ciò non lo rende soltanto pienamente uomo, ma anche felice. In opposizione a questa visione del mondo prende corpo, nell’età ellenistica, una ‘interiorizzazione della morale’, che è senza dubbio storica, ma che mostra la sua massima forza soprattutto sul piano filosofico, in pensatori che dunque, lungi dal poter essere classificati come meri epigoni, di scarso interesse e valore, rispetto alla grande stagione platonica o aristotelica, acquistano un’ fisionomia teorica e una



valenza etica di primaria importanza. Sullo sfondo resta un mutamento epocale. Per dirlo ancora con le parole di Jonas, infatti, “l’individuo, sebbene le sue responsabilità verso la comunità fossero sempre sottolineate, venne considerato in primo luogo come una persona privata che doveva cercare la pienezza della sua vita o la felicità, in termini privati. Questi termini potevano includere la sua scelta di un incarico pubblico, ma ciò sarebbe stata solo una delle possibili scelte private e non era più considerata – o non *poteva* essere – la sola valida via per una vita piena e <virtuosa>”⁴. Allo sgretolamento delle istituzioni politiche della *pólis* classica fa tuttavia da contraltare non solo l’invenzione di una dimensione etimologicamente ‘idiota’ della sfera di azione eudaimonistica del singolo, ma anche, quale indispensabile puntello teorico, la necessità di un “sistema”, dettato dall’esigenza di un ordine tanto

esteriore quanto interiore. L’unico modo di ripiegarsi su se stessi senza perdersi è, infatti, quello di ricomprendersi all’interno di un ordine sistematico. Le due scuole più rappresentative di questa tendenza, quella stoica e quella epicurea, pur nelle profonde differenze che le contraddistinguono, sembrano condividere una simile esigenza di fondo. Al netto delle sfumature e delle prese di posizione più o meno inconciliabili e fatta salva una lontana, più o meno lineare filiazione rispetto a quello che è stato chiamato l’intellettualismo etico di Socrate (quanto meno del Socrate protagonista dei cosiddetti dialoghi giovanili di Platone, senza dimenticare il possibile influsso del ‘rigorismo morale’ del Socrate senofonteo, mediato dalla rilettura cinica), per gli epicurei come per gli stoici è necessario proporre una filosofia sistematicamente ordinata, che si ponga come scopo ultimo la tranquillità, costruendo confini sicuri entro i quali

l’individuo possa conoscersi e realizzarsi in una dimensione esclusivamente intra-mondana. Senza entrare nei dettagli tecnici delle soluzioni proposte tanto da Epicuro quanto dagli Stoici antichi (e senza nemmeno sfiorare l’apporto che pure potrebbero garantire le posizioni critiche e ‘de-costruttive’ degli scetticismi antichi, di matrice accademica o neo-pirroniana), si potrebbe racchiudere la novità profonda che esse rappresentano in uno *slogan*: la filosofia diventa arte della vita, a cui non bastano più vuote enunciazioni di principio. Essa deve piuttosto organizzarsi secondo quelli che Pierre Hadot chiama ‘esercizi spirituali’⁵, concretamente strutturati e classificabili secondo una quadruplice tipologia (letterari, dialogici, monologici e immaginativi), con i loro relativi scopi pedagogici o più latamente didascalici (ovvero i quattro obiettivi: terapeutici, morali, intellettuali e spirituali)⁶. Intesa in tale direzione,

l'attività filosofica si configura subito e soprattutto, in modo quasi 'salvifico', quale *terapia dell'anima*, secondo movenze, come già si notava in precedenza, già socratiche⁷ e perfino democritee⁸, riasuntivamente condensate in una icastica massima di Epicuro: "Vano è il discorso di quel filosofo che non cura le passioni dell'uomo. Come infatti non c'è alcun vantaggio dalla medicina che non cura le malattie dei corpi, così nemmeno dalla filosofia se non caccia la passione dall'anima" (Epicuro, fr. 221 Usener). Chi in età ellenistica si dedica alla filosofia (in Grecia prima e poi anche a Roma) non può essere in alcun modo considerato un semplice 'mestierante' e neppure un 'professore', nel senso accademico e paludato a noi più familiare. Il filosofo antico non timbra il cartellino né consuma il proprio tempo a produrre dottrine e teorie, da consegnare alla passiva fruizione individuale; insomma, questo nuovo

paradigma di filosofo potrebbe ben riconoscersi, se si trovasse a girare per luccicanti negozi della nostra contemporaneità, nella frase incisa sulla cassa di un vecchio modello di orologio della Swatch, che recitava con forza: "*I'm not a person from 9 to 5*". Lo scopo della filosofia diventa così molto più radicale, profondo, coinvolgente, dotato anzi di reale efficacia per raggiungere quella *eudaimonia* o felicità, che non bisogna lasciare nel vuoto cielo delle chiacchiere, ma far scendere nello scorrere positivo delle vite e nella giusta disposizione degli affari umani, volendo qui richiamare la metafora usata da Cicerone nelle *Tusculanae Disputationes* (IV, 10-11) per descrivere la svolta impressa da Socrate all'esercizio filosofico. In questo modo gli sforzi della filosofia trasformano tale disciplina in una vera e propria 'arte della vita', senza iato alcuno fra ciò che si pensa teoricamente e la quotidianità dell'esistenza (il difficile 'mestiere

di vivere' caro a Pavese), con un lavoro di riflessione e di 'costruzione del sé' (direbbe con convinzione perfino Foucault), che lancia un appello quotidiano agli uomini, affinché si prendano cura di se stessi. Proprio questa nuova idea di filosofia, insomma, mira a *formare*, non meramente a *informare*⁹, secondo un approccio paideutico altissimo, il cui messaggio echeggia forte ancora oggi per noi, da un passato che non può né deve essere indifferente al nostro futuro.



Note

- 1 Cfr. l'accurata ricostruzione di L. Canfora, *Ellenismo*, Laterza, Roma-Bari 1995, nonché gli utili saggi raccolti in *L'Ellenismo come categoria storica e come categoria ideale*, a cura di G. Zecchini, Vita e Pensiero, Milano 2013.
- 2 Il cui primo volume vide la luce nel 1836: J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, vol. I, Friedrich Perthes, Hamburg; ma non si dimentichi anche J.G. Droysen, *Geschichte Alexanders des Großen*, Friedrich Perthes, Hamburg 1833.
- 3 M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 219.
- 4 H. Jonas, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Aragno, Torino 2010, p. 52.
- 5 Cfr. almeno P. Hadot, *Esercizi spirituali a filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988, nonché dello stesso autore *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1996; non si dovrebbe mai dimenticare, però, da una parte quella sorta di *Ur-Text* che ha aperto la strada a tale originale rilettura della filosofia antica, soprattutto ellenistica e post-ellenistica, costituito dalle dense pagine di P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerziten in der Antike*, Kösel, München 1954, dall'altra l'eccellente lavoro di scavo condotto da Giuseppe Cambiano, già nel

lontano 1983, con il suo *La filosofia in Grecia e a Roma* (Laterza, Roma-Bari), poi utilmente rivisto e ampliato in *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, Il Mulino, Bologna 2013.

- 6 Pagine di grande lucidità in proposito si leggono in C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, a c. di E. Spinelli, Carocci, Roma 2004.
- 7 Il pensiero corre immediatamente a un noto passo platonico: "O miei concittadini di Atene, io vi sono obbligato e vi amo; ma obbedirò piuttosto al dio che a voi; e finché io abbia respiro, e finché io ne sia capace, non cesserò mai di filosofare e di esortarvi e ammonirvi, chiunque io incontri di voi e sempre, e parlandogli al mio solito modo, così: 'o tu che sei il migliore degli uomini, tu che sei Ateniese, cittadino della più grande città e più rinomata per sapienza e potenza, non ti vergogni tu a darti pensiero delle ricchezze per ammassarne quante più puoi, e della fama e degli onori; e invece della intelligenza e della verità e della tua anima, perché ella diventi quanto è possibile ottima, non ti dai affatto né pensiero né cura?'" (Platone, *Apologia di Socrate*, 29d-e).
- 8 "La medicina infatti, secondo Democrito, è l'arte che

cura le malattie del corpo, la filosofia quella che sottrae l'animo al dominio delle passioni" (Democrito, DK 68B31).

- 9 Si tratta di una formula, a effetto e molto efficace, di Goldschmidt relativa alla funzione dei dialoghi platonici, più volte richiamata da Hadot: cfr. almeno P. Hadot, *Jeux de langage et philosophie*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 64 (1960), p. 341 o ancora P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec J. Carlier et A.I. Davidson*, Éditions Albin Michel, Paris 2001, pp. 95 e 148.

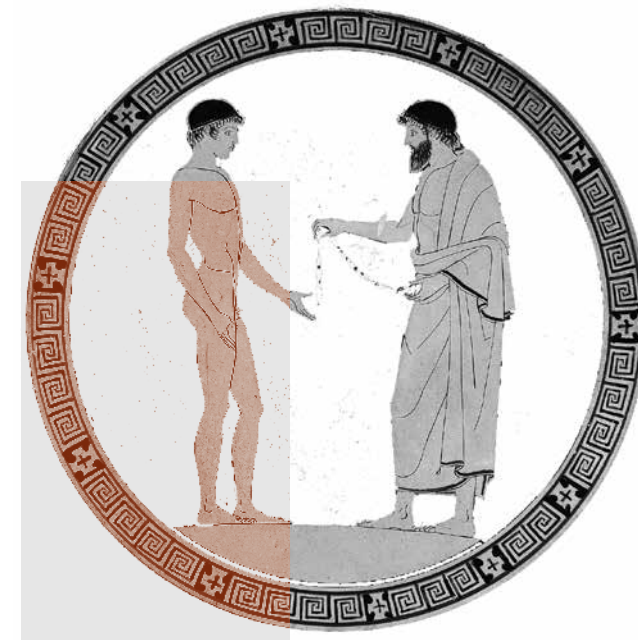
LE PASSIONI DEI GRECI

Oggi non è più possibile guardare al mondo greco con lo sguardo del classicismo, che per tanto tempo ha proposto un'immagine della Grecità improntata alla stessa armonia atemporale delle sue statue. La città greca, infatti, è costantemente una città divisa, o almeno percorsa da conflitti, nonostante si rappresenti come una comunità di uguali: i cittadini. Tra le componenti che caratterizzano e addirittura determinano i comportamenti del cittadino greco vi sono, da sempre, le passioni. Descritte dalla poesia, portate sul palcoscenico dalla tragedia, suscitate dal discorso retorico per ottenere il consenso nelle sedi istituzionali, le passioni si situano stabilmente al centro delle dinamiche politico-sociali della *polis*. Vorrei qui esaminare le passioni sotto un duplice punto di vista: da una parte mostrare la rilevanza del loro ruolo nella vita politica, dall'altra analizzare le riflessioni che su questi elementi psichici sono state

formulate dai filosofi. Vediamo anzitutto il ruolo delle passioni nell'ambito politico. Un caso emblematico è rappresentato, sotto questo profilo, dal cosiddetto "dibattito di Mitilene" narrato da Tucidide nel III libro della sua *Storia della guerra del Peloponneso*. Nel 430 a. C. Mitilene, sull'isola di Lesbo, facente parte della lega delio-attica, si è ribellata al protettorato, che di fatto è un vero e proprio dominio, di Atene. L'Assemblea ateniese viene riunita per prendere i necessari provvedimenti. Il dibattito si svolge in due giorni. Il primo giorno i cittadini decidono di punire i Mitilenesi nel modo più duro, ma anche più consueto, adottato più volte durante la guerra del Peloponneso: uccidere gli uomini e fare schiavi le donne e i bambini. Questa risoluzione è dettata dall'ira, l'*orge*, che rappresenta, come vedremo anche in seguito, la passione greca per eccellenza, sia a livello collettivo, sia a livello individuale.



Tale decisione è favorita da Cleone, che ha assunto la leadership in Atene dopo la recente morte di Pericle durante quella che viene chiamata la "peste di Atene". Cleone è descritto da Tucidide come «il più violento dei cittadini», ma anche come colui che meglio riesce a persuadere il popolo (III, 36). Quando gli ateniesi mutano parere, consapevoli dell'eccessiva crudeltà della loro decisione, Cleone si dichiara contrario, in nome del mantenimento di quella supremazia che già Pericle aveva paragonato a una tirannide, e che sarebbe destinata a crollare progressivamente di fronte anche a un solo provvedimento di clemenza nei confronti dei traditori. Così, Cleone afferma che «la pietà, il piacere dei discorsi, la clemenza» non devono trovare spazio nelle decisioni. A lui si contrappone un certo Diodoto, sulla cui identità non siamo informati, che induce gli ateniesi a frenare l'ira, ma non in nome della pietà e della clemenza, che



anche a suo giudizio sono dannose per il mantenimento del potere, bensì dell'utilità che conseguirà alla decisione di punire solo i capi della ribellione di Mitilene. Nelle decisioni politiche intervengono dunque in modo determinante le componenti emotive, che compete agli uomini politici più in vista suscitare o placare nei cittadini. Anche nei processi le passioni svolgono un ruolo centrale. A questo riguardo occorre sottolineare, preliminarmente, che in Atene le giurie sono composte



Guarda anche il video



da cittadini, poiché non esistono giudici di professione. Nella commedia *Le vespe*, Aristofane descrive, naturalmente con una forte carica parodistica, tutti gli espedienti utilizzati sia da chi accusa sia da chi si difende (anche in questo caso sono i cittadini stessi a parlare): si tratta di mettere in atto quella che noi definiamo la “mozione

degli affetti”, cioè quelle strategie con cui conciliarsi la pietà dei concittadini, se si vuole essere assolti, e suscitare l'ira contro l'avversario che si vuole vedere condannato. Le orazioni pronunciate in tribunale che ci sono pervenute esordiscono in effetti con formule che fanno appello alle emozioni, ad esempio: «Vi prego, o giudici, vi sup-



plico e vi scongiuro». Alle parole si accompagnano i gesti, come il prosternarsi davanti ai cittadini-giudici abbracciandone le ginocchia, piangere, portare con sé la moglie e i figli in la-crime.

Se questo è un piccolo spaccato del ruolo svolto dalle passioni nella vita politica ateniese, vediamo ora quali sono, su questo tema, le riflessioni dei filosofi. Il loro scopo è quello di individuare le “ricette”, per così dire, con cui affrontare le dinamiche desiderative ed emotive, che stanno alla base dei comportamenti dei cittadini. Il compito che la filosofia si assume è duplice: da una parte indagare l'origine e la natura delle componenti emozionali, e dall'altra riflettere circa la necessità o della loro estirpazione o piuttosto del loro controllo. In tutti i casi, il pensiero filosofico si propone di depotenziare la carica distruttiva che le passioni recano in sé.

Mi limiterò qui a fare anzitutto riferimento alle stra-

tegie proposte dai due principali esponenti della filosofia greca del IV secolo, che è erede della grande tradizione culturale del V secolo, e cioè Platone e Aristotele.

Per quanto riguarda Platone, le passioni costituiscono sempre un nemico da combattere.

A questo riguardo, analizziamo alcuni “quadri” per così dire esemplari.

Già nel *Gorgia*, che è annoverato tra i dialoghi giovanili di Platone, Socrate si contrappone a Callicle, rappresentante del vitalismo edonistico, secondo il quale la felicità consiste nella massimizzazione dei piaceri e dei desideri, che scatenano la dinamica delle passioni. Il modello di vita che Socrate propone, fondato sull'autocontrollo, la *sophrosyne*, conferisce alla vita quel senso della misura e dell'ordine che, ponendo un limite all'esorbitanza dei desideri, continuamente risorgenti, assicura la vera felicità. La condizione di chi rifiuta di imporsi questo limite è

equiparata da Socrate a quella di chi pretende di riempire dei vasi forati: si tratta di un'impresa vana, che provoca solo insoddisfazione e frustrazione.

Successivamente, nella *Repubblica*, Platone individua, all'interno dell'anima, la presenza di tre parti distinte: una razionale, una animosa, una desiderativa. Quest'ultima, l'*epithymetikon*, è la sede delle passioni e dei desideri, la cui forza viene mostrata attraverso la potente immagine del «mostro dalle molte teste». Come l'Idra, il mostro mitologico, fa ricrescere immediatamente le teste che le vengono tagliate, così l'anima desiderativa produce in continuazione passioni e desideri, che si presentano in forme sempre nuove.

Il comportamento corretto consiste, per Platone, nell'instaurare la corretta gerarchia tra le parti dell'anima, affidando alla razionalità la funzione di controllo, una razionalità che è pienamente sviluppata in colui che sa, cioè

nel filosofo. La presa d'atto dei mali della città attuale, dovuti alla cattiva amministrazione politica e alla mancanza di un progetto di autentica educazione morale, induce Platone a formulare un progetto del tutto alternativo di comunità, sostituendo alle passioni e ai desideri individuali, messi in moto dalla *pleonexia*, cioè dall'aspirazione ad avere sempre più degli altri, un'omogeneità di valori e di intenti.

Del tutto alieno da ogni prospettiva progettuale è invece Aristotele, sebbene anche nella sua etica il controllo delle passioni occupi una posizione non meno importante. L'etica aristotelica colloca al suo centro la teoria della virtù, che viene fatta consistere nella modalità corretta di affrontare le passioni, situate anch'esse, come per Platone, in una componente dell'anima che viene denominata *epithymetikon*, termine per eccellenza platonico, ma insieme anche *orektikon*, componente desiderativo-tendenziale.

A differenza di Platone, che descrive i rapporti tra le parti dell'anima in termini di dominio ricorrendo costantemente a metafore di tipo militare, Aristotele ritiene che le abitudini corrette, instaurate da una buona educazione, consentano di sottoporre le passioni a una regolamentazione che le renda, da irrazionali, razionalizzabili.

Nei trattati etici, dunque, le passioni sono, per così dire, la "materia" della virtù, e cioè quelle spinte appetitive rispetto alle quali, grazie all'intervento della razionalità pratica, si sceglie il giusto mezzo: le passioni non sono né azzerate né lasciate al loro libero scorrimento, bensì adeguate a una regola corretta, che consiste nel far sì che non si manifestino né troppo né troppo poco.

La descrizione più ampia e accurata delle passioni, per la quale Aristotele attinge a tutto un insieme di annotazioni non solo psicologiche, ma anche etiche, sociali e politiche proprie del suo tempo, si



trova nella *Retorica*.

In questo trattato Aristotele, riconoscendo che la persuasività di un discorso dipende dal giudizio degli ascoltatori, a sua volta condizionato dalle loro reazioni emotive, analizza dettagliatamente le passioni dell'uditorio, composto dai cittadini della *polis* greca. Nei capitoli 2-11 del libro II della *Retorica* si assiste così alla trattazione, in sequenza, di quattordici passioni, ciascuna analizzata

secondo un triplice di vista: alla definizione iniziale fa seguito l'individuazione delle condizioni che in un dato soggetto ne favoriscono l'insorgenza, l'indicazione delle persone, o categorie di persone, in grado di suscitare quella data passione e i motivi che ne provocano il verificarsi.

Quest'analisi possiede una rilevanza che va molto al di là del contesto retorico in cui si situa: si ha la

netta impressione di essere di fronte a una riflessione in sé compiuta sulle dinamiche intersoggettive presenti nella città greca, a una sorta di saggio di psicologia sociale. L'elemento saliente della trattazione è rappresentato dal carattere marcatamente antagonista dei rapporti tra cittadini. Ciascun cittadino, pur integrato nella *polis*, si ritiene dotato di prerogative autonome, che gli derivano dallo *status*,



dalla ricchezza, dal potere, dalla reputazione, e pertanto tende fortemente a salvaguardare la sua posizione: ogni tentativo di sconvolgere i rapporti gerarchici che, su quelle basi, si instaurano rispetto agli altri cittadini comporta una frattura, che apre la via alle dinamiche passionali. Il caso emblematico è rappresentato, a questo riguardo, dalla passione dell'ira, che apre la serie di capitoli dedicati alle pas-

sioni, e non a caso: essa rappresenta la reazione emotiva assolutamente centrale dell'uomo greco. Proprio la definizione di questa passione - «L'ira sia definita come un desiderio, accompagnato da dolore, di una vendetta manifesta per una mancanza di rispetto manifesta commessa nei confronti di noi stessi o di qualcosa di nostro, quando questa mancanza di rispetto non sia meritata» (1378 a 30-32) - ne spiega il riscontro psichico e il processo eziologico, sottolineando al tempo stesso la conflittualità dei rapporti tra i cittadini. Il dolore che avverte chi è irato si correla all'offesa immeritata che ha subito, significativamente, nello spazio pubblico, cioè sotto lo sguardo dei concittadini. Questo rilievo mostra come la città greca possa essere a tutti gli effetti definita la sede di una comunità *face-to-face*: tutti i comportamenti fatti e subiti sono collocati sotto il controllo reciproco e sono soggetti a un preciso criterio di valutazione,



di lode o di biasimo. Solo la vendetta può consentire al cittadino di recuperare l'onore che ha perduto a causa dell'offesa subita. Accanto a questo primo e fondamentale esempio, rappresentato dall'ira, se ne possono citare molti altri, tutti finalizzati ad attestare che la posta in gioco, nei rapporti tra cittadini, è il reciproco riconoscimento. Aristotele esamina altre passioni che hanno come loro riscontro psichico il dolore. Tra queste occupa una posizione preminente la vergogna, correlata a un altro evento traumatico per la vita del cittadino: la perdita della considerazione sociale. Essa consegue a comportamenti che meritano il biasimo da parte della comunità. Anche a questo riguardo la casistica presentata da Aristotele è significativa: il primo esempio di azione vergognosa è quello del gettare lo scudo in battaglia e fuggire. Si tratta di un evento, segno di viltà, consacrato da una lunga tradizione letteraria, ma

che mostra ancora la sua piena attualità. Il cittadino continua a svolgere il suo ruolo di soldato ed è ancora il campo di battaglia il luogo per eccellenza in cui si manifesta il coraggio, la virtù tramite la quale si tiene sotto controllo la paura della morte, prima tra tutte quella nel combattimento. Vi sono tuttavia situazioni più generali in cui Aristotele colloca la genesi della vergogna: si tratta di quelle situazioni in cui viene messa in risalto la condizione di inferiorità del cittadino rispetto ai suoi simili, sia a livello etico - quando cioè si compiono azioni ritenute turpi - oppure quando non si gode delle stesse opportunità sociali e culturali cui accedono gli altri, ad esempio quando non si può conseguire un adeguato livello educativo. Sempre nell'ambito dei rapporti politico-sociali, Aristotele concede ampio spazio anche a quelle che possono essere definite vere e proprie passioni di rivalità, come l'indignazione e l'invidia. L'indigna-

zione consiste nel provare dolore di fronte ai successi immeritati. Anche in questo caso, è centrale il confronto tra i soggetti e la consapevolezza, posseduta da ciascuno, che chi vale di più merita di più. L'indignazione è pertanto collegata – come sottolinea Aristotele – al possesso di un carattere nobile, proprio di chi si ritiene in grado di svolgere un ruolo rilevante nella società. In forza di questa convinzione, le fortune non meritate - e cioè l'occupare posizioni di potere e il godere di un alto livello di ricchezza da parte di soggetti ritenuti privi dei requisiti necessari – suscitano l'indignazione: ci si sente privati dei beni che, secondo il merito, spetterebbero a noi. Diverso è il caso dell'invidia. Chi la prova, non vede rovesciati i rapporti corretti, cioè quelli che devono intercorrere tra chi vale di più e chi vale di meno, ma si vede privo di quei beni, sempre da intendersi nel senso dei riconoscimenti pubblici, che altri posseggono. L'in-

vidia è dunque connessa all'ambizione, frustrata, per il conseguimento delle posizioni di potere.

In questa dinamica di rapporti contrastati entra anche l'emulazione, che si differenzia dall'invidia in quanto l'essere privati dei riconoscimenti ai quali si aspira è sì avvertito come doloroso, ma al tempo stesso è l'incentivo che spinge a conquistarli.

Il quadro fin qui tracciato offre una dimostrazione sufficientemente chiara di come, nella prospettiva della *Retorica*, si configurino i rapporti tra i cittadini: la *polis*, pur autorappresentandosi come una comunità di uguali, appare percorsa da dinamiche conflittuali, legate al reciproco riconoscimento, all'interno delle quali si scatenano le passioni. Si spiega così perché il referente psichico di pressoché tutte le passioni analizzate da Aristotele sia il dolore. Sembrano fare eccezione solo l'amicizia, intesa come rapporto collaborativo e disponibilità alla messa in comune di

beni e di servizi, e la benevolenza, che comporta l'erogazione di favori e benefici, ricambiata con la gratitudine di chi li riceve. Dunque, alla luce di quanto si è detto, l'immagine classicistica della città antica in cui i cittadini posseggono la stessa armoniosa perfezione e l'imperturbabile equilibrio delle statue che ci sono pervenute deve

essere drasticamente modificata: l'uomo greco è per eccellenza passionale. La centralità che, nei trattati dei filosofi, è assegnata alla necessità di contenere le passioni è proprio il segno della loro diffusione e anche della loro virulenza, come emerge del resto da tutte le testimonianze che sono giunte fino a noi.



RELIGIONE E RAGIONE, FRA I PRESOCRATICI E SOCRATE

48

Maria Michela Sassi ●



Guarda anche il video



Fra gli autori del Novecento che più acutamente hanno riflettuto, con diverse sensibilità e approcci, sul binomio ragione-rivelazione (penso anche per esempio alle declinazioni diverse che questo tema ha trovato in Hermann Cohen, George Steiner, Arnaldo Momigliano), vorrei qui prendere le mosse da Leo Strauss, e in particolare dal suo libro pubblicato da Einaudi con il titolo *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente* (Torino 1988). Gerusalemme e Atene sono i due poli di uno spazio intellettuale, prima che geografico, cui Strauss ha ricondotto appunto i termini di due opposte concezioni della filosofia: da un lato l'indagine stimolata dalla meraviglia di fronte al dato naturale e dal desiderio di mettere in discussione il sapere tradizionale, dall'altro la sapienza che scaturisce dalla sottomissione alla parola di Dio (*Principium sapientiae timor Domini*, come recita un famoso salmo); in terra

ebraica, potremmo anche dire, il sapere che germina dal dialogo con la trascendenza, in terra greca quello che scaturisce dal dialogo fra gli uomini nello spazio orizzontale della *polis*. I termini dell'opposizione delineata da Strauss non potrebbero essere più illuminanti. Anche in una prospettiva di ricostruzione storica possiamo consentire che il pensiero greco sia caratterizzato in maniera peculiare, fin dall'età arcaica, da un'attitudine critica nei confronti di quel patrimonio mitologico (ovvero di racconti tradizionali: tale il significato del termine *mythos*) che si è costituito nei poemi di Omero (seconda metà dell'VIII secolo a.C.) e Esiodo (a cavallo fra VIII e VII sec. a.C.) come base duratura della religione greca, grazie alla sistemazione, con disegno netto e sicuro, di caratteri e prerogative degli dèi olimpici. È significativo (ed è proprio Strauss a notarlo, a pp. 25-26 del libro che ho citato) che lo stesso Esiodo,

che nella *Teogonia* racconta la nascita del cosmo e la creazione degli uomini, ponga il problema della "vita giusta" nell'altro suo poema, *Le opere e i giorni*: e non lo ponga in rapporto con gli dèi, ma con il lavoro dell'uomo, che richiede per essere svolto rettamente un sapere (agricolo) intorno ai "giorni" giusti (l'andamento delle stagioni). E il *ponos* (che significa

"lavoro" ma anche "fatica", inerente alla condizione umana come tale) è visto sì come esito di un decadimento dell'umanità rispetto alla mitica età dell'oro (quella di Crono), in cui la terra dispensava spontaneamente e in abbondanza i suoi frutti. Ma le radici

dei mali presenti (nell'età di Zeus) non sono ricondotte ad alcun "peccato originale", ad alcuna contravvenzione al timor di Dio, e il riscatto della condizione umana si gioca tutto in una



riflessione sulle relazioni fra gli uomini. Zeus è infatti un discontinuo garante di giustizia, che non sempre (non è chiaro se per indifferenza o per insufficienza di poteri) riconosce il giusto e l'ingiusto, trattandoli di conseguenza: ma non promette salvezza, né in questo mondo né in un altro. Guardiamo adesso al sapere sulla natura che pren-

de forma fin dagli inizi del VI secolo a. C., a Mileto, con Talete e i suoi "successori" Anassimandro e Anassimene, per osservare che è un segno di distacco sicuro e consapevole dalle cosmologie mitiche la scelta di identificare i principi costitutivi di "tutte le cose" in determinati elementi materiali (l'acqua per Talete, quel materiale "indefinito"



che è l'*apeiron* di Anassimandro, l'aria di Anassimene). Possiamo ben dire che nelle cosmologie ioniache la natura viene spiegata *iuxta propria principia*, espungendo ogni intervento divino sia nella fase della sua formazione originaria, sia nel quadro presente del divenire cosmico (presuppongo qui e oltre alcune tesi che ho sostenuto in un libro su *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009). E sembra legittimo descrivere questa fase del pensiero come un passaggio dal *mythos* al *logos*, anche se non si deve assumere questa formula troppo rigidamente, perché si tratta di passaggio tutt'altro che lineare. Da un lato, infatti, gli autori delle cosmologie di età presocratica sembrano preoccupati di disegnare una sorta di "religione naturale", nel momento in cui attribuiscono connotati divini ai principi supremi della natura (così Anassimandro rispetto all'*apeiron*, ma anche successivamente Eraclito rispetto al fuoco

cosmico, Empedocle con Amicizia e Contesa che governano il comporsi e scomporsi dei quattro elementi, anch'essi divini). Dall'altro, alcuni di questi pensatori ricorrono ancora a garanzie di verità superiori e divine, per conferire autorità ai propri (e pur personalissimi) ragionamenti su essere e divenire: si pensi soprattutto a Parmenide (prima metà del V secolo), che nel proemio del suo poema descrive un viaggio ai confini del mondo terreno, dove è stato accolto da una dea che gli ha "rivelato" la Verità sull'essere che si appresta a trasmettere al suo uditorio; ma anche a Empedocle che, intorno alla metà dello stesso secolo, invoca una Musa a ispirargli un discorso che vuol essere sul divenire degli elementi ma insieme sulla salvezza che l'anima può trovare nel suo passaggio fra diverse zone del cosmo e diversi composti animati. Non è detto d'altronde che quei pensatori intenti a proporre ragionamenti



svincolati dai quadri cosmologici della tradizione mitica giungessero a rifiutare l'adesione alle pratiche del culto religioso (non è detto neanche per quel critico acerrimo dell'antropomorfismo degli dèi olimpici, che è Senofane di Colofone). È infatti il caso di precisare che la religione greca si è imperniata fin dall'età arcaica sull'adesione alle pratiche culturali, in quanto solidali con l'autoriconoscimento della comunità nell'onore reso alle divinità protettrici della *polis*, piuttosto che sull'osservazione di principi dogmatici. La religione greca non è, in altre parole, una religione del Libro e non conosce quel concetto di "eresia" che è il contraltare di una richiesta di ortodossia che le è parimenti ignota: potremmo dire, anzi, che proprio questo suo carattere non dogmatico è un fattore che ha favorito lo sviluppo del *logos* filosofico, nella sua dimensione di ragione critica.

Può sembrare che questo quadro di tolleranza



religiosa sia contraddetto dalla vicenda del processo e della condanna a morte di Socrate, perseguito nel 399 a.C. in base alla duplice accusa di empietà e corruzione dei giovani. Ma è contraddizione più apparente che reale. Consideriamo anzitutto che Socrate è stato accusato più precisamente di «non riconoscere (*nomizein*) gli dèi che la città riconosce»: dunque non gli è stata imputata tanto una negazione dell'esistenza degli dèi, quanto un distacco da quelle cerimonie collettive e riti sacrificali in cui si realizzava, come si è detto, la vocazione civica della religione olimpica. Ma poco importa stabilire se Socrate si fosse dimostrato effettivamente più o meno devoto agli dèi della città. L'accusa che gli è stata intentata, infatti, doveva nascondere un movente propriamente politico (anche su questo ho cercato di fare il punto in un mio libro: *Indagine su Socrate: persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino

2015). In un'Atene provata, alle soglie del IV secolo, dalla disastrosa decennale guerra del Peloponneso, governata -sotto il controllo della vincitrice Sparta- da un regime democratico debole e insicuro, quella che non era più tollerata era la critica che Socrate aveva usato rivolgere, per decenni nel secolo precedente, ai politici ateniesi e a tutti gli abitanti della città: rimproverando loro (tale lo scopo del suo interrogare incessante sulla definizione di determinati concetti morali) l'inconsistenza delle opinioni che costoro presumevano di avere sui valori della virtù e in particolare di quella virtù suprema, la giustizia, che riassume tutte le altre perché atta ad assicurare l'accordo fra gli uomini. Per sottolineare, in conclusione, la distanza fra una filosofia concepita come dialogo con la trascendenza e una concezione come quella socratica che si impegna in un dialogo "orizzontale" nello spazio della *polis* (in un orizzonte, cioè,

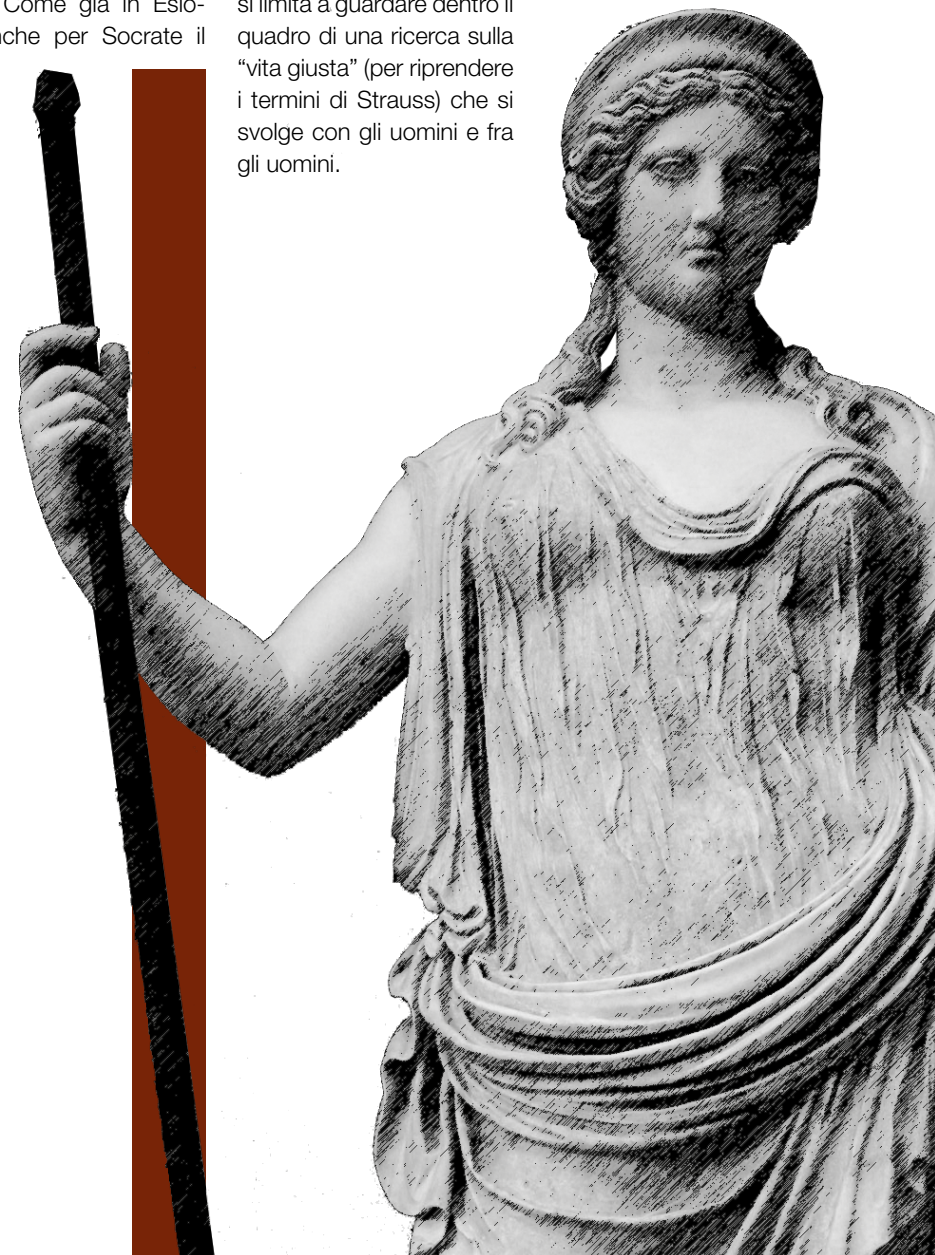
che non trascende i limiti della città terrena), può essere utile osservare come Socrate rievoca, in base al racconto dall'*Apologia* platonica, gli inizi della sua attività filosofica, che presenta al tempo stesso come un "servizio reso al dio". Il dio è Apollo, che tramite l'oracolo delfico avrebbe risposto una volta, alla richiesta dell'entusiasta discepolo Cherefonte su quale fosse il più sapiente degli uomini, che tale era proprio Socrate. Allorché il giovane gli riportò il responso divino Socrate restò perplesso, perché per suo conto riteneva di non essere sapiente affatto, sì che per *verificare* (*elenchein*) la verità si diede a interrogare quelli fra i suoi concittadini che godevano la fama di sapienti, relativamente alle competenze professionali che venivano loro comunemente riconosciute nella città. Scoprì così che costoro (e si badi bene: a partire dai politici) non erano sapienti affatto sulle cose «più importanti»: espressione che rinvia

ovviamente al senso del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, necessario a orientare un comportamento virtuoso. Concluse perciò che il dio doveva averlo eletto come più sapiente perché, a differenza di tutti coloro con cui si era confrontato, aveva almeno coscienza della propria ignoranza su queste cose: e considerando il riconoscimento delle proprie carenze conoscitive come la tappa preliminare necessaria di un processo di rigenerazione morale dei suoi concittadini, ritenne di dover interpretare il responso di Apollo come un invito a continuare la sua opera esaminatrice: la quale iniziava regolarmente da un momento di confutazione (*elenchos*) atto a svelare l'inconsistenza delle convinzioni dei suoi interlocutori (perché assunte passivamente da una tradizione morale ormai sterile), i quali venivano poi invitati a una ricerca di risposte coerenti (sempre in dialogo con Socrate) e a un comportamento morale

conseguente. Ci sarebbe ovviamente molto da dire e precisare sui caratteri, i fini e anche i limiti (colti come tali già dal suo più grande discepolo, Platone) della dialettica socratica. Ma qui mi premeva soprattutto osservare come il riferimento al verdetto di Apollo entri, nel racconto dell'*Apologia*, in una versione che vorrei definire "secolarizzata". Non solo Socrate si permette di sottoporre tale verdetto a un esame critico non meno accurato di quello che rivolgerà in seguito alle opinioni manifestate dagli interlocutori delle sue discussioni: ma infine lo interpreta come un comando a svolgere una missione di rigenerazione morale dei suoi concittadini, esortati a una "cura dell'anima" il cui premio è dato dalla salute dell'anima stessa, e dai suoi effetti nella vita della comunità ateniese (sono frutto della riflessione e creatività di Platone quei vividi miti di ricompense e punizioni che aspettano nell'aldilà i giusti e gli ingiu-

sti, che il personaggio di Socrate racconta nei dialoghi). Come già in Esiodo, anche per Socrate il

dio resta per così dire sulla cornice: una cornice da cui si limita a guardare dentro il quadro di una ricerca sulla "vita giusta" (per riprendere i termini di Strauss) che si svolge con gli uomini e fra gli uomini.

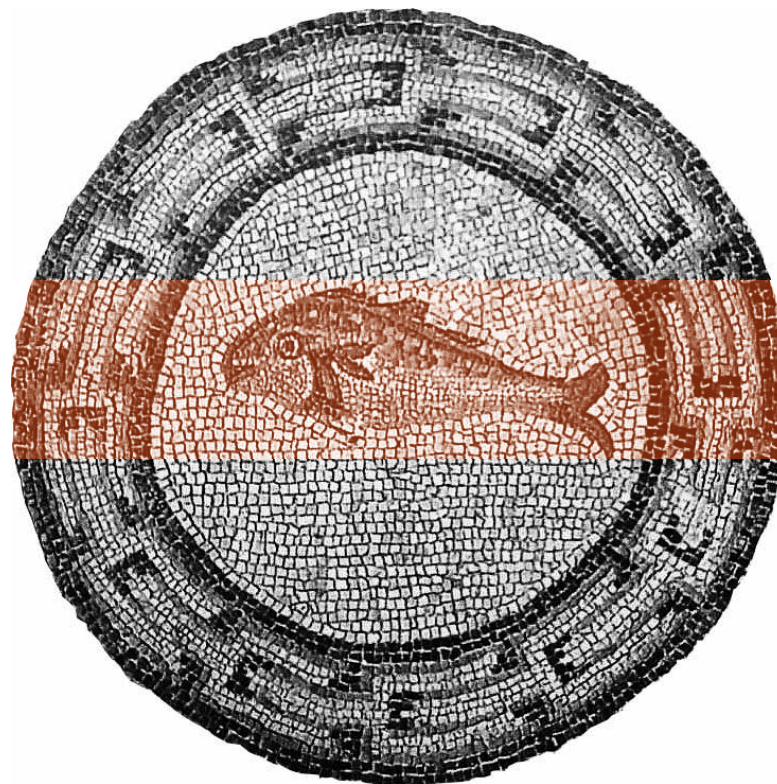


UNA FEDE IRRAZIONALE E UN ASSENSO PRIVO DI ESAME

Il cristianesimo
antico e il
problema della
ragionevolezza
della fede

56

Marco Zambon ●



Il problema

Quando, verso la metà del II secolo, la predicazione dei cristiani cominciò ad avere qualche successo anche presso intellettuali dotati di una formazione filosofica, fu per loro abbastanza naturale interpretare e presentare ad altri la propria conversione al messaggio evangelico come l'adesione alla vera filosofia.

I cristiani, infatti, potevano più facilmente presentarsi ed essere percepiti come maestri di una dottrina filosofica, che come gli annunciatori di una nuova religione (anzi, li si accusava a volte di ateismo): il loro Dio unico non aveva immagini, altari, templi, sacerdoti e i suoi adepti erano molto interessati al problema della verità e di come gli uomini dovessero vivere per conseguire una

eterna beatitudine. Tutti questi aspetti caratterizzavano più la vita filosofica che le pratiche delle diverse tradizioni religiose diffuse nell'Impero romano. I cristiani presentavano se stessi, dunque, come maestri di una filosofia, che pretendevano più antica di quella dei sapienti greci — i quali avrebbero copiato le dottrine dei profeti biblici (Giustino, *Apologia* I 44, 9; 60, 10-11) —, e come gli

unici detentori della verità (Aristide, *Apologia* XV 3), al punto da dichiarare che Platone e gli altri filosofi l'avevano conosciuta solo in parte, poiché essa era stata rivelata interamente dal Cristo (Giustino, *Apologia* II 10, 1-3; 13, 2).

I loro avversari, però, muovevano a questa pretesa un'obiezione fondamentale: i cristiani, oltre a insegnare una dottrina recente — quindi di per sé già poco credibile — e dai contenuti inverosimili (un Dio fatto uomo, la non eternità del cosmo, la risurrezione del corpo umano...), chiedevano ai propri adepti di accettarla per vera con «una fede irrazionale e un assenso privo di esame» (Eusebio, *Preparazione evangelica* I 1, 11; 2, 4; 3, 1). Come poteva avere dignità filosofica una dottrina che non si dimostrava con argomenti razionali, ma si doveva credere con una fede cieca e acritica? Come poteva migliorare gli uomini e avvicinarli alla conoscenza della verità

e alla beatitudine, se per accoglierla essi dovevano rinunciare alla facoltà razionale, la più nobile e divina tra le facoltà umane, e ritornare bambini o addirittura farsi stolti e folli (cf. Mc 9, 14; Lc 10, 21; 1 Cor 3, 18-19)?

L'obiezione è seria, lo mostra l'impegno con il quale i difensori antichi del cristianesimo si sono sforzati di confutarla. Mi sembra che si possano individuare due orientamenti fondamentali nella riflessione dei pensatori cristiani antichi circa la natura della fede e il suo rapporto con una conoscenza di tipo razionale.

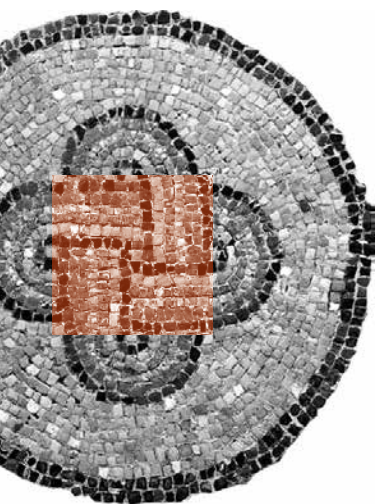
La fede come conoscenza elementare

Un primo orientamento consisteva nel mostrare agli avversari che la fede cristiana è una "fede razionale" e che questo non è un ossimoro. Molti scrittori cristiani osservano, infatti, che la gran parte delle persone opera nella maggior parte delle situazioni (matrimonio, procreazione,



Guarda anche il video





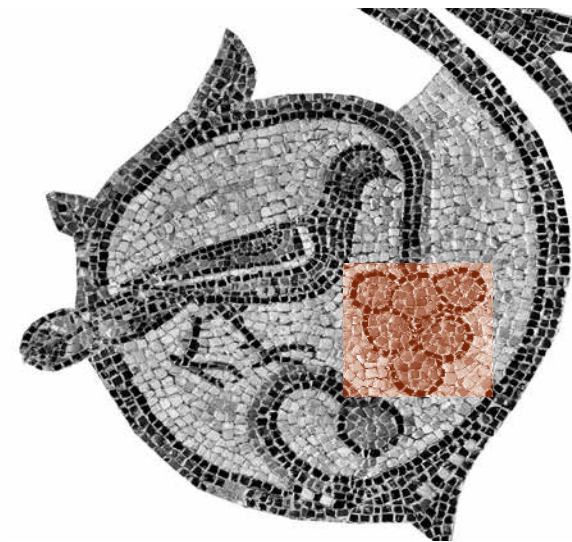
sceita di un maestro, attività agricole ed economiche...) basandosi non su una conoscenza fondata e argomentata, ma credendo a qualcosa o qualcuno e che questa condotta è perfettamente ragionevole. Infatti, ciò che in un primo livello di approssimazione alla verità è creduto, può essere — almeno in determinati casi e da parte di alcuni, che ne abbiano il tempo e i mezzi — conosciuto in modo più profondo e argomentato e trasformarsi in vera scienza. Il caso tipico è quello della medicina: il paziente fa bene a fidarsi del medico e, volendo, il medico potrebbe mostrare al paziente o a un collega le ragioni per quali è pervenuto a prescrivergli quella terapia. Anche i contenuti della fede cristiana, se rettamente intesi e spiegati, risultano conformi alla ragione e coincidono con le conclusioni cui pervengono i migliori tra i filosofi greci (unicità di Dio, creazione del mondo, immortalità dell'anima,

sanzioni che l'attendono dopo la morte); ma solo alcuni dispongono dei mezzi intellettuali e del tempo per svolgere compiutamente il lavoro di approfondimento intellettuale necessario. La fede è, perciò, un modo elementare e accessibile a tutti di aderire a quella verità che solo pochi possono indagare in modo più profondo e argomentato. A sostegno della ragionevolezza di questo atteggiamento stanno due considerazioni: le profezie bibliche riguardanti Gesù e i suoi discepoli si sono puntualmente avverate nella storia ed è dunque sensato credere alla verità anche di quelle parole delle quali ancora non si è visto l'adempimento; inoltre, se la filosofia ha potuto persuadere e migliorare solo pochissime persone privilegiate, la predicazione cristiana ha convertito a una vita buona innumerevoli folle di ogni condizione ed è ragionevole pensare che questa efficacia dipenda dal fatto che tale dottrina è vera.



La fede come conoscenza che eccede la ragione

Una seconda prospettiva considerava la fede non come un primo livello di approssimazione alla verità, bensì come il modo proprio di conoscere la realtà divina; un modo non contrario alla ragione, ma ulteriore rispetto alle sue possibilità, sia perché riguarda un oggetto — Dio — inaccessibile al discorso razionale, sia perché ha origine non in una facoltà di conoscenza umana, ma nell'autorivelazione di Dio stesso. Infatti, Paolo ai cristiani di Corinto dichiarava che il suo annuncio si basava non «su discorsi persuasivi di sapienza [umana], ma sulla manifestazione dello Spirito [di Dio] e della sua potenza» (1 Cor 2, 3). La fede è la risposta adeguata e non superabile a questo atto di autorivelazione da parte di Dio ed è da essa soltanto che dipende la salvezza del credente, semplice o progre-



dito che sia. Se si pensa la fede in questo modo, la critica degli avversari antichi del cristianesimo appare almeno in parte fondata. Come osservava sul finire del III secolo il platonico Alessandro di Licopoli, i cristiani non facevano appello agli stessi principi razionali che guidavano la riflessione dei filosofi, ma ai discorsi dei loro profeti: «ciò che presso i filosofi greci sono i postulati, cioè le premesse apodittiche, questo per loro è la voce dei profeti» (*Contro i manichei*, 5). Il terreno nel quale si radi-

ca la fede non è, dunque, quello di una verità riconosciuta come tale per la sua coerenza con dei principi logici e per la forza dimostrativa di argomentazioni. È, invece, quello di una esperienza particolare, che precede ogni formulazione concettuale e verbale e la rende possibile, senza mai risolversi completamente in essa. L'evidenza della fede, in questa prospettiva, non è quella che deriva dall'aver capito qualcosa, ma dall'averne avuto esperienza diretta (Gv 1, 14: «e il Verbo si fece carne ... e noi vedemmo la sua gloria»).



L'articolazione concettuale di tale esperienza è possibile, ma è secondaria.

L'irriducibilità della fede al logos filosofico

Anche il platonismo tardo-antico conosceva un modo non discorsivo di accostamento ai principi, per descrivere il quale il lessico del contatto fisico e della visione immediata (dell'esperienza, appunto) è più adeguato rispetto a quello dell'argomentazione

e dell'articolazione concettuale.

La particolarità (e, per i platonici, l'assurdità) del modo in cui i cristiani vivevano e proponevano l'esperienza della fede era che essa non aveva un contenuto noetico, non si attuava mediante il distacco sistematico da ogni dimensione determinata, bensì si consumava precisamente nello spazio dell'esperienza fisica e storica; essa era, nelle parole di Ignazio ai cristiani di Ma-

gnesia, «unione nella carne e nello spirito di Gesù Cristo» (*Lettera ai Magnesii* I 1). Infatti, il filosofo platonico Celso dichiarava indignato che i cristiani sono «completamente incatenati alla carne» e «incapaci di vedere alcunché di puro» (Origene, *Contro Celso* VII 42).

La fede era, per i cristiani, la facoltà che rendeva possibile riconoscere in eventi particolari e determinati — *in primis* nella persona di Gesù e nella sua vicenda storica — non una delle molte possibili oggettivazioni di una realtà intelligibile sul piano sensibile (al modo in cui, per esempio, le molte cose triangolari oggettivano l'unica forma triangolo), bensì la «manifestazione» — assoluta e avvenuta una volta per tutte (cf. Eb 9, 12) — «dello Spirito e della potenza» salvatrice del Dio trascendente.

Questo modo di pensare era però, dal punto di vista dei platonici, assurdo, perché attribuiva indebitamente a realtà particolari e

relative un valore assoluto e universale.

Conclusione

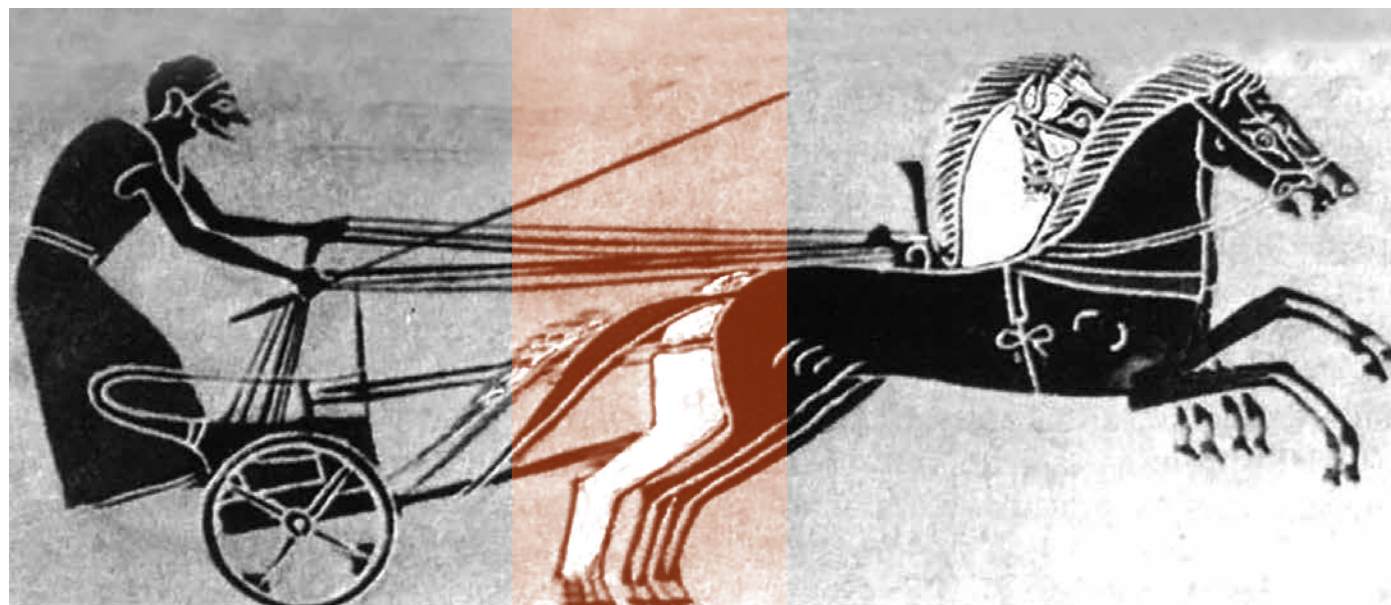
In conclusione e in termini molto schematici, si può dire, anzitutto che i cristiani antichi hanno preso sul serio l'esigenza di dare una giustificazione razionale delle proprie convinzioni in termini accessibili anche ai loro avversari, poiché si sentivano impegnati a esser «pronti sempre a rispondere a chiunque chiedesse ragione della speranza» che era in loro (1 Pt 3, 15). Essi si sforzarono, perciò di mostrare la coerenza tra i propri insegnamenti e le conclusioni dei maggiori filosofi greci (considerate l'esito più alto cui poteva giungere la ragione naturale).

L'idea — alla quale le chiese non hanno mai rinunciato — che per l'uomo sia salvifica la conoscenza ottenuta mediante la fede attesta, però, una tensione irriducibile tra il *logos* della tradizione filosofica e il *Logos* incarnato del-

la rivelazione cristiana. Il passaggio dall'uno all'altro comportava non tanto un incremento di conoscenza, quanto il salto da un tipo di conoscenza a un altro, di natura diversa, perché, come scriveva Giustino, «si tratta di cose che non tutti possono vedere e capire, ma solo coloro cui lo concedono Dio e il suo Cristo» (*Dialogo con Trifone* 7, 3).

L'ANIMA: UN'IDEA SUPERATA?

1. La nozione di «anima» è una di quelle che rende evidente il nostro debito rispetto al mondo antico. Basta pensare a quanto numerosi siano, nel nostro vocabolario, i termini costruiti a partire dal greco *psyche* e, ancora più significativo, quanto siano ormai diffusi, anche tra chi non è magari consapevole della loro provenienza greca. L'idea di anima è ormai parte integrante del nostro linguaggio, e dunque del nostro modo di considerare noi stessi e la realtà che ci circonda. Ci si potrebbe però chiedere se non sia arrivato il momento di liberarci di questa ingombrante eredità. Dall'«etere» di cui sarebbero fatti i cieli secondo Aristotele al «flogisto», non mancano termini e teorie che si sono ormai rivelati sbagliati e che dunque non servono più a nulla, al di fuori delle cerchie ristrette degli studiosi. È così anche per l'anima, come affermano risoluti molti scienziati? Rispondere a questa domanda non è semplice.



Ma quello che si potrebbe fare è riflettere sul perché i Greci hanno introdotto, o inventato, questa nozione; a che cosa essa è servita nel mondo antico. Questa potrebbe rivelarsi una strada più fruttuosa per chi s'interessa del rapporto che ci lega con i Greci. Se gli antichi ancora oggi hanno qualcosa da dirci non è tanto nelle risposte che ci propongono quanto nella capacità di aiutarci a chiarire i problemi con cui

ci dobbiamo confrontare.

2. Quando ci interessiamo dell'anima, possiamo evitare di dilungarci troppo nel faticoso tentativo di ricostruirne la genesi – da dove viene questa idea? Come si è sviluppata? – perché c'è un protagonista assoluto in cui tutti i problemi convergono: Platone. Nel bene e nel male, l'anima è uno dei punti cardinali intorno a cui si sviluppa il suo pen-

siero. Naturalmente l'idea che noi siamo la nostra anima, che è qualcosa di non interamente riducibile al corpo, è qualcosa che risale molto più indietro. Come aveva già mostrato Eric Dodds nel suo famoso libro su *I Greci e l'irrazionale*, questa idea si era inizialmente sviluppata nelle grandi steppe dell'Asia centrale – con gli sciamani e i loro viaggi estatici fuori del corpo alla scoperta di ciò che era e sarà –, ed è

poi passata in Grecia (basta pensare alla pratica diffusa delle «catabasi», la discesa nelle caverne per fare l'esperienza della morte rituale), venendo ripresa e sviluppata da Pitagora e Socrate¹. Questa lunga storia raggiungerà il suo culmine in Platone, che è il vero pensatore dell'anima, colui che saprà coglierne tutta l'importanza trasmettendola poi alle generazioni a venire. Con Platone l'anima diventa il momento



Guarda anche il video



fondamentale per pensare che cosa è un essere umano².

Le ragioni dell'interesse di Platone per l'anima sono sostanzialmente due. La prima riguarda la vita. Noi siamo degli esseri viventi e questo fatto deve essere ricondotto all'anima. In precedenza l'idea di vita non era stata adeguatamente tematizzata, come se si trattasse di un qualcosa di così evidente da non aver bisogno di essere approfondito. Con Platone il problema diventa chiaro: la realtà si divide in esseri viventi ed esseri che non vivono. Quale è la differenza? Visto che gli esseri viventi e quelli non viventi sono entrambi fatti di materia, non è possibile che la distinzione abbia a che fare con essa. Evidentemente gli esseri viventi possiedono qualcosa di non materiale, che gli esseri non viventi non possiedono. Questo qualcosa è l'anima (e infatti la stessa distinzione è espressa anche nell'opposizione tra esseri animati e inanimati).

Ma il punto decisivo non è questo per Platone. Ancora più importante è il problema che riguarda la nostra natura rispetto a tutto il resto. Ciò che veramente ci caratterizza non è il nostro corpo, ma i nostri pensieri, i nostri desideri, quello che diciamo, quello di cui siamo coscienti: questo è la nostra anima, ed è qualcosa che è propriamente nostro. Da dove nasce il pensiero? Ed è qualcosa di interamente riducibile al corpo (al cervello diremmo oggi)? Per questo, per precisare queste nozioni fondamentali, Platone si è appropriato della nozione di anima, trasmettendola ai secoli successivi.

3. La sfida di Platone inizia così a chiarirsi, e mira a sottolineare l'importanza dell'anima per ogni discorso che riguardi la nostra identità. Davvero possiamo fare a meno dell'anima intesa come principio di identità? Come spiegare altrimenti ciò che noi siamo? È interessante

osservare che alla sfida platonica dovevano già rispondere gli antichi. Le tesi platoniche non nascono infatti dal nulla, ma in un contesto polemico ben preciso che negava non solo l'esistenza dell'anima ma anche l'idea di un «io» stabile e unitario. Queste erano le idee dominanti nel mondo greco, come si ricava dai protagonisti dei poemi omerici o delle tragedie (da Achille a Medea, la lista è lunga)³. Lo stesso vale del resto per autori più vicini al mondo della filosofia. Si prendano ad esempio Eraclito o i sofisti. Una conseguenza del mobilismo eracliteo è la negazione di ogni «metafisica dell'io», perché noi siamo quello che diventiamo: non esiste un nucleo stabile, un'io protetto da quello che ci circonda. Con maggiore attenzione al contesto politico, i sofisti hanno analogamente insistito sul fatto che noi siamo costruzioni sociali: di nuovo, non ha senso illudersi che esista un nucleo stabile e protetto dentro di noi, perché



noi – i nostri valori e i nostri pensieri, tutto – siamo il risultato delle nostre interazioni con le altre persone. È facile osservare che queste posizioni non sono lontane da quelle che molti sostengono oggi. Arriviamo così al punto decisivo. Chi ha ragione, allora, Platone o i suoi avversari? Davvero non esiste qualcosa che possiamo chiamare «io»? Sono davvero tutte illusioni? Ma se sono tutte illusioni non si dovrebbe modificare il nostro modo di vedere e affrontare i problemi della nostra esistenza? Una risposta dagli antichi non arriva. Ma almeno ci hanno aiutato a capire la portata del problema. Del resto, in questo si condensava la lezione dell'oracolo di Delfi, con il suo precetto: «conosci te stesso». Non è poco, se ci si pensa bene.

Note

¹ E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia 1959 (ed. or. 1951).

² Una buona introduzione al problema dell'anima in Platone si legge in M. Vegetti, *Platone. Quindici lezioni*, Torino, Einaudi 2003, pp. 119-146.

³ Lo studio classico, a questo proposito, è il saggio di B. Snell, *L'uomo nella concezione di Omero contenuto in La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi 2002. Per quanto riguarda Eraclito, rinvio a M. Bonazzi, *Eraclito di Efeso*, in *Id.*, *Storia della filosofia antica*, vol. I: *Dalle origini a Socrate*, a cura di F. Trabattoni e M. Vegetti, Roma, Carocci 2016, pp. 105-117.

LA VIA PLATONICA ALLA INTER- PRETAZIONE DEI SOGNI



66

Marco Solinas ●



Guarda anche il video



L'interpretazione dei sogni di Sigmund Freud rappresenta una tappa fondamentale del processo di costruzione della psicoanalisi, non solo in relazione all'analisi dell'attività onirica in senso stretto, ma anche rispetto alla delineazione di quella nuova figura della soggettività che tanto ha contribuito

al pensiero novecentesco e contemporaneo. Senza nulla togliere alla straordinaria importanza e originalità dell'opera, vorrei qui mostrare che due delle più significative intuizioni da cui Freud mosse nell'idearla sono riconducibili alla *Repubblica* di Platone. La prima intuizione è che il sogno è inteso quale ca-

nale per individuare la presenza di desideri repressi o rimossi, che quindi sfuggono usualmente allo sguardo della coscienza, per affiorare nottetempo, allorché le istanze censorie e morali intrapsichiche allentano il loro controllo inibente. La seconda intuizione è che questi stessi desideri repressi, individuabili nei

sogni e prevalentemente di natura erotica, sono potenzialmente patogeni: c'è il rischio che si rafforzino e moltiplichino (inconsciamente) conducendo a stati letteralmente psicopatologici. Due intuizioni, come si vede bene, assolutamente centrali nel quadro freudiano, e che ritroviamo

delineate limpidamente nel libro IX dell'antico dialogo platonico. Libro che Freud, a dispetto dei suoi secchi, sporadici e indiretti richiami alla *Repubblica*, ebbe certamente l'occasione di leggere sia prima, sia durante, sia dopo la stesura della *Interpretazione dei sogni*. Procediamo però con ordine: dall'ideazione dell'opera alle letture platoniche.

Acheronta movebo

L'interpretazione dei sogni venne concepita ed elaborata nel periodo in cui Freud era sulle tracce di quei materiali pulsionali dimenticati e rimossi che riteneva fossero al centro dell'etiologia dell'isteria. Si trattava di desideri che, una volta repressi, egli ipotizzava premessero ininterrottamente per trovare soddisfazione e che, a fronte della resistenza delle istanze morali e razionali, prendessero delle vie indirette, assumendo forme patologiche. Secondo la teoria elaborata insieme a Breuer, l'etiologia dell'isteria era riconducibile a questo meccanismo di base; ed è questa la ragione per cui, a metà degli anni Novanta dell'Ottocento, dismessa l'ipnosi, per Freud era divenuto cruciale individuare una nuova via, più affidabile, per accedere alla dimensione inconscia del rimosso.

Fu allora (all'incirca nel 1895) che Freud ebbe l'intuizione decisiva: i desideri

repressi possono essere individuati analizzando i sogni; stando alla sua ipotesi, infatti, nel sonno le istanze censorie allentano o sospendono del tutto la propria attività di controllo, permettendo così l'emersione onirica del rimosso. Intuizione che rappresenta il cuore teorico dell'intero impianto concettuale sviluppato nella *Interpretazione dei sogni*: il sogno è inteso anzitutto quale *via regia* per accedere alla vita inconscia. Intuizione ribadita e nobilitata fin dal frontespizio dell'opera dalla ripresa di un verso virgiliano: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*, ovvero «se non posso piegare le potenze superiori, smuoverò gli inferi». Motto con cui Freud volle appunto alludere – come poi spiegò a Werner Achelis in una lettera del 30 gennaio 1927 – al fatto che il desiderio rimosso, usualmente respinto dalle istanze psichiche superiori, nel sogno riusciva però a mettere in movimento gli inferi della psiche (l'incon-

scio) per farsi valere, mostrandosi.

L'intuizione platonica

Questa cruciale intuizione ricalca pressoché perfettamente quella che ritroviamo in apertura del libro IX della *Repubblica*. Al fine di individuare una specie di desideri definiti fuorilegge, qui Platone premette che «essi probabilmente nascono in ognuno, ma se vengono repressi (*kolazomenai*) dalle leggi e dai desideri migliori insieme con la ragione, nel caso di alcuni uomini si allontanano del tutto oppure restano pochi e deboli, in altri più forti e numerosi». Per individuare questi desideri repressi, Platone ricorre quindi direttamente al sogno: «Quali sono, disse, questi desideri di cui parli? – Quelli, dissi io, che si risvegliano nel sonno, quando il resto dell'anima, ciò che vi è in essa di razionale, so-cievole e adatto al comando riposa, mentre la parte ferina e selvaggia, piena di cibo o di vino, si sfrena nel-

la sua danza, e, scacciando il sonno, cerca di aprirsi la via per dare sfogo ai suoi abituali costumi. Sai bene che in un simile stato osa fare di tutto, come sciolta e sbarazzata da ogni freno di vergogna e ragionevolezza. Tentare di accoppiarsi con la madre (così pensa), non la imbarazza affatto, o con chiunque altro fra uomini, dèi, animali, e commettere qualsiasi assassinio, e non astenersi da alcun cibo: in una parola non si arresta di fronte agli estremi della follia e della spudoratezza. – Dici cose verissime, rispose» (*Resp.* 571a-d).

Esattamente come farà Freud alle soglie del XX secolo, Platone utilizza dunque il sogno quale canale per individuare la presenza di particolari desideri che, una volta repressi, approfittano del cedimento del controllo delle istanze 'moralì' per emergere nel sogno. E, come farà Freud, Platone insiste sul carattere sessuale e aggressivo dei desideri repressi che emergono nel sogno, in-



cludendovi esplicitamente quel tipo di sogno incestuoso che il primo, riprendendo la rielaborazione tragica del mito da parte di Sofocle, definirà *edipico*.

Convergenze sistematiche

L'effettiva convergenza tra le due intuizioni è assicurata altresì da una serie di analogie strutturali tra i due quadri concettuali di riferimento, ad iniziare dal ruolo conferito a quelle forme di mera repressione o rimozione dei desideri che lasciano aperta la via alla loro manifestazione onirica. Posto che in entrambi i casi siamo al cospetto di conflitti potenzialmente laceranti tra istanze intrapsichiche diverse, viene a stagliarsi una analoga contrapposizione tra le strategie di taglio repressivo e inibente e quelle sublimanti e persuasive, adottabili soprattutto rispetto a materiali pulsionali di natura prevalentemente erotica. Anche nella *Repubblica*, Platone valorizza difatti gli approcci che permettono

di sfruttare le energie erotiche, incanalandole verso mete di alta caratura etico-morale, mentre tende a svalutare la modalità repressiva che si limita ad «allontanare» i desideri dal centro direttivo (l'acropoli) intrapsichico, lasciando aperta la possibilità a una loro proliferazione segreta (vedi p. es. *Resp* 560a-c). Una proliferazione potenzialmente patogena: se si rinvigoriscono e moltiplicano oltre un certo limite, i desideri possono «liberarsi dalle catene» che ne confinavano la manifestazione al sogno e, guidati da Eros, impone la propria tirannia intrapsichica, conducendo così a stati letteralmente maniacali (vedi *Resp* 574d-575a ; 573c; 577d; 578a).

In breve, in Platone è ben presente anche la seconda intuizione fondativa da cui mosse Freud: l'analisi dei sogni non solo permette di individuare la presenza di specifici desideri che sono stati precedentemente repressi (anziché essere sublimati), ma consen-

te anche di far luce sulle forme, i conflitti, gli equilibri e squilibri di potere intrapsichici alla base di una serie di processi di stati psicopatologici in senso stretto. Viene così saldato il legame tra sogno e follia: non però nei termini della mantica tradizionale (possessione etc.), ma in quello preciso e circoscritto, sul quale Freud alle soglie del XX secolo punterà tutto, per cui l'analisi dei sogni permette di sondare materiali e dinamiche patogeni. Certo nella *Repubblica* è assente l'idea, cruciale nel quadro psicoanalitico, secondo cui tutti i sogni rappresentano l'emersione di desideri repressi, e quindi debbono essere «interpretati» etc. Ciò nonostante, le due intuizioni che ritroviamo alla base della *Interpretazione dei sogni* ricalcano inequivocabilmente quelle platoniche.

Il detto di Platone

A dispetto di tali convergenze, il ruolo attribuito a Platone nella *Interpretazione dei sogni* è del tutto



marginale: soltanto nella penultima pagina della prima edizione a stampa dell'opera, ricordato un sogno di lesa maestà, Freud si richiamò indirettamente al libro IX della *Repubblica*, limitandosi ad annotare: «sarebbe ancora opportuno ricordare il detto di Platone: l'uomo virtuoso si limita a sognare quel che l'uomo malvagio fa nella vita». Un accenno che sembrerebbe escludere la possibilità che il grande dialogo possa avere rappresentato una fonte di ispirazione. A ben guardare, tuttavia, siamo qui al cospetto di un richiamo particolarmente enigmatico, direi persino sospetto, perlomeno da tre punti di vista.

Primo, l'accenno stupisce alla luce del grandissimo interesse di Freud per il pensiero greco antico, da cui tra le altre cose trasse il *tema edipico*, e che coltivava assiduamente anche mentre componeva *L'interpretazione dei sogni*, come emerge ad esempio da una lettera a Wilhelm Fliess

datata 6 febbraio 1899 in cui scriveva: «Sono immerso nella *Storia della civiltà greca* di Burckhardt». Possibile che non abbia voluto approfondire la questione? Secondo, la brevità del richiamo stupisce forse ancor di più se consideriamo che, stando a quanto Freud dichiarò a Jones (nel 1933), in gioventù egli era rimasto «molto colpito» dal tema della reminiscenza trovato in Platone; autore di cui egli aveva in verità una conoscenza pregressa piuttosto ampia: oltre alle letture liceali, nel 1879 aveva tradotto un lungo saggio di John Stuart Mill interamente dedicato a Platone nel quale tra le altre cose veniva richiamata sia la tripartizione psicologica della *Repubblica* sia la terribile figura del tiranno del libro IX (vedi J.S. Mill, *Gesammelte Werke*, Leipzig: 1880).

Terzo, al più tardi mentre componeva la sua opera, Freud aveva verosimilmente (re)incontrato il brano platonico in più occasioni: a) tramite Cicerone, che lo



riportava fedelmente e per intero (in circa tre pagine) nel *De divinatione*; b) in *Schlaf und Traum* di Paul Radestock (Leipzig: 1879), che in nota ne riportava e commentava puntualmente la parte saliente; c) in *Traum und Traumdeutung im Alterthume* di Bernhard Büchsenschütz (Berlin: 1868), che sintetizzava e commentava la posizione platonica. Tre testi usati ampiamente e puntualmente citati fin dalla prima edizione di *L'interpretazione dei sogni*.

Ma allora, stante tali interessi e letture pregresse e coeve, possibile che Freud, pur richiamandosi a un motto tratto dal libro IX della *Repubblica*, non abbia voluto soffermarvisi e/o

non abbia colto la portata che le intuizioni platoniche potevano rivestire per la teoria del sogno che andava ideando? O è invece più verosimile ipotizzare che egli, una volta incontrato il libro IX, abbia poi voluto più o meno inconsapevolmente marginalizzarne e neutralizzarne la portata? Certo è che il giovane Freud, come emerge anche dal carteggio con Wilhelm Fliess e con la fidanzata Martha Bernays, attribuiva grandissima importanza all'originalità di quella che presentava come la «scoperta» della via regia. Importanza che, se per noi può certo essere relativa, per lui era nondimeno assai significativa.



Discendenze

L'ipotesi di una più o meno inconsapevole ripresa delle intuizioni platoniche sembra trovare sostegno indiretto nel fatto che nel corso della sua intera produzione intellettuale Freud attinse in modo corposo dal *corpus* platonico evitando perlopiù di esplicitare i debiti via via contratti.

Così accadde inizialmente con la concezione dell'Eros quale forza che «conserva ogni cosa vivente», utilizzata fin dagli anni dieci, e di cui Freud esplicitò la primogenitura platonica soltanto nei primi anni venti, allorché nella *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* erano già usciti due contributi – di Max Nachmansohn e di Oskar Pfister – che ne sottolineavano la vicinanza al *Simposio*. Ma anche la (bella) metafora dell'lo-cavaliere e dell'Es-cavallo proposta in *L'lo e l'Es* – e poi rilanciata nella *Introduzione alla psicoanalisi* – ricorda da vicino l'immagine della biga con auriga disegnata nel

Fedro. Posto che in quegli stessi anni in cui discuteva anche del *Simposio*, Freud varò il dualismo pulsionale eros-morte, in verità piuttosto simile al dualismo platonico eros-aggressività, espresso tramite l'immagine dei due cavalli della biga del *Fedro*, ed elaborato sistematicamente nella tripartizione psicologica della *Repubblica*. Ma certo anche l'isomorfismo psiche-Stato, adottato in diverse occasioni a partire da *Il disagio della civiltà*, sembra rappresentare una ulteriore e invero piuttosto evidente ripresa, sempre tacita, della *Repubblica*. Infine, sempre dopo la pubblicazione della *Interpretazione dei sogni* Freud ebbe modo di rincontrare il brano del libro IX in diverse occasioni: a) nel mastodontico *Griechische Denker* di Theodor Gomperz (Bd. 2, Leipzig: 1902), che alla sola *Repubblica* dedicava un centinaio di pagine, e che Freud nel 1907 annoverò nella lista dei dieci libri per lui più importanti. b) In *Il sogno. Mu-*

tamenti nella concezione e interpretazioni dai Greci al presente di Ludwig Binswanger (Berlin: 1928), in cui il brano saliente del libro IX veniva riportato e accostato esplicitamente alla concezione freudiana; ricevuto il libro, Freud inviò prontamente una lettera (il 2 aprile 1928) di ringraziamenti all'autore. c) Nella monografia di Patrice Georgiadès *Da Freud a Platon* (Paris: 1934), una sorta di confronto tra i due autori, anch'essa presente nella biblioteca di Freud, nel quale erano riportate per intero tre pagine platoniche dedicate al sogno. Ciò nonostante, sulla concezione del sogno della *Repubblica* Freud continuò pervicacemente a non preferir verbo, quasi come se si fosse voluto astenersi fino alla fine dal rivelare la *discendenza platonica* di quella *via regia* che continuava a raffigurare nei termini di una (grande) «scoperta» scientifica.

PLATONE E ARISTOTELE NELLA SECONDA METÀ DEL NOVECENTO

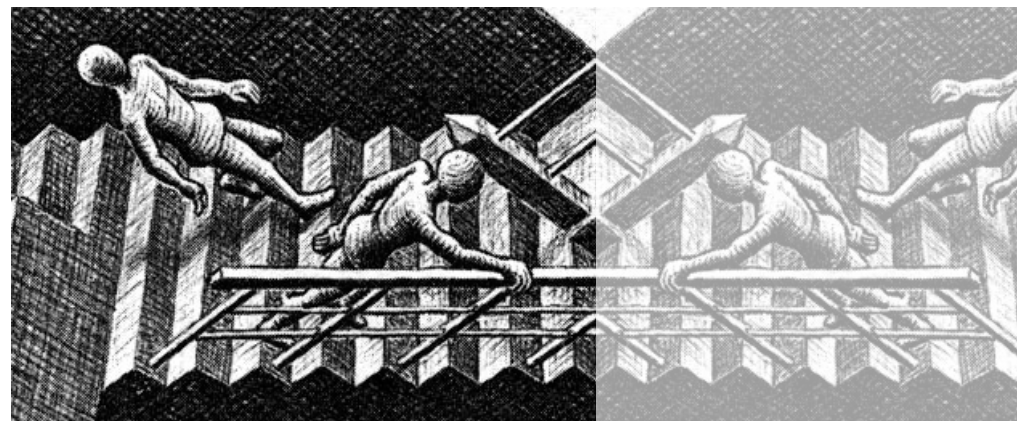
Mario Vegetti ●

1. Il pensiero politico di Platone e Aristotele ha rappresentato il *cromatografo* delle passioni e delle ideologie politiche del Novecento.

Seguendo il codice cromatico proposto da Remo Bodini, verso Platone si sono rivolte le passioni rosse e nere (socialiste-comuniste e fasciste-naziste), verso Aristotele invece quelle grigie (liberal-democratiche). Da una parte, Platone è stato considerato come il visionario autore dell'utopia di un mondo nuovo e giusto, di un programma di pedagogia sociale capace di creare una nuova figura d'uomo riscattato dall'egoismo degli interessi privati, liberamente razionale, integrato nella comunità. Di qui le simpatie dei socialisti di fine Ottocento, come Pohlmann e Natop, e anche quelle dei primi bolscevichi (e in particolare per l'emancipazione femminile di Clara Zetkin e Alexandra Kollontaj). Passioni rosse, dunque, per gli embrioni di comunismo presenti nell'utopia

platonica (abolizione per il ceto dirigente della proprietà privata e della famiglia, eguaglianza delle donne, educazione collettiva).

Ma anche passioni nere (Mussolini nutrì da giovane quelle rosse, da capo del governo quelle nere). In primo piano era qui l'esigenza platonica di affidare la guida della trasformazione a una élite di governo chiusa e incontrollata, concepita come una *razza pura a sé*; la comunità sociale platonica appariva organica, senza spazio per l'autonomia individuale, senza classi, divisa solo fra capi e popolo gregario: l'opposto quindi della democrazia, della modernità capitalista, del socialismo. Questo spiega il perdurante successo di Platone nella cultura tedesca d'epoca nazista (basti ricordare autori di enorme successo come Hildebrandt, Guenther e Rosenberg, soprattutto per l'eugenetica attribuita a Platone). Nel suo grande libro del '43, *La società aperta e i*



suoi nemici, Karl Popper faceva di Marx il capostipite della tendenza rossa, di Hegel di quella nera. Ma dietro entrambi stava secondo lui Platone, l'artefice della demoniaca idea di ingegneria sociale utopica intesa alla creazione dell'uomo nuovo, sotto la guida di una élite politico-intellettuale che si dedica con passione estetizzante a realizzare il suo modello di perfezione, senza riguardo ai mezzi che vanno impiegati: un'impresa capace di portare l'inferno totalitario sulla terra anziché il promesso paradiso.

2. Dal canto suo Aristotele era visto come lo strenuo difensore del fondamento naturale, quindi immutabile, delle grandi istituzioni sociali: la famiglia, la proprietà privata, la schiavitù, l'inferiorità femminile e del lavoro manuale. Il suo governo preferito era quello della classe media, in cui i capifamiglia si alternassero nei ruoli di potere, e risultassero esclusi dai diritti di cittadinanza i proletari, le donne, gli stranieri residenti (meteci). Non sorprende che ad Aristotele andassero le simpatie del liberalismo inglese dell'Ottocento, e



Guarda anche il video



nel continente quelle del cattolicesimo liberale nella prima metà del Novecento. Non sono estranei ad Aristotele anche aspetti più chiaramente democratici e forse persino progressisti, ma su questi verrà richiamata l'attenzione più tardi.

3. Nella seconda metà del Novecento le tonalità delle passioni politiche vengono progressivamente attenuandosi, e le ideologie vanno incontro a un progressivo logoramento. Per quanto riguarda i nostri filosofi, sembra allora subentrare un'esigenza di riequilibrare l'opposizione, aggiungendo qualche sfumatura di grigio a Platone, e magari di rosa ad Aristotele.

3.1 Più arduo il compito degli studiosi di Platone: dovevano difendere Platone da Popper, e finivano per tentare di difenderlo da se stesso. Soprattutto in America, si è persino tentato di dimostrare che Platone aveva simpatie o inclinazioni democratiche. Tentativi surreali, come

hanno mostrato i saggi critici di Pradeau, Bertelli e Ferrari.

Più efficaci gli sforzi di depotenziare la carica politica del pensiero di Platone attraverso l'interpretazione ironica e quella metaforica, che risalgono a due filosofi molto diversi fra loro ma accomunati dal conservatorismo e dall'avversione a Popper, quindi dallo sforzo di confutare le sue critiche per mantenere Platone nel posto che gli spetta: alle origini della tradizione buona, cioè conservatrice e antimoderna, del pensiero occidentale. Si tratta rispettivamente di Leo Strauss ed Erich Voegelin. *L'ironia.* La strategia ermeneutica di Strauss consiste nel mostrare che la città progettata da Platone è dichiaratamente impossibile agli occhi del suo stesso autore. Lo è perché confligge con i principi basilari della natura umana: come avrebbe mostrato Aristotele, il comunismo è contronatura, e così l'abolizione della famiglia e l'eguaglianza delle donne.



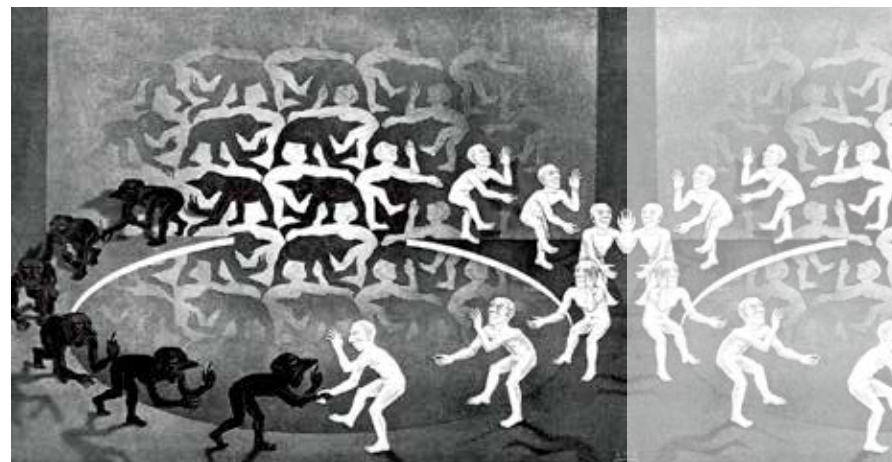
Platone avrebbe proposto questa utopia al fine di mostrare che la politica non può e non deve porsi obiettivi radicali di trasformazione dell'uomo e della società, salvo pervenire a esiti catastrofici. Platone avrebbe dunque operato una riduzione all'assurdo delle pretese eccessive e pericolose della politica. In realtà, essa deve limitarsi ad amministrare l'ambiente sociale in modo da evitare tensioni e conflitti; per il resto, la politica deve restare subordinata alla filosofia (e

quest'ultima, alla fine, alla rivelazione religiosa). Gli eccessi della politica, ma anche quelli della filosofia, portano alla distruzione della tradizione occidentale, a quella crisi di valori che prima Machiavelli, e alla fine Nietzsche, hanno introdotto nella nostra cultura.

Strauss ebbe una grande influenza negli studi platonici soprattutto americani: basta ricordare ottimi specialisti come Rosen, Griswold, Roochnik, Hyland e altri. Essi condividono

un'immagine di Platone come pensatore ostile alla politica, con interessi esclusivamente morali e metafisici.

La metafora. Secondo Voegelin, il senso della *Repubblica* consiste nello spostamento degli interessi platonici dall'ambito politico alla ricerca della giustizia nell'anima individuale. Il suo vero coinvolgimento è con la filosofia morale, l'elevazione etica degli uomini. Il discorso sulla città diventa dunque solo un'illustrazione metaforica di





quello sull'anima (il macrocosmo politico rende comprensibile il microcosmo morale individuale). Per i continuatori di Voegelin, come Julia Annas, Bloesner, Giovanni Ferrari, Platone non ha mai avuto veri interessi politici (l'autotestimonianza della *Lettera VII* viene considerata apocrifia) né ha mai formulato tesi politiche consistenti (con la parziale eccezione delle *Leggi*). Ne risulta dunque un'immagine di Platone come pensatore morale

estraneo alla politica. Popper insomma aveva torto: Platone non era né rosso né nero, ma apolitico o antipolitico. Ma questa difesa di Platone era davvero troppo onerosa, perché finiva per amputare il suo pensiero da un ambito problematico al quale egli aveva dedicato alcuni dei suoi maggiori dialoghi, dalla *Repubblica* alle *Leggi*, dal *Politico* a buona parte del *Gorgia*.

4. Ho avuto la fortuna di

poter ricostruire il senso di queste posizioni, e di criticarne i presupposti, tenendo la relazione di apertura del Simposio platonico internazionale di Tokyo del 2010. Non mi illudo certo di aver chiuso la questione, ma per qualche anno non mi sembra siano più emerse tendenze a colorare Platone con qualche nuova sfumatura di grigio. Al pensiero di Platone va conservato tutto il suo potenziale critico ed eversivo, anche se se ne dissente

severamente. L'importante è collocarsi su un piano di discussione teorica, ed eventualmente di rifiuto, adeguato al livello della sfida platonica. Il modello liberal-democratico è l'unico possibile e desiderabile? La democrazia degenera inevitabilmente in demagogia? Chi è legittimato ad esercitare il potere in una società giusta? Esistono norme di giustizia trascendenti rispetto al piano del positivismo giuridico? Solo a questo livello, Platone, piaccia o non piaccia (ma questo oggi è davvero secondario) continuerà ad alimentare la riflessione etica e politica.

5. C'è stato dall'altro lato uno sforzo, soprattutto da parte di filosofi, di riscattare Aristotele dall'eccessivo grigiore liberal-democratico e cattolico-liberale. Non penso tanto alla tendenza intesa alla riabilitazione della filosofia pratica, attiva soprattutto in Germania e in America (Gadamer, Ritter, Bubner, McIntyre). In questo ambito, la rivalutazione

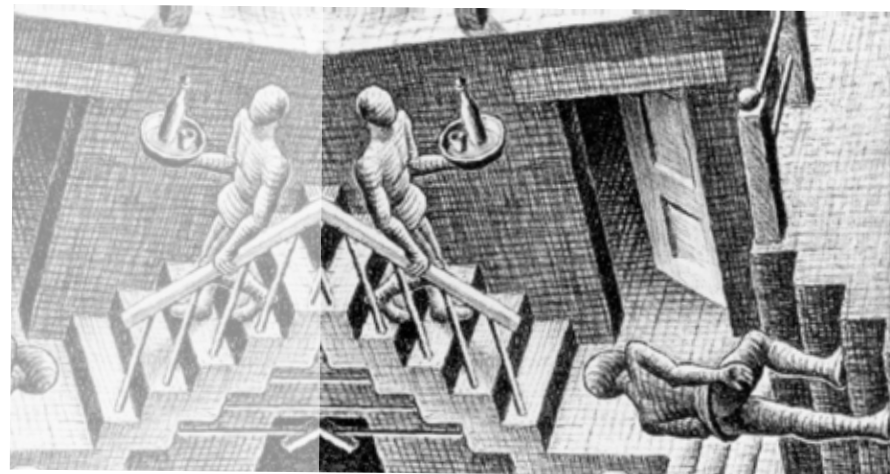
di Aristotele viene giocata soprattutto in funzione anti-illuminista (e contro i frutti avvelenati dell'illuminismo, Marx e Nietzsche), insomma antimoderna. Aristotele sarebbe stato il difensore della tradizione morale condivisa, dei valori radicati nell'*ethos* pubblico, dello spirito identitario della comunità (la polis e la famiglia) opposto al predominio dello stato moderno e delle sue degenerazioni totalitarie. Nell'insieme, dunque, la riabilitazione della filosofia pratica faceva di Aristotele il campione di un prudente conservatorismo tradizionalista. Più stimolante l'atteggiamento di Hannah Arendt. Nella definizione aristotelica dell'uomo come animale politico Arendt vedeva l'apertura dello spazio pubblico come unico luogo possibile di realizzazione dell'eccellenza umana. Nella dimensione politica vengono superati gli interessi immediati dell'*homo oeconomicus*, gli egoismi e l'aggressività, con lo sviluppo delle capacità di

argomentazione e persuasione reciproca. Arendt sembra sottovalutare il fatto che la politicità secondo Aristotele appartiene all'animale umano per natura, e non presuppone dunque alcuna intenzionalità etica né decisione esistenziale: la politicità, nelle sempre diverse condizioni in cui si apre lo spazio pubblico, sembra piuttosto per lei un compito da fronteggiare nella storia, un'impresa in cui si gioca la possibilità di miglioramento della condizione umana.

Una rilettura suggestiva di Aristotele, questa, anche se un po' forzata, nella cui traccia si sono mossi recentemente Martha Nussbaum e Amartya Sen. Nell'idea aristotelica di felicità (eudaimonia) questi autori riconoscono la prefigurazione un progresso e di uno sviluppo individuale e sociale che non si identificano con gli indicatori economici relativi alla disponibilità di reddito, quindi una prospettiva alternativa all'economicismo capitalista e anche

all'egualitarismo socialista. La felicità consiste nella fioritura delle capacità dei singoli; essa richiede di consentire una partecipazione alla vita sociale, intellettuale, produttiva, dove ognuno possa vedere sviluppate le sue doti peculiari, i suoi talenti e le sue inclinazioni. Nussbaum e Sen avvicinano dunque Aristotele a un orizzonte di progressismo socialdemocratico, non troppo distante da quello di John Rawls. Credo dal canto mio che si possa selezionare, nell'enorme ricchezza del pensiero etico-politico di Aristotele, un tratto ulteriore che lo allontana dal grigiore liberal-conservatore. Ragiona Aristotele (III libro della *Politica*). Buon cittadino è colui che si attiene alla legislazione vigente. Ma poiché la legislazione è promulgata in funzione del regime al potere e dei suoi assetti costituzionali, buon cittadino è colui che dedica la propria lealtà al regime e alla sua costituzione. Questo è il principio del buon cittadino tedesco Ei-

chmann. Se non esistesse altra norma di giustizia che il rispetto delle leggi vigenti, come esige il pensiero del positivismo giuridico, Eichmann sarebbe inconfutabile. Ma, osserva Aristotele, esistono valori di giustizia che possono risultare diversi, e talora opposti, a quelli imposti dai regimi vigenti e dalla loro legislazione: equità, solidarietà, saggezza, amicizia. L'uomo giusto è colui che resta leale a questi valori morali, e la sua condotta può differenziarsi dalla lealtà al regime che è propria del buon cittadino: Eichmann non è dunque un uomo giusto. Aristotele non si spinge fino a dire che la lealtà ai valori può giustificare la rivolta contro i regimi ingiusti, ma certo toglie la giustificazione morale a chi li accetta. La scissione fra uomo giusto e buon cittadino, fra lealtà ai valori morali e lealtà costituzionale, si può ricomporre secondo Aristotele solo in una *costituzione perfetta*, dove i principi della legislazione coincidano con la



giustizia morale. Si tratta di un orizzonte ideale, che traccia però la strada per un possibile miglioramento dell'ambiente politico, della stessa condizione morale e sociale degli uomini. Questa prospettiva di una perfettibilità della vita ha una tonalità platonica, che se non fa di Aristotele un pensatore radicale e rivoluzionario attenua tuttavia la patina di conservatorismo e di conformismo che lo ha spesso ricoperto.

6. Da ultimo un altro, recente tocco di rosso per

Platone. Qualche anno fa, l'importante filosofo francese Alain Badiou ha pubblicato una traduzione-riscrittura della *Repubblica* di Platone intesa a renderla pienamente compatibile con una interpretazione comunista e rivoluzionaria. Un dettaglio: nel dialogo mancano purtroppo personaggi femminili, il che non sembra politicamente corretto. Perciò Badiou ha trasformato il povero Adimanto, un orgoglioso politico e guerriero, nella fanciulla Amantea. Come si vede, un pizzico di follia

non cessa di accompagnare le vicende di Platone fino nel XXI secolo.

Nota.

Per quanto riguarda Platone, i riferimenti bibliografici qui accennati si troveranno nel mio volume *“Un paradigma in cielo”*. Platone politico da Aristotele al Novecento, Carocci, Roma, 2016². Per Aristotele, si veda E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma 2008. Infine, si veda A. Badiou, *La Repubblica di Platone* (2011), trad. ital. Ponte alle Grazie, Milano 2013

MICHELE SERRES: RIFLESSIONI SU INTERNET

“Pensare è anticipare! La filosofia di Michel Serres e le biforcazioni del nostro tempo” è il titolo della tavola rotonda del 20 ottobre 2017 in casa della Cultura con la partecipazione di Michel Serres in videoconferenza. Un incontro stimolato dalla pubblicazione recente in Italia di due opere di Serres: Biogea. Il racconto della terra (Asterios, Trieste) e Darwin, Napoleone e il samaritano. Una filosofia della storia (Bollati Boringhieri, Torino), ma mirata più in generale a discutere sul modo in cui il nuovo maître à penser francese, da qualche decennio ormai, sta esortando a cambiare lo sguardo sulla complessità e le tendenze evolutive del mondo contemporaneo. Per l'occasione, pubblichiamo l'intervista radiofonica rilasciata il 9 e il 20 dicembre 2005 da Michel Serres su Internet e la rivoluzione digitale a Robert Harrison, docente di Letteratura italiana e direttore del Dipartimento di Studi francesi e italiani alla Stanford University, presso la quale il filosofo e storico delle scienze francese è stato per molti anni Visiting Professor. La trascrizione e la traduzione dal francese sono a cura di Francesco Bellusci.

Robert Harrison ●

Trascrizione e traduzione di
Francesco Bellusci



R. H. – Da dove iniziamo?

M. S. – Credo che il modo migliore di iniziare sia iniziare dall'inizio, cioè dagli esordi della Storia. Quel che è interessante di Internet è la coppia supporto/messaggio. Si tratta di un supporto. Quest'abbinamento tra il messaggio e il supporto, vale a dire tra il dolce e il duro, l'hard e il

soft, è cominciato già da molto tempo, poiché per stoccare informazione, per emettere informazione o per ricevere informazione, il supporto principale era il corpo umano o il corpo degli animali, in modo che i messaggi che noi emettevamo, i messaggi che ricevevamo, li emettevamo con la voce e li ricevevamo con le orecchie. Era lo stadio che si potrebbe

chiamare lo stadio orale. E la prima rivoluzione che concerne l'abbinamento messaggio/supporto è la rivoluzione che consiste nell'invenzione della scrittura. La scrittura è un messaggio, qualsiasi, di una lingua, qualsiasi, che è iscritto sul marmo, sul bronzo, sulla pietra, sul legno, su pelle ... E all'invenzione della scrittura corrisponde una rivoluzione che definirò tra poco e che è la prima rivoluzione di questo accoppiamento. La seconda mi pare quella della stampa, e i messaggi sono iscritti in modo nuovo su un supporto. E l'ultima è appunto questa: Internet. Or dunque, nella Storia, generalmente si fa molto caso alle rivoluzioni concernenti le tecniche dure, le tecniche dell'hard. Si parla della “rivoluzione industriale”, si parla della “rivoluzione chimica”, e così via. Non si pensa mai alla rivoluzione che riguarda il dolce ... E quindi, quando si passa dallo stadio orale allo stadio della scrittura, tutto cambierà nel Medio

Oriente o nella Mezzaluna fertile. Si vede arrivare il diritto, il codice Ammurbabi, che è scritto, si vedono arrivare la concentrazione dei villaggi, la moneta, che è iscritta su pezzi d'oro o d'argento, la scienza, e in un qualche modo, all'avvento della scrittura corrisponde l'avvento delle religioni del Libro o del rotolo, cioè il monoteismo giudaico, grande rivoluzione...

R. H. – Vorrei capire bene la distinzione che fa tra il dolce e il duro. Con l'invenzione della scrittura, per esempio, si passa piuttosto nel dominio del dolce, nel senso letterale che le cifre scritte sono meno pesanti, o dure...

M. S. – Ciò che è interessante è vedere la trasformazione della coppia supporto/messaggio. Il supporto è duro – vale a dire la pietra, il bronzo, nel caso della scrittura, o il corpo, nel caso dello stadio orale-, e ciò che è dolce è il messaggio; vale a dire, il messaggio vocale,



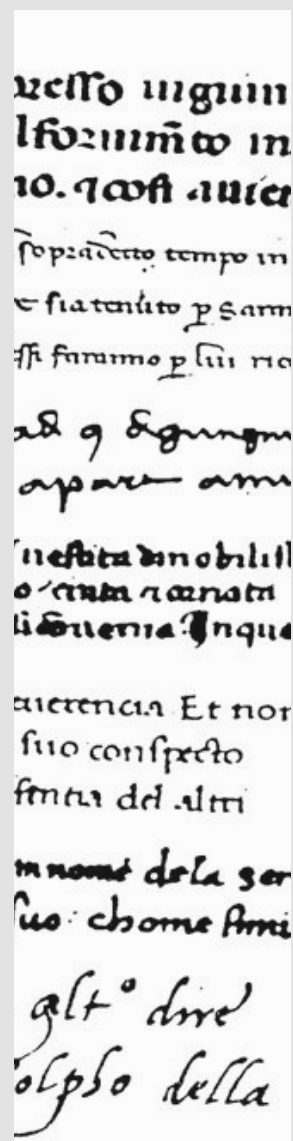
nel caso dello stadio orale, e il messaggio scritto, nel caso dello stadio scritto. Di conseguenza, l'essenziale è vedere che ci sono rivoluzioni nell'abbinamento duro-dolce, cioè messaggio-dolce e supporto-duro, essendo il supporto in un caso (quello orale) il corpo, nell'altro caso, la pietra, il bronzo. E presto, il duro sarà il papiro, la carta.

R. H. – Mi sembra di capire che ci sia una rivoluzione al livello del dolce per ciò che concerne il supporto, non per ciò che concerne il messaggio.

M. S. – Nel senso che il messaggio cambia a seconda del supporto, ed è quello che vorrei dimostrare adesso. Con la principale rivoluzione del primo abbinamento che si ha con l'invenzione della scrittura, ci si accorge che c'è una rivoluzione notevole, molto più importante che nelle rivoluzioni tecnologiche pure come la rivoluzione industriale. Perché? Perché cambia il diritto,

cambia la politica, le città cambiano, il commercio cambia, perché compare la moneta inscritta su pezzi, invece di un sistema di baratto con carne o grano. E soprattutto, l'avvento di qualcosa di considerabile: religioni che non saranno più politeiste ma monoteiste, religioni della scrittura. Vede, noi siamo gli eredi di questa rivoluzione che è notevole.

Ma, a partire dai secoli XV e XVI, ecco la nuova rivoluzione dell'abbinamento messaggio /supporto. Il messaggio viene stampato e il supporto diventa la carta, vale a dire i libri e via di seguito. E dunque, al momento del XV-XVI secolo, ci sarà lo stesso tipo di rivoluzione che abbiamo conosciuto al momento dell'arrivo della scrittura, vale a dire che ci sarà una nuova politica, con l'idea di democrazia, nuove città, come Venezia, che corrisponde all'arrivo della stampa, un nuovo tipo di moneta poiché l'assegno è stato inventato a Venezia, così come i trattati di con-



tabilità, e d'altra parte, una rivoluzione straordinaria che interessa la religione, ovvero la Riforma. Così, il quadro della rivoluzione concernente la scrittura e il primo abbinamento messaggio-supporto corrisponde pressappoco al quadro che si può avere della seconda rivoluzione dell'abbinamento messaggio/supporto, scrittura/stampa. E la mia idea è che noi stiamo per vivere oggi la terza di queste rivoluzioni, che somiglia del tutto alle due precedenti in quanto un messaggio e un supporto sono stati inventati. Il supporto, nuovo, non è più la pietra, il legno, il bronzo. Non è più la carta o il libro stampato. Ma è ora l'insieme degli schermi, dei processi informatici che permetteranno di stabilire un supporto, sul quale si metterà un messaggio, che sarà completamente nuovo in rapporto al messaggio precedente. E di colpo ciò che spero, o ciò che credo – perché lei mi sta domandando dell'avvenire di Internet- è

che l'avvenire è assai leggibile nei primi due atti che abbiamo appena definito. Se veramente al momento della scrittura la rivoluzione in questione è tanto ampia come io dico – tanto che va dalla religione al diritto, passando per la politica, la scienza e il commercio-, se è vero per la stampa, lo stesso dovrà essere vero per i tempi contemporanei. In generale, si può avere un tipo di cambiamento dello stesso ordine e grandezza di quello conosciuto all'inizio della scrittura e all'inizio della stampa; è una rivoluzione che tocca questo abbinamento (messaggio-dolce/supporto-duro).

R. H. – Prima dell'invenzione del computer, o poco prima, il pensatore americano Marshall McLuhan vedeva intorno a lui tutta una serie di nuovi media, che si basavano anche su nuove tecnologie, quale la televisione o tutto ciò che è fondato sull'elettronica moderna. Ha detto in una frase molto famosa: "Il me-



dium è il messaggio". Allora, qual è la differenza tra questa terza rivoluzione di cui parli e questa irruzione dei media negli anni Sessanta? Forse questa non conta? E il rapporto col fatto che il medium - diciamo quello che lei chiama supporto - fa parte già del messaggio?

M. S. – Allora, ci sono due domande. La prima è: qual è il tipo di tecniche specifiche che implica il computer, in rapporto alle tecniche precedenti di cui parla McLuhan? La differenza è molto semplice: con la radio o la televisio-

ne, si tratta solamente di emissione, non c'è ricezione, perlomeno la ricezione è universale, ma si parte semplicemente da chi emette. Definiamo ora i quesiti che ha posto. Che cos'è un computer? Risposta: un nuovo mezzo per abbinare messaggio e supporto. Che cos'è un mezzo? Questo mezzo è quadruplici. Permette di fare quattro operazioni che i vecchi supporti non consentivano di eseguire. Permette di emettere informazione, ricevere informazione, stoccare informazione e trattare informazione.

Ci sono quattro operazioni che sa fa il computer: si ricevono messaggi, si emettono messaggi, si stoccano messaggi, e si possono trattare messaggi. È evidente che né la radio né la televisione sanno stoccare informazione, perché non fanno altro che emetterne. Esse non ricevono informazione, né trattano messaggi. La vera rivoluzione è qui.

Ora, si dà il caso che, contemporaneamente, più o meno, la fisica, la chimica, l'astrofisica e anche la biologia si sono accorte che un essere vivente dotato di cellule e DNA fosse effettivamente qualcosa come un supporto sul quale c'era un messaggio. Il messaggio del codice genetico sul supporto molecolare del DNA. Si sono parimenti accorte che approssimativamente tutti gli oggetti inerti del mondo, in quanto analizzabili in modo chimico, erano ugualmente codificati, e questo codice poggiava sempre su materie. Di conseguenza, si sono accorte che tutti gli

oggetti, inerti o viventi, potevano emettere informazione, ricevere informazione, stoccare informazione e trattare informazione. E di colpo il computer diventava un oggetto estraneo che non ha più niente a che vedere con la radio o la televisione, né con i media di McLuhan, dal momento che, in quanto in grado di compiere tutte queste operazioni come tutti gli oggetti del mondo, il computer diventava qualche cosa che chiamo volentieri uno strumento universale, giacché mima questa particolarità posseduta da tutti gli oggetti del mondo di trattare queste quattro operazioni, ovvero di fare queste quattro operazioni che gli altri media non sanno fare.

R. H. – Avrei un problema con la sua ipotesi, che è il seguente: forse il modo in cui comprendiamo le cose viventi è talmente predeterminato dalle nostre tecnologie attuali che crediamo in modo non problematico che il codice genetico è

esattamente simile o analogo con ciò che succede nel computer. Ma, forse, fra cinquant'anni, quando il computer avrà ceduto il passo ad un'altra tecnologia, ci si renderà conto che la nostra concezione del DNA dipendeva dallo stato di avanzamento della tecnologia alla nostra epoca. Per esempio, Freud non aveva alcun dubbio sul fatto che la psicologia umana funzionasse come una macchina termodinamica, mentre ci si è reso conto che non era esattamente così...

M. S. – Sì, ha ragione, ma il problema nel dubbio posto è che si è scoperto il codice genetico, che si è scoperto che il DNA fosse un cristallo aperiodico (per l'esattezza Schrödinger), molto prima che si mettesse a punto il computer. E di conseguenza, il passaggio dal computer al vivente non è storico: è successo il contrario. Tuttavia, benché adduca quest'argomento contro il suo dubbio, rimane vero che pensiamo

gli oggetti del mondo secondo le tecnologie che sappiamo fare. È completamente vero. Ma rimane anche, nel nostro caso, il fatto che la scoperta del DNA e del codice genetico precedono l'invenzione e la costruzione del computer. Difatti, non è solo il DNA in questione, anche diciamo le stelle, le galassie, la chimica... E dunque l'idea delle quattro operazioni è un'idea comunque interessante che permette di dare al computer una definizione realmente precisa, vale a dire un mezzo che mima gli oggetti del mondo. È quasi l'inverso, non è in base agli oggetti del mondo che vediamo le cose da conoscere, è in base alle cose da conoscere che si è costruito il computer.

R. H. – Quando dice che si tratta di un mezzo universale, si ha l'impressione che fosse destinato ad evolvere come una tecnologia inevitabile e che finalmente col computer c'è il disvelamento della verità

del cosmo che è stata nascosta dalla fondazione del mondo ...

M. S. – Sì, alla fine, si può dire questo, ma in effetti uno dei grandi misteri della storia delle scienze e della storia delle tecniche è di accorgersi che, qualche tempo prima che si metta a punto la nuova tecnica, o qualche tempo prima che si metta a punto il nuovo teorema o la nuova invenzione, tutto è in effetti predisposto perché vi si arrivi, ma non vi si arriva del tutto perché è perfettamente inatteso. È solo perché lo si è fatto in seguito che si rilegge la storia – come in un futuro anteriore – a partire dal punto in cui ci si trova, e che si ricostruisce l'avvenire. Infatti, al momento in cui si è scoperto il computer, esso non era predestinato, fu quasi un caso, mentre Leibniz aveva già inventato il sistema binario, si erano già inventate macchine calcolatrici ecc., ma l'abbinamento supporto/messaggio non era stato previsto.



R. H. – Vuole aggiungere qualcosa sull'aspetto storico?

M. S. – Qualche parola, dicendo semplicemente che – l'ho detto poco fa, ma vorrei insistere su questo punto – gli storici danno un'importanza enorme alle rivoluzioni tecnologiche, industriali che interessano il duro, cioè le energie su scala entropica, le miniere di carbone ecc. che sono considerate delle rivoluzioni decisive per la storia,

ma quasi nessuno vede una rivoluzione dieci volte più grande concernente la trasmissione dei messaggi, cioè l'informazione. Ora che possiamo risistemare questa triplice storia, della scrittura, della stampa e dell'informatica, si vede a che punto sono state decisive le trasformazioni dell'abbinamento supporto/messaggio. Le grandi rivoluzioni di cui siamo figli riguardano l'informazione piuttosto che l'energia.

R. H. – Vorrei parlare della

differenza tra l'informazione e la conoscenza. Credo che sia un pericolo ridurre l'informazione alla conoscenza umana, è d'accordo?

M. S. – Ah, ma nessuno ha pensato che ci fosse una qualsivoglia analogia tra l'informazione e la conoscenza, nulla a che vedere! L'informazione è una nozione statistica. L'informazione è proporzionale alla quantità di rarità che c'è in un messaggio. Di conseguenza, la conoscenza





non ha niente a che vedere con l'informazione, perché l'informazione ha due sensi: primariamente il senso tecnico, che ho appena dato, noto alla teoria dell'informazione, come relazione statistica, poi c'è l'informazione nel senso corrente del termine, vale a dire le notizie che danno la radio, la televisione, diciamo il senso popolare. In nessuno dei due casi c'è rapporto con la conoscenza. La conoscenza avrà piuttosto a che vedere con ciò che si chiama in inglese o francese la documentazione. Ma la documentazione non ha rapporto né con il primo senso, né con il secondo senso dell'informazione. Se vogliamo affinare, ciò che ha rapporto a che fare con la rarità, l'informazione è proporzionale alla rarità e la conoscenza è qualcosa che in effetti, in qualche maniera, alla rarità.

R. H. – Sicuramente c'è un rapporto tra l'eccesso di informazione che è reso

disponibile a tutti grazie al computer e ciò che succede nell'ambito della conoscenza ...

M. S. – Quello che dite non è solamente vero, ma forse uno dei più grandi problemi della scienza contemporanea, vale a dire oggi, grazie al computer e alle procedure di osservazione, scienze come l'oceanografia, l'astrofisica, la biochimica, hanno accumulato quantità di informazioni tali, che se le si mettessero su un CD, bisognerebbe immaginare uno spessore per il CD in grado di coprire più volte la distanza tra la terra e la luna. E questa quantità di informazioni per il momento non è trattata. Si ha oggi, per il momento, un problema maggiore sul rapporto che può esserci tra l'informazione esatta e il trattamento che se ne può fare con il computer. Questo richiederebbe fattorie di computer, connessioni di computer e si sta riflettendo sul computer quanto per risolvere tale problema, che è gigantesco.



R. H. – C'è un altro aspetto del problema che non abbiamo affrontato, l'aspetto esistenziale, perché ci sono evidentemente pratiche sociali nuove che nascono con le nuove tecnologie, c'è un cambiamento radicale nei giovani che ne sono beneficiari, per esempio una sorta di difficoltà a concentrarsi, a trattare problemi a lungo termine con un'attenzione prolungata nel tempo. E il fatto che nella nuova tecnologia, ciò che mi pare impossibile è quella che Kierkegaard chiamava una "passione infinita" o impegno incondizionato in cui possa veramente darsi come un progetto una conoscenza totalizzante. Mi chiedo se la frammentazione della conoscenza umana sia inevitabile ...

M. S. – Tocca un problema che dovevamo trattare più avanti, il problema della conoscenza, della memoria, ma lo possiamo fare subito, perché in effetti è molto interessante e appassionante. Si ricor-

da ciò che abbiamo detto sulla scrittura, la stampa? Abbiamo detto che erano cambiate un certo numero di pratiche sociali, anzi che al limite tutte le pratiche sociali erano cambiate (diritto, politica, religione, scienza...). E non bisogna dimenticare che col nuovo rapporto messaggio/supporto sopraggiunto con la scrittura, la Grecia ha inventato la geometria. La geometria è senza dubbio figlia della scrittura. Si crea una scienza che non è affatto la scienza degli assiro-babilonesi o degli Egiziani. E al momento dell'invenzione della stampa, tra XV e XVI secolo, c'è una nuova scienza che appare: è Galilei, è la scienza che si potrebbe già chiamare fisica matematica, che è in effetti legata al nuovo abbinamento messaggio/supporto. Ebbene, oggi, un certo numero di scienze sono emerse grazie all'uso del computer, se consideriamo le quattro operazioni che consente di fare. Trattiamo, a partire da qui, il problema della

conoscenza relativamente all'attenzione o alla memoria, come mi ha chiesto. Vorrei prendere l'esempio della memoria, che in effetti è stata sconvolta da queste tre rivoluzioni. Ricominciamo.

Al momento dello stadio orale, prendiamo gli aedi greci per esempio, o cantori preomerici, che vediamo praticare oggi presso gli Aborigeni australiani o dai griot africani che sono ancora allo stadio orale. Ha notato che, quando Platone comincia i suoi dialoghi più celebri, come il *Fedone*, un passante greco ne incontra un altro, al mercato del Partenone, e gli dice: "Vediamo Robert, eri presente alla morte di Socrate?", e l'altro risponde: "Sì". "Puoi raccontarmi cosa ha detto Socrate?". "La cosa dura un bel po', siediti...", dice l'altro, e comincia a raccontargli la scena della morte di Socrate. Ma ecco, il racconto corrisponde però a 180 pagine dei nostri libri attuali! Il che dimostra che all'epoca, vale a dire allo stadio

orale, le persone avevano una memoria considerevole. Fatto notorio d'altronde perché anche gli allievi di Alberto Magno alla Sorbona, nel XIII secolo, stavano in piedi, con le mani dietro le spalle, e potevano recitare sei mesi, due anni dopo, senza omettere una riga, tutto il corso di fisica o di teologia del loro professore. Dunque, i nostri antenati avevano memoria, e beninteso, al momento della scrittura, hanno cominciato a perderla. Che ne è della memoria a questo punto? Non è più nel corpo, è precisamente nel supporto. E il supporto funziona come uno stoccaggio dell'informazione, come ho detto prima. E a partire dal momento in cui arriva la stampa, c'è una seconda perdita di memoria. È così che Montaigne dice: "Preferisco una testa fatta bene ad una testa riempita bene", perché, prima della stampa, è evidente che un fisico o uno storico non disponesse nella sua biblioteca dei libri in questione

perché non erano stampati. Dunque, dovevano conoscere Tacito a memoria, Erodoto a memoria... Cioè, avere una testa bella piena, avere memoria. Dal momento in cui Montaigne possiede nella sua biblioteca tutti i libri dei classici greci che basta consultare, allora non ha più bisogno della testa bella piena, gli è sufficiente avere una testa... ben fatta. E dicendo questo, intende dire che ha totalmente perduto la memoria, che non conosce più a memoria Tacito o Tito Livio o Aristotele o Platone, e via di seguito. Dunque, a poco a poco, nella misura in cui le tecnologie si affermano, si perde progressivamente la memoria. Ma questa perdita come si compensa? Mi sembra probabilmente più interessante saper sintetizzare qualche cosa senza conoscere a memoria Tacito, Tito Livio ecc. Lei Robert, io stesso non so a memoria i cento oppure ottanta libri che ho letto in un anno o i mille libri che ho letto negli anni precedenti. Un tempo



li conoscevano a memoria. E cosa abbiamo perso? La memoria. Ma l'abbiamo compensata con l'invenzione della scienza sperimentale, la scienza rigorosa e via di seguito. Ci sono dunque scambi nel cognitivo che fanno sì che certe perdite possono essere considerate oggi come alleggerimenti. È un alleggerimento considerevole non dover sapere a memoria tutta questa documentazione pesante che conoscevano a memoria. Vedete, c'è una specie di alleggerimento. E man mano che il tempo avanza, la memoria in effetti non è più nel corpo, è sul legno, sulla pietra ecc. La prova è che noi diciamo oggi: "memoria" del computer. Vale a dire: la memoria è stata esternalizzata, è stata esteriorizzata dalla nostra propria funzione cognitiva verso l'oggetto: il silicio. La nostra memoria oggi è nella carta. Un tempo era nella carta. La perdita di certe facoltà cognitive è compensata da altri equilibri.



R. H. – Dopo aver esplorato i mutamenti della memoria, trattiamo, se le va, quelli della comprensione. La nostra specie era destinata alla comprensione del mondo, alla comprensione delle cose e a quella di noi stessi... ma qualcosa di fondamentale sta per cambiare. Ammetto che la tecnologia può forse apparire ostile alla comprensione, ma favorevole ad un'altra forma di relazione con gli oggetti, con la nostra memoria culturale. Trovo nondimeno spaventoso che gli studenti siano oggi incapaci di cogliere nella sua totalità un libro, un racconto, che ha un inizio, una fine, e di cui si colgono solo frammenti. E possono essere brillanti a collegare un frammento all'altro, ma talvolta, qualora si chieda loro di fare un atto di comprensione nel senso più fondamentale, non sono capaci di ciò.

M. S. – È certamente legato alla tecnologia, ma bisogna ancora una volta rimettere la questione

nel suo contesto storico. L'atto di comprendere non era, per esempio, lo stesso prima di Platone e dopo Platone. Ne è la prova il fatto che Socrate e Platone discutono, l'uno, nello stadio orale, l'altro, Platone, che vuole trascrivere e trasmettere la parola di Socrate, nello stadio scritto è obbligato a inventare l'ideazione, l'idea, assolutamente tutto ciò che noi sappiamo in materia cognitiva da allora... Al momento della stampa, di nuovo si ricomincia, vale a dire che c'è una nuova comprensione. La matematica diventa qualche cosa che permette di comprendere l'esperienza, capisce? I Greci non avevano alcuna idea di questo. Pensavano che il mondo si deducesse dalle matematiche. Ora al tempo del Rinascimento si ha una nuova sistema di comprensione. Capisco che oggi siamo su una specie di crepaccio: noi professori siamo sul bordo interno del crepaccio, gli studenti sul bordo esterno, ovvero c'è un nuovo tipo di



comprensione che sta per dispiegarsi. Ma non penso che l'uno sia peggiore e l'altro migliore; c'è un cambiamento del supporto. C'è anche un cambiamento più profondo, credo: un cambiamento di scienza, di sapere. Posso dirvi che un professore di scienze oggi non trasmette ai suoi studenti che il 10 o 20 per cento della scienza che ha imparato. Perché? Perché nel tempo intercorso, con il computer, è nata una nuova scienza. Di conseguenza, c'è una nuova maniera di comprendere le cose, il corpo vivente ecc., che non ha niente a che vedere con la versione schematica che avevamo una volta. Non ci sono più le stesse sintesi...

R. H. – Se ho capito bene, lei pensa che il cervello stesso, nella sua cognizione, e financo i circuiti a livello organico, sono influenzati da questi cambiamenti.

M. S. – Non è che sono influenzati, io credo che,

durante rivoluzioni di questo genere, ci sia una sorta di cablaggio nuovo che si pone in essere. Non sono specialista di questioni concernenti il cervello per poterle rispondere, ma tutto ciò che so è che il cervello non cambia; semplicemente, il tipo di vie aperte attraverso i neuroni si trovano cambiate ...

A proposito di vie, vorrei comunque parlare dello spazio. Quello che mi sembra importante, con Internet, è la parola "net", tradotta con la parola "rete". Ora, l'uso che si fa di questa parola mi scandalizza, poiché reti di circolazione o di navigazione ne abbiamo da millenni. E che io sappia, la rete più completa che abbiamo conosciuto già per 2000 o 3000 anni, o da almeno 2500 anni, è la rete delle vie intorno al Mediterraneo. E questa rete era a tutti gli effetti una rete nel senso di "net". Vale a dire che si percorrevano l'Europa occidentale, l'Africa del Nord e il Medio Oriente attraverso le vie romane. Era una rete per-

fettamente connessa in modo equivalente alla rete che noi abbiamo in mente quando diciamo "net". In seguito, ci sono state strade nel senso moderno del termine, poi vie marittime – che erano reti a lungo controllate dalla Marina inglese, poi rotte aeree con compagnie aeree – sono di nuovo reti, poi connessioni telegrafiche, telefoniche ecc. Il "net" non è una novità. "Net" è la parola più vecchia del mondo! E perciò mi scandalizza, perché il "net" definisce uno spazio, uno spazio ben determinato, e l'Europa occidentale era ricoperta dalla rete delle vie romane, come il mondo era rinchiuso dalle rotte aeree o dalle comunicazioni telegrafiche. Dunque, niente di nuovo... O meglio, c'è del nuovo ma non è espresso dalla parola "net", perché la parole "net", "rete", definisce uno spazio che vorrei ora analizzare. Ecco: se le chiedo il suo indirizzo, lei mi dirà il Paese, poi la città, poi la via, il quartiere, la strada, poi il suo nume-

ro civico e il suo nome. E il postino le porterà un messaggio a questo indirizzo. Ricordo che ho parlato di supporto, di messaggio e ora parlo di indirizzo (a chi è indirizzato il messaggio?). E l'indirizzo ordinario, quello appena definito, era precisamente determinabile con la rete delle strade romane, con la rete delle vie marittime, con la rete delle vie aeree o telegrafiche, e questo spazio lo potremmo chiamare lo spazio cartesiano o euclideo, cioè lo spazio nel quale viviamo, dove si trova la nostra casa: *res extensa*. Ora, a questo indirizzo ormai lei non riceverà quasi esclusivamente pubblicità, trash. Quando mi dà il suo indirizzo, ora mi dice: "harrison@stanford.eu". È il suo indirizzo. O mi dà l' "indirizzo" del suo cellulare (il numero). Questo non ha alcun rapporto con lo spazio di poco fa, cioè con lo spazio della rete di cui parlavamo. Lei può portare il suo computer portatile in Nuova Zelanda o in Francia, è certo che

riceverà il messaggio. Allo stesso modo, il telefono cellulare non è del tutto determinato dallo spazio dallo spazio di Euclide o dallo spazio di Cartesio. E di conseguenza non abitiamo più lo spazio delle reti. Perché? Perché lo spazio di Euclide o di Cartesio era definito dalle distanze. Vale a dire che, a patire dal tale punto, si poteva misurare la distanza che c'è tra Stanford e Parigi, tra la sua casa e la casa dove io abito. Ora non posso ormai stabilire la distanza che c'è tra il suo telefono e il mio, tra il suo computer e il mio. Abitiamo ormai solo uno spazio di vicinato. Non abitiamo più uno spazio di distanza. Ora, in geometria, c'è una distinzione molto accentuata tra le distanze metriche (come le ha definite Euclie e Cartesio) e gli spazi topologici di oggi. I primi erano fissabili con le reti delle latitudini e le reti di longitudini, la rete dei meridiani e dei paralleli. Era una rete. Oggi abitiamo uno spazio senza reti. È importante dire

questo, perché da quando si cambia spazio ... ecco, possiamo tornare, se non le dispiace, sulla parola *indirizzo*? L'indirizzo (come dimostra l'etimologia della parola francese *adresse*, che contiene la parola "re") era determinato in modo geometrico, ma anche giuridico: il gendarme poteva venirci a cercare, se avevate commesso un reato o il re poteva inviarvi qualcuno se non avevate pagato l'imposta. Di conseguenza, questo spazio era allo stesso tempo geometrico, giuridico, politico, e via di seguito. Noi abitiamo un nuovo spazio: quale sarà la nuova politica, quale sarà il nuovo diritto? Si rende conto che c'è una nuova specie di habitat – non abitiamo più lo stesso spazio, lo stesso mondo- ed è evidente che le pratiche sociali cambieranno completamente, perché niente come il termine "indirizzo" era determinato contemporaneamente dallo spazio, dalla politica e dal diritto.



R. H. – Se la parola "net" è inadeguata, ha una proposta per sostituirla?

M. S. – Direi che abitiamo "topos", la topologia, abitiamo un'estensione senza distanza. Siamo tutti vicini gli uni agli altri, in un certo senso.

R. H. – Non voglio fare sempre il pessimista, ma credo che il vicinato implichi concetti che, precisamente, mancano. Manca un vicinato autentico. In inglese il vicino si dice *neighbour*, che deriva dal termine "near", cioè "vicino", "presso..."... Ora, questa tecnologia che rende tutto lo spazio omogeneo, accessibile da un punto all'altro, penso che congiuri ad abolire non solamente la distanza, ma anche la prosimità e l'intimità. Alla fine, i rapporti umani che cambieranno, che sono già cominciati a cambiare, sono forse destinati a diventare più atomici che di vicinato.

M. S. – Ci sono due tipi di risposte possibili alla sua

questione. Una risposta positiva, più oggettiva, e una risposta descrittiva. La risposta oggettiva è la statistica conosciuta sul telefono cellulare. Allorquando si è inventato il telefono cellulare, gli ingegneri e i progettisti si sono detti che sarebbe stato un eccellente strumento per gli uomini di affari. Si è pensato che fosse un oggetto destinato ad essere utilizzato di più nel mondo del commercio e dell'industria. Ci si è accorti che su dieci messaggi, ce n'erano sei o sette del padre o madre per il proprio figlio. Questo ha dunque avvicinato le famiglie. Veda, si tratta di una cosa piuttosto positiva. D'altra parte per ciò che concerne l'individualizzazione o l'atomizzazione, lei non solamente ha ragione, ma in più le nuove tecnologie hanno accentuato in maniera molto violenta ciò che si potrebbero chiamare le condotte individualiste. E in effetti, siamo in un periodo individualista e la cosa necessariamente va a intaccare il campo della

politica. Su questo punto vorrei raccontare una storia.

Esiste in Belgio una tensione, come lei sa, tra valloni e fiamminghi, tensione politica, ma che può essere molto mal vissuta dalle persone. Una certa donna, che si chiama Huard – il nome importa poco – che abita a Liegi, ha scritto tutto ciò che pensava di questo scontro, che non aveva né famiglia né vicinato. Ha ricevuto, nel giro di 4 o 5 mesi, 500.000 visite sul suo blog. E per fare un confronto, chi era stato incaricato di formare il governo con 20 o 30 anni di vita politica, non aveva mai avuto 400.000 o 500.000 voti. Lei capisce che questa persona può avere un impatto sulla politica assai nuovo, e a poco a poco, l'individualismo indurrà senza dubbio nuove pratiche sociali, nuove relazioni familiari ... qualcosa di inaudito, in tempi in cui non c'era questo tipo di tecnologia. Esso fabbrica nuove relazioni sociali così come genera un nuovo

tipo di sapere, di comprensione, di cui non abbiamo attualmente idea. Suppongo che il prossimo filosofo importante sarà chi saprà formulare idee e concetti a partire da questa emergenza.

R. H. – La mia impressione è sempre su questo aspetto grottesco di una tecnologia reputata di abolire le distanze e che difatti non fa granché per ridurre le distanze effettive tra le persone ...

M. S. – Le racconto una storia a questo proposito. Sono stato arruolato nella marina nella mia vita e all'epoca ero fidanzato con colei che è divenuta dopo mia moglie. Allora abitavo a Djibouti e ci scrivevamo lettere regolarmente. Ogni volta che ne ricevevo una, la ricevevo un mese o un mese e mezzo dopo, e corrispondeva sempre alla risposta su uno stato d'animo molto precedente che avevo dimenticato. Di conseguenza, era veramente una corrispondenza



d'amore? Non saprei. Era talmente discontinua da essere quasi deludente. Per converso, oggi con il telefonino, sono al corrente dello stato d'animo della mia fidanzata. Le corrispondenze d'amore sono ormai possibili!

R. H. – Rivolgendo lo sguardo al futuro – sebbene sia impossibile fare l'oracolo, prevedere catastrofi o benefici –, secondo lei, nel campo dell'educazione e della pedagogia, Internet potrà rendere le cose più efficaci?

M. S. – Si è parlato molto del *digital divide*, cioè del fatto che molti poveri non abbiano accesso a internet e che noi l'abbiamo. Ma ci si dimentica anche l'enorme frattura che ha indotto la scrittura. Quando parlo d'invenzione della scrittura, parlo di qualche cosa di molto serio perché gli storici datano la Storia stessa a partire dall'invenzione da essa. Prima c'è la preistoria. Il che è di un razzismo abominevole, perché an-

cora oggi la maggior parte delle lingue sono ancora senza scrittura. Questa definizione della storia precipita nella preistoria tutti i nostri contemporanei che sono senza scrittura. Dunque, con l'invenzione della scrittura, la frattura è stata più importante. D'altra parte, ho delle esperienze su questo problema. Ho partecipato a molte riunioni internazionali sull'educazione e le nuove tecnologie. Molte persone provenienti dal Sud del mondo, dall'Africa o dall'India, in particolare, un paio di esperti indiani mi hanno detto che recuperavano i computer rottamati dalle grandi industrie e li mettevano a disposizione dei ragazzi, che vivono nella strada. Giocando col computer, essi apprendono a leggere da analfabeti quali erano. E qui c'è qualche cosa come una possibilità che si offre di ridurre la frattura digitale e la frattura della scrittura grazie a questi mezzi. D'altra parte, è un aneddoto personale, mi è capitato di trovarmi nelle

Ande presso piccoli villaggi dell'Equatore o del Perù, in alcuni *internet café*. Le loro tastiere erano talmente utilizzate che le lettere erano cancellate sui tasti e l'analfabeta del villaggio ero io, perché non riuscivo più a indovinare dove fossero le lettere sui tasti. Dunque, in un certo modo, questi analfabeti erano molto più sapienti di me, perché potevano a differenza di me utilizzare il computer. Sì, ci possono essere ricadute positive nel campo dell'educazione, ma attenzione, forse non nell'educazione dei più formati, ma nell'educazione dei meno formati.

COSA RESTA DEL CINEMA

Nell'università ormai governata dalla valutazione e dall'autovalutazione (costante e costantemente variata nei modi e nelle forme, e contro la cui demoniaca presenza si scrivono esorcismi quasi quotidiani), quella che attira meno l'attenzione e che però, forse, è l'unica a possedere un impatto realmente "frontale" rispetto all'attività didattica (non di ricerca) dei docenti, arriva, una volta l'anno, per ogni singolo corso, dagli studenti (sia frequentanti che non frequentanti). Ormai, anche loro, obbligati a valutare – quando, fino a poco tempo, era una libera scelta –, prima, però, di essere valutati (e cioè, in gran parte delle università, all'atto dell'iscrizione agli esami, come passaggio obbligato). Così che, di fatto, manca all'appello della loro valutazione la "prestazione" del docente durante le sedute d'esami. Cosa non da poco, ma pazienza. Tutto il resto c'è: puntualità, rispetto degli orari, chiarezza espositiva, capacità

di interessare alla materia ecc. E poi, questo sì facoltativo (e anonimo come il resto della compilazione), uno spazio per i commenti. Che, proprio perché anonimo, e libero, riserva sempre qualche simpatica sorpresa – per esempio, una valutazione della "bontà", non di spirito o didattica ma fisica del docente (un anno mi fu consigliato di tagliarmi i baffi: secondo l'anonima studentessa – tendo a immaginare – ci avrei guadagnato). Ma al di là di questi (per fortuna rari) appunti sul docente in quanto essere sessuato, e avendo esaurito la logica del mi piace/non mi piace rispondendo alle altre domande (risposte che il docente trova "conteggiate" in una serie di grafici), questi commenti, proprio perché "non richiesti" e scritti sotto protezione dell'anonimato, sono spesso molto istruttivi. Soprattutto quando s'incrociano a distanza con l'opinione che il docente (nel mio caso, di *Storia e critica del cinema*), dopo 54 ore trascorse in



un'aula universitaria a raccontare la storia del cinema, ha maturato in merito ai suoi studenti, al loro rapporto con il cinema, i film e le immagini, ma anche in merito al senso, nel 2017, di raccontare a qualcuno, per 54 ore, in un'aula universitaria, la storia del cinema.

Tre considerazioni:

1) Il cinema è vecchio (ha fatto la storia): l'ingresso del cinema nei percorsi curriculari dell'Università italiana (inizialmente presso le facoltà di Lettere e a Magistero, oggi Scienze della formazione) è cosa relativamente recente – data agli anni Sessanta, e fu una battaglia culturale, di studenti e futuri docenti. Il cinema era il nuovo, guardato ora con sospetto e sufficienza, ora come un completamento necessario all'interno di quei percorsi di studio storico-artistico-letterari sbilanciati verso il contemporaneo (che però, all'epoca, aveva da poco superato il mezzo secolo). *Contemporaneo*,

forse fin troppo. Un attrito che, cinquant'anni dopo, il cinema ha perso del tutto, o quasi, superato in popolarità e "attualità" da altri media, altri linguaggi. Lo hanno scritto e studiato in tanti, sappiamo che è così e perché è successo. Ma la dimostrazione più eloquente, di prima mano, arriva proprio dagli studenti: per i quali il cinema (la sua storia) è ormai, molto spesso, come la letteratura italiana delle origini o l'arte antica, e cioè una cosa che *si studia*, non si vive, che si conosce attraverso lo studio. Qualcosa che sta nei libri, non nella realtà, che non *succede* più attorno a noi. È una storia, appunto. E come tale li riguarda.

2) Il cinema è morto (per fortuna c'è la storia del cinema): non i film, il cinema – l'andare al cinema, spesso o di rado non importa, verificare sala e orari, uscire di casa, comprare un biglietto, sedersi in una sala buia ecc. Anche su questo, sul come

e sul perché sia successo, la bibliografia è ormai sterminata. Al tempo stesso, si è spalancata la porta del download: la più grande e fornita (e gratuita) cineteca del mondo è lì, a porta di mano. Da dove *entrare*, però? E *come muoversi* al suo interno? La fine del cinema coincide anche con quella della sua "programmazione", che è stata per la quasi totalità della sua storia – tra uscite settimanali in sala e palinsesti televisivi – un elemento non trascurabile della sua fisionomia culturale. Piena di limiti, omissioni, dimenticanze. Ma pur sempre una forma di condivisione e, appunto, di programmazione. Restano, compensazione non da poco, i film – potenzialmente *tutti* i film, a portata di click. Ma, appunto, da dove cominciare? Nella bulimia audiovisiva contemporanea, ciò che manca è proprio il senso della storia. Inteso, anche, come senso della storicità delle immagini; alle storie del cinema, ormai solo storie, resta allo-

ra, a un grado minimo di esistenza, questo compito “disciplinare”. Anche se verrebbe da chiedersi: *quale storia* del cinema insegnare, oggi, quando il cinema è ormai un “tipo” di immagine tra mille altre? Forse, prima di tutto, la storia del suo essere diventato una storia.

3) Il cinema è noioso (è la solita storia): sottotitolo: evviva le serie tv. Tempo fa, le generazioni studentesche si identificavano sulla base del film a partire dal quale stabilivano il loro personalissimo inizio della storia del cinema: c'è stata, per esempio, una generazione (ormai antichissima) *Blade Run-*

ner, poi una generazione Tarantino (*Pulp fiction*), e poi, un po' più sparpagliata in quanto a registi e titoli (anche questo, un segno dei tempi), una generazione *supereroi/blockbuster*. Oggi – da qualche anno – il rapporto studenti/immagini è segnato soprattutto dalla televisione e, in particolare, dalla serialità televisiva. Un altro segno dei tempi, e comunque un buon segno: la serialità televisiva – statunitense ma anche francese e italiana – ha consegnato, negli ultimi dieci, quindici anni, grandi cose e qualche capolavoro. Ma il cinema, da questa *liaison* spesso totalizzante,



resta fuori (anche se rappresenta il referente fondamentale dell'attuale *new wave* seriale). Resta fuori non solo come riferimento culturale – non definisce più “una generazione” – ma anche come tipologia di spettacolo (una sola cosa, dall'inizio alla fine, per un paio di ore). Il cinema, insomma, come un'esperienza sempre meno abituale, resa ancor meno recuperabile dal “destino digitale” al quale va spesso incontro l'integrità dei film in alcuni corridoi di quella Grande Cineteca digitale di cui sopra, ed esemplarmente in uno dei più affollati (anche dagli studenti), YouTube: dove, per esempio, se cercate *La corazzata Potemkin*, la trovate già “segmentata”, e cioè già vista e già storicizzata – “la scena della scalinata”, oppure un atto soltanto, oppure fatta a fettine di file; in tutti i casi, ridotta a una *playlist* (del resto: non siamo ormai tutti *veejay* e *remixatori*?). Qualcosa di simile a un film serializzato, anche se a partire da una

logica di tipo storico, appunto. Anzi, una logica da storia del cinema: vista “la scena della scalinata”, visto tutto. A volte, del resto, per capire tutto di un film, può bastare una *puntata*.



GIOLITTI: UN SOCIALISMO SFUMATO

104

Gianfranco Pasquino ●

Ero casualmente presidente dell'Associazione degli studenti di quello che era il Corso di laurea (non ancora la Facoltà) di Scienze Politiche di Torino. Decidemmo di inaugurare l'anno accademico 1964-65 (nel quale mi sarei laureato) con un invitato di prestigio. Per molte buone ragioni, non ultima l'amicizia che lo legava a Norberto Bobbio, nostro autorevolissimo professore, la scelta cadde su Antonio Giolitti.

Naturalmente, non pochi fra noi avevano letto il suo piccolo, prezioso libro *Riforme e rivoluzione* (Einaudi 1957). Sul tema avevano anche ascoltato le riflessioni di Bobbio.

Sapevamo dell'importante attività svolta da Giolitti nella casa editrice Einaudi le cui riunioni del mercoledì definirei, con il senno di adesso, una sorta di cenacolo della sinistra plurale possibile. Avevamo opportunamente letto Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* (nella traduzione fattane per Einaudi nel 1948 dallo stes-

so Giolitti).

Discutendone fra studenti, c'eravamo variamente interrogati su quanto l'esperienza politica tormentata di Giolitti avesse cercato di combinare l'etica della responsabilità con l'etica della convinzione, soprattutto nel corso del drammatico anno 1956: Rapporto Kruscev, inizi della destalinizzazione, invasione dell'Ungheria da parte delle truppe sovietiche e sanguinosa repressione dell'insurrezione popolare, Manifesto dei 101 intellettuali dissidenti, altra variante, se me lo si consente, della sinistra plurale, dimissioni, non espulsione, di Giolitti dal PCI.

Rileggendo quanto Scroccu riporta di quel dibattito asperissimo, condito da accuse talvolta infamanti, con i termini più logori, come traditori e nemici del popolo, non resisto alla tentazione di paragonarli a quello che ho ascoltato di recente nella politica italiana, da gufi a partigiani cattivi.

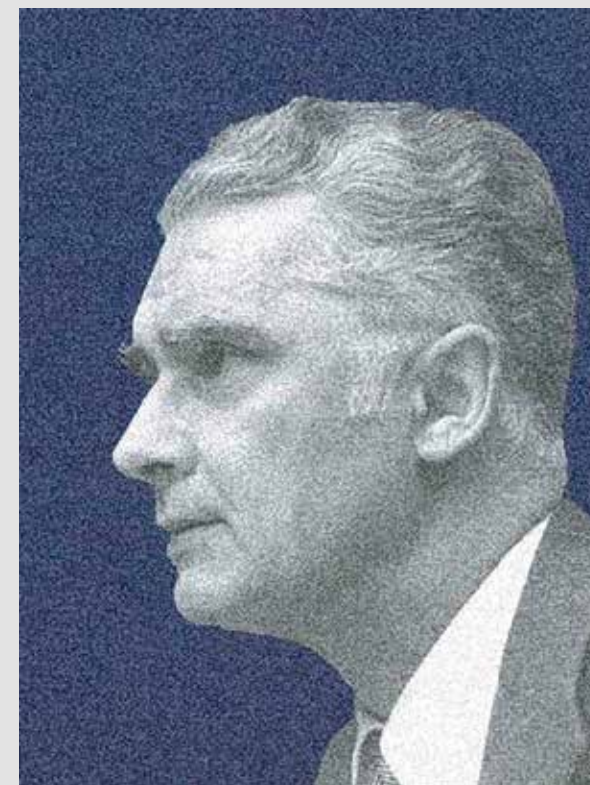
Insomma, dalla tragedia



alla farsa, come ha scritto l'eccellente retroscenista Karl Marx.

Anni dopo avrei ascoltato dalla voce di un dirigente comunista, che aveva partecipato all'VIII Congresso del PCI e svolto un ruolo non marginale, una frase pronunciata, oggi diremmo fuori onda, da Palmiro Togliatti: "Bisogna capirlo il compagno Giolitti, lui vuole governare". Infatti, Giolitti avrebbe governato eccome: Ministro del Bilancio nel primo governo di centro-sinistra guidato da Moro. Poi, ancora nei governi guidati da Colombo (1970-1972) e da Rumor (1973-1974), infine, come Commissario Europeo dal 1977 al 1985.

Mi sono spesso interrogato sulla frase di Togliatti che conteneva, da un lato, la consapevolezza del segretario del PCI che il suo "partito nuovo" non aveva ragionevoli aspettative di tornare al governo dell'Italia, dall'altro, il riconoscimento indiretto, nient'affatto obliquo, anzi, esplicito, persino com-



prensivo e senza riserve delle potenzialità e delle capacità di governo del "compagno Giolitti" (pure colui che aveva espresso e articolato il suo dissenso e la sua critica alle posizioni dello stesso Togliatti e del PCI riguardo alla gestione del PCI e ai rapporti con il

Partito Comunista dell'Unione Sovietica). Oggi più di ieri mi chiedo come sia stato possibile che uomini di grande intelligenza, preparazione, cultura siano stati a lungo subalterni alle modalità con le quali i partiti comunisti nazionali accettavano i dettami dell'URSS e li imponevano con durezza ai loro iscritti e dirigenti. No, non è affatto un quesito superato dai tempi.

L'invito a Giolitti glielo facemmo avere nell'autunno 1964. Aveva concluso il 22 luglio 1964 la sua prima esperienza di alto livello come Ministro del Bilancio, iniziata il 4 dicembre 1963. La sua accettazione fu molto rapida e scegliemmo un giorno d'ottobre. Andai ad aspettarlo alla stazione di Porta Nuova. Era un uomo alto, asciutto, austero.

Andammo in quello che era l'Istituto di Scienza politica in Via San Francesco da Paola dove Giolitti parlò pacatamente, ma con qualche preoccupazione, della situazione del socialismo in Italia e in Europa.

Qualche settimana dopo un colpo di palazzo detronizzò Kruscev, al quale molti alti dirigenti sovietici non avevano perdonato le modalità della destalinizzazione e, forse, una limitata propensione a riforme interne. Si aprì una fase nuova con una lettera di Bobbio, pubblicata su "Rinascita", ai comunisti che li invitava a pensare alla costruzione in Italia di un partito unico dei lavoratori, seguita da una risposta, oggi diremmo piuttosto cerchiobottista, di Giorgio Amendola.

Non saprei dire oggi se anche questa fu un'occasione perduta. Leggendo i due volumi della bella biografia dedicata a Giolitti da Gianluca Scroccu (*Alla ricerca di un socialismo possibile. Antonio Giolitti dal PCI al PSI* e *La sinistra credibile. Antonio Giolitti tra socialismo, riformismo ed europeismo (1964-2010)*), entrambi, Roma, Carocci, rispettivamente 2012, pp. 222, € 23,50 e 2016, pp. 155, € 17,00), i

riferimenti alla socialdemocrazia mi hanno inquietato. Sarò selettivo. Nel 1946, il Giolitti comunista scriveva "non è scomparso il pericolo socialdemocratico" sostenendo che "se arriveremo al nuovo partito unico del lavoro [a chiara egemonia comunista] avremo *esorcizzato* la socialdemocrazia" [pp. 58-59 del volume I, corsivi miei]. Però, Scroccu sostiene che, uscito dal governo nel 1964, Giolitti divenne "un punto di riferimento per tutti coloro che avessero cercato di realizzare una filosofia politica praticabile e coerente nel solco della migliore tradizione [non ulteriormente precisata] del socialismo riformista che, seppur tra alti e bassi, si sarebbe richiamata, senza remore o incrostazioni ideologiche, all'esperienza delle socialdemocrazie europee" (2012, p. 215). Ma anche sulla effettiva conoscenza delle esperienze socialdemocratiche europee, sono perplesso e mi piacerebbe saperne di più.



Alla ricerca di un socialismo possibile

Antonio Giolitti dal PCI al PSI

Gianluca Scroccu



Carocci ed.

La sinistra credibile

Antonio Giolitti tra socialismo, riformismo ed europeismo (1964-2010)

Gianluca Scroccu



Carocci editore

Nel 1968, a unificazione fra PSI e PSDI in corso, della quale non ero proprio un entusiasta sostenitore, telefonai alla Federazione socialista di Torino chiedendo i nomi dei giolittiani nella lista per la Camera dei Deputati.

Avevo quattro voti di preferenza (bei tempi), ero molto consapevole che quelle preferenze potevano fare una differenza e volevo darle a chi lavorava politicamente con Giolitti.

Mi risposero che nel PSU non esistevano correnti e che, quindi, dovevo essere io a scegliere fra i candidati. Un po' deluso, decisi di dare la mia preferenza a Eugenio Scalfari che fu eletto (e praticamente scomparve per i quattro anni di durata della legislatura).

Nel 1993 Giolitti suggerì, inascoltato, che il PDS avrebbe dovuto perseverare [ma l'aveva mai intrapresa?] in una linea di profonda riflessione e di sviluppo di un nuovo pensiero progressista ispirato dal riferimento alla socialdemocra-

zia” (2016, p. 142). Infine, e finalmente, nel 1999, Giolitti si esprime, con intento polemico contro i cercatori di terze vie, a favore della socialdemocrazia come “quell’esperienza di sinistra che è stata positiva nella storia del secolo ... che ha saputo associare l’impegno di sviluppo con moderne forme di tutela sociale” (2016, p. 23, n. 33). Curiosamente, però, Giorgio Napolitano, in un convegno in memoria di Giolitti, ha sottolineato la “mancata identificazione [di Giolitti] con la tradizione socialdemocratica” a causa della “scarsa attenzione in Italia verso le posizioni e le istanze della socialdemocrazia europea” [2016, p. 21, n. 28].

È il caso di ricordare che la “scarsa attenzione” per la grande maggioranza dei comunisti si accompagnò a disprezzo, critica distruttiva, demonizzazione. Le socialdemocrazie non cambiano il capitalismo; sono logore, in crisi, superate, anche se mai nessuno seppe dire da chi e da

che cosa erano state superate; non sono modelli da studiare e, meno che mai, da emulare (per di più in un paese che godeva di due anomalie positive, cioè, la DC e il PCI). Finora non mi pare che qualcuno abbia fatto un bilancio di quello che le socialdemocrazie “realizzate” hanno lasciato come eredità nei sistemi politici nei quali hanno goduto di periodi di governo più o meno lunghi. *Un socialismo possibile* (titolo di un libro pubblicato da Giolitti per Einaudi nel 1967) è il filo rosso che informa e guida la biografia di Scroccu. Non so quanto Giolitti abbia discusso con Bobbio delle modalità, prima di tutto culturali, con le quali perseguire e dare forma a quel socialismo poiché, da un lato, Bobbio si era saldamente collocato nella visione liberal-socialista, dall’altro, il filosofo torinese è sempre stato più incisivo nella *pars destruens* (come, ad esempio, in *Quale socialismo?*, Einaudi 1976) piuttosto che nella *pars construens*.



Che, comunque, il socialismo dovesse avere una caratterizzazione e un volto europeo (anche date le sue premesse e tradizioni internazionaliste fu molto chiaro a Giolitti. Anche per questo, oltre che per curiosità politico-intellettuale e per sfuggire alla brutta politica italiana, Giolitti accettò la carica di Commissario europeo che ricoprì dal 1977 al 1984, efficace nella sua azione e lodato per la sua serietà operativa e le sue capacità, che, naturalmente, non gli diedero alcun titolo di merito quando tornò a tempo pieno alla politica italiana.

Aveva sperato di diventare Presidente della Repubblica e ci arrivò vicinissimo. Aveva inizialmente creduto nell’azione modernizzatrice del PSI condotta dal segretario Bettino Craxi. Dovette, dopo qualche tempo, ricredersi. Il suo distacco dal Partito Socialista di Craxi maturò lentamente, in maniera irreversibile. Nel frattempo, a partire dal 1976, in occasione e in attuazione della strategia

del compromesso storico, nient’affatto condivisa da Giolitti, invece di provvedere ad una radicale revisione della sua politica e della sua cultura, il Partito comunista aveva dato vita ad una politica di reclutamento di personalità di varia estrazione da eleggere in Parlamento, rappresentanti di pezzi di società, in particolare del cattolicesimo, e di competenze tecniche, altrimenti non acquisibili, spesso snobbate. Nel pieno della sfida di Craxi al PCI - *Duello a sinistra. Socialisti e comunisti nei lunghi anni ’70* è il titolo di un libro di Giuliano Amato e Luciano Cafagna pubblicato dal Mulino nel 1982, ma il duello divenne molto più aspro con Craxi alla Presidenza del Consiglio (1983-1987) - , i comunisti decisero di mostrare sia la loro generosità sia la loro inclusività nei confronti della sinistra non craxiana offrendo la candidatura a senatore ad alcuni (ex)-socialisti fra i quali Vittorio Foa, Giorgio Strehler e Antonio Giolitti (eletto nel

1987 nel collegio di Pavia). Tutt’e tre aderirono al gruppo parlamentare della Sinistra Indipendente di cui facevo parte e nel quale avevo invano invitato il mio maestro Norberto Bobbio, certo non un craxiano, nominato nel luglio 1984 Senatore a vita dal Presidente Pertini. “Non me la sono sentito di fare lo strappo” mi scrisse Bobbio con una cartolina da Cervinia. Peraltro, Bobbio aveva già manifestato a Giolitti il disagio per la sua adesione ad un gruppo le cui scelte craxiane raramente divideva (2016, p. 118, n. 32).

Comprensibilmente, Giolitti non fu un Senatore molto assiduo né nelle assemblee, non proprio interessatissime, del gruppo né in altre occasioni.

Quindi, il commento riportato da Scroccu, tratto da una lettera di Giolitti a Bobbio, 22 settembre 1988 nella quale si trova l’affermazione che Palazzo Madama è un luogo dove “imperversa il chiacchiericcio insulso, il pettegolezzo,

la vanità, l'esibizionismo e per giunta la petulanza dei giornalisti" (2016, p. 132) mi stupisce alquanto. Giungerei a sostenere, non come avvocato di parte in causa, che l'affermazione di Giolitti è fattualmente errata. No, il Senato 1987-1992 era ancora un luogo di dibattiti reali, di scambi di opinioni, di prese di posizione, la più importante delle quali riguardò l'intervento USA sotto l'egida delle Nazioni Unite contro l'invasione e la conquista del Kuwait ad opera di Saddam Hussein. "Giolitti e altri esponenti della Sinistra Indipendente [fra i quali chi scrive] votarono a favore dell'intervento in disaccordo rispetto alla linea antiamericana e pacifista scelta da Occhetto [e, aggiungo, condivisa da D'Alema], approvando successivamente, nel gennaio '91, la partecipazione dell'Italia alla guerra della coalizione internazionale contro Saddam" (2016, p. 137). Fra i dibattiti reali annovero quello sul Messaggio del

Presidente Cossiga concernente la necessità di riforme istituzionali. Scroccu mette in rilievo che "sulle riforme costituzionali, argomento particolarmente presente nel dibattito successivo al 1992, Giolitti sarebbe stato sempre estremamente cauto, ritenendo che la Costituzione avesse un articolo come il 138 che ne disciplinava la realizzazione in maniera ancora valida e percorribile, per cui la strada di nuove assemblee costituenti o quella ancora peggiore di revisioni costruite a tavolino gli apparivano come processi da evitare" (2016, p.147), ma nulla ci dice sulle specifiche preferenze istituzionali di Giolitti. Qui, esprimo il mio rammarico per l'assenza di riferimenti ai referendum elettorali (1993) e alla legge Mattarella che ne derivò. Quali furono le valutazioni dell'autore del famoso ordine del giorno Giolitti presentato e approvato in Assemblea Costituente il 23 settembre 1947 che voleva introdurre nel-



la Costituzione il sistema elettorale proporzionale, costituzionalizzazione che, se avesse avuto seguito, avrebbe reso impossibili tutti i referendum elettorali? Aggiungo che Giuliano Amato, vice-segretario del Partito Socialista, bocciò quei referendum come "incostituzionalissimi" e si dimise da Presidente del Consiglio il giorno in cui, 18 aprile 1993, circa il 90 per cento dei votanti li approvò. La biografia di Scroccu si chiude con Giolitti " sostenitore dell'Ulivo pur senza essere un tifoso entusiasta del progetto" in attesa di "una grande forza di sinistra, un partito nuovo concreto e vitale sul piano ideale" (2016, p. 146). Non provo neanche ad avventurarmi sul terreno della valutazione, risparmiata a Giolitti, di quanto il Partito Democratico riesca a caratterizzarsi come quel "partito nuovo concreto e vitale sul piano ideale", ma non posso nascondere la mia profonda delusione nel leggere che Giolitti "si

impegnò a sostenere la candidatura di Francesco Rutelli, preferito a Giuliano Amato ... alla Presidenza del Consiglio nella campagna elettorale del maggio 2001" (2016, p. 148). Mi sfugge quali prospettive di quale socialismo potesse offrire una vittoria di Rutelli, candidato dalla cultura politica esilissima, tra radicali e verdi, ma, comunque, nient'affatto vicina a qualsiasi sfumatura di socialismo. Finiva in questo modo, infelicemente e mestamente, qualsiasi ricerca di un socialismo possibile, vale a dire centrato sulla programmazione "come uno strumento finalizzato alla 'costruzione della democrazia nel socialismo' [con Bobbio, probabilmente, invertiremmo l'ordine dei fattori: 'costruzione del socialismo nella democrazia'], ossia per risolvere in maniera democratica il problema del potere nella società industrializzata" (2016, p. 31). Si inabissava allora, per responsabilità congiunte socialiste e comuniste, ma

anche, in un'incerta misura, dello stesso Antonio Giolitti, e non mi pare che sia più ri-emersa, qualsiasi traccia di una cultura politica socialista in Italia - che anche in Europa la cultura politica socialista attraverso un lungo periodo di difficoltà non costituisce sollievo per nessuno.

Gianluca Scroccu,
Alla ricerca di un socialismo possibile. Antonio Giolitti dal PCI al PSI,
Carocci

Gianluca Scroccu,
La sinistra credibile. Antonio Giolitti tra socialismo, riformismo ed europeismo (1964-2010),
Carocci

AGRICOLTURA ALLEVAMENTO BIO-AGRICOL- TURA

112

Gennaro Aprea ●

Segui il filo verde:

Mobilità sostenibile, in
FILOSOFIA E SPAZIO PUBBLICO
- n 5 viaBorgogna3



COOP22 Marrakech, in
CORPI MENTI MACCHINE PER
PENSARE - n 4 viaBorgogna3



Focus SOSTENIBILITÀ, n 3
viaBorgogna3



Ormai tutti lo sappiamo: per giorni i media e i social web hanno continuato ad informarci che nell'estate appena trascorsa le temperature massime hanno raggiunto punte eccezionali battendo tutti i record dagli ultimi 180 anni, compreso quelle del 2003. Solo ad ottobre inoltrato si potranno ottenere dati statistici definitivi e sarà importante conoscere il numero di giornate con punte di temperature superiori alle minime e massime rispetto agli anni precedenti. Certo è che non ci scorderemo facilmente i giorni nei quali i termometri hanno raggiunto e superato i 40° C con percezioni anche superiori dovute soprattutto all'umidità dell'aria.

Della siccità se ne è parlato un po' ma, dopo i primi temporali sui rilievi alpini ed appenninici la disponibilità di acqua è sembrata migliorata, così ormai circolano ben poche notizie sui bassi livelli dei laghi e dei fiumi. Eppure molti di essi sono diventati quasi

ruscelli. E l'acqua arrivata dal cielo sotto forma di temporali e tempeste di grandine non ha risolto la situazione provocando invece pesanti danni all'agricoltura nel senso che ha distrutto le coltivazioni di cereali, altri vegetali e alberi da frutta.

C'è una novità negativa riguardo alla siccità: che ve n'è solo nel meridione. In generale si pensa che sia superiore in quelle regioni e nelle grandi isole; invece quest'anno le piantagioni sono state pesantemente distrutte anche in Emilia-Romagna, nel Veneto e in Lombardia, proprio per mancanza di acqua per irrigare.

L'agricoltura ed il suo sviluppo

Con il [World Population Prospects 2017](#) l'Onu aumenta le sue stime di crescita per la popolazione mondiale: 9,8 miliardi nel 2050. Tra le cause principali la rapida crescita demografica in Africa e India. Alimentare il genere uma-

no, soprattutto quello più povero e sottoalimentato, compreso quello delle migrazioni di massa in atto, è e sarà un obbligo ineludibile.

La situazione climatica di assoluta criticità sopradescritta ha un fortissimo impatto sulla produzione dei prodotti agricoli. La maggior parte della nostra agricoltura, non solo in Italia ma anche a livello mondiale, è ormai da tempo molto estensiva, in particolare per la produzione di cereali destinati all'alimentazione umana e animale, produzioni che hanno bisogno di una grande quantità di acqua.

Un dato significativo: per ottenere 1 tonnellata di carne bovina, sono necessarie 31,5 tonnellate di acqua necessaria alla produzione di cereali (in gran parte mais e colza) ed altri vegetali per l'alimentazione dei bovini da carne e da latte.

La soluzione principe sarebbe quella di diminuire drasticamente il consumo di carni, quindi di acqua,

ma **la realizzazione di questo metodo è al momento utopica.** Infatti non si può pensare di limitare drasticamente la il consumo di proteine nei paesi in via di sviluppo. **Ancora più difficile è modificare le abitudini inveterate di alcuni popoli ricchi**, come per esempio quelli del Nord America, di Brasile e Argentina (grandi esportatori di carni) e dell'Europa. Vi sono alcuni metodi adottati da pochi paesi intelligenti ed efficienti, fra i quali *in primis* Israele, Giappone ed Olanda. Oltre alla desalinizzazione dell'acqua di mare, che dovremo realizzare anche in Italia in un futuro vicino, questi paesi meritevoli hanno applicato metodi di produzione utilizzando quantità di acqua decisamente inferiori rispetto a quelle usate ancora, specialmente per il mais e la colza (cioè gli irrigatori a getto a pressione, detti a pioggia). A seconda dei casi, le quantità di acqua necessarie alle coltivazioni sono decisamente inferiori

con gli irrigatori-nebulizzatori e quelli a goccia, utilizzati di notte, già in uso anche in qualche paese del vicino oriente e in un paio di stati africani

Un ultimo metodo di risparmio di acqua è la ri-coltivazione di grani antichi ma sostanziosi e nutritivi con una resa leggermente inferiore.

Possiamo essere certi che ricerca e sviluppo in agricoltura potranno dare risultati positivi. Il punto critico è costituito dai grandi agricoltori sempre restii a sostituire i metodi di coltivazione più comuni con tecniche più avanzate.

La bio-agricoltura

In generale quando si parla di bio-agricoltura, il sentire comune si riferisce ai prodotti per l'alimentazione umana perché il loro





processo produttivo non utilizza prodotti chimici, in particolare fertilizzanti e antiparassitari, ma usa concimi naturali (stallatico e compost).

La cosa è meno semplice di quanto sembri. In effetti i **principali obiettivi di base dell'agricoltura biologica** così come sono stati definiti dalla Federazione internazionale dei movimenti per l'agricoltura biologica (International Federation of Organic Agriculture, IFOAM) sono:

- *Trasformare il più possibile le aziende in un sistema agricolo auto-sufficiente attingendo alle risorse locali;*
- *Salvaguardare la fertilità naturale del terreno;*
- *Evitare ogni forma di*

inquinamento determinato dalle tecniche agricole;

- *Produrre alimenti di elevata qualità nutritiva in quantità sufficiente.*

Ciò ha ovviamente un impatto anche sulla produzione di mangimi e foraggi per animali da carne (bovini, ovini, pollame, ecc.) e di conseguenza su quella del latte e dei suoi derivati.

Anche in questo caso l'agricoltura biologica prevede che il consumo di acqua sia il più basso possibile grazie alle tecniche di cui abbiamo appena accennato.

In breve l'agricoltura biologica e sostenibile comprende soprattutto i **metodi produttivi**, che includono - fra i tanti - il rinnovo continuo dell'humus del terreno.

In un esempio recente le tecniche di produzione di vegetali biologici ha unito la coltivazione di ortaggi vari alla creazione di energia elettrica da grandi centrali di pannelli fotovoltaici, necessaria quindi anche alla coltivazione

stessa (es. pompe per l'irrigazione a goccia o a nebulizzazione). Le file dei pannelli sono state installate in modo da lasciare una certa distanza fra le stesse, tale da permettere il passaggio di minitrattori elettrici per coltivazioni le più varie. Queste installazioni sono nate su terreni di fabbriche industriali dismesse e su terreni incolti o abbandonati perché non più produttivi (spesso a causa di coltivazioni intensive di cereali in assenza di rotazioni colturali).

Un altro esempio viene dalla Danimarca: sulla scia delle iniziative nate in alcuni paesi americani (Mrs. Obama insegna) ed europei. È stato creato ad Aarhus da due architetti italiani con base a Londra un sistema decisamente innovativo. In piena città hanno realizzato un grande ambiente pubblico costituito da un'estesa tettoia di design affascinante sotto la quale sono stati creati numerosi orti cittadini. L'acqua necessaria è quella piovana (il nord del

paese è sufficientemente piovoso) e il terreno riportato viene concimato mediante "compost" che produce anche bio-carburante e micro-alghe. È stata considerata **"una stravaganza tecnologica per legare città e natura, sfida vitale per le prossime generazioni"**.

A proposito di agricoltura in città, da buon napoletano, non posso fare a meno di ricordare la vigna coltivata da sei secoli dai monaci della Certosa di San Martino (7 ettari) sulla collina del Vomero a Napoli. Dal 1999 si produce vino Aglianico e Falanghina. Divenuta "bene di interesse storico-artistico", da un paio d'anni hanno iniziato la coltivazione di bio-orti dove il terreno è coperto con paglia per proteggerlo, concimarlo e conservarne l'umidità dell'irrigazione a basso consumo d'acqua.

In questi anni i consumatori si sono molto interessati ai prodotti biologici soprattutto a causa di alcuni scandali alimentari della

fine del secolo scorso ma sono tuttora un mercato limitato; ciò è dovuto ai prezzi al pubblico più alti rispetto ai corrispettivi prodotti convenzionali in Italia. **Il nostro paese è comunque uno dei paesi leader della produzione biologica** (6,9% della superficie agricola perché non si tratta mai di agricoltura intensiva su grandi superfici) **e dell'esportazione verso l'Europa**. Lo sviluppo del mercato dei prodotti biologici in Italia è stato posteriore a quelli della Svizzera, Francia e Germania ma negli ultimi anni si registrano aumenti del 15-20% anno. Oltre a considerazioni ambientali, altri motivi hanno spinto l'adozione di questo tipo di pratica agricola: **interessi imprenditoriali** (i consumatori sono disposti a pagare di più per i prodotti biologici) e disponibilità di **finanziamenti dell'Unione europea** per l'adozione di pratiche agricole eco-compatibili.

L'agricoltura biologica, soprattutto se vista come

modello di sviluppo globale, è stata al centro di dibattiti e critiche anche da parte di scienziati (foraggiati da grandi aziende agricole?). In particolare sono due le principali obiezioni sollevate: la sua non sostenibilità su larga scala e la scarsa scientificità di talune sue pratiche legate all'assioma **naturale = buono**. Ma di questo parleremo nel prossimo filo verde...



Mauro Bonazzi



Insegna storia della filosofia antica presso l'Università degli Studi di Milano. Ha insegnato anche, come professore invitato, a Bordeaux, Lille, Lovanio e all'École Pratique des Hautes Études di Parigi. Specialista del pensiero politico antico, di Platone e del platonismo, tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Platone, Menone e Fedro* (Einaudi, Torino 2010 e 2011), *À la recherche des Idées. Platonisme et philosophie hellénistique* (Vrin, Parigi 2015), *Il platonismo* (Einaudi, Torino 2015), *Con gli occhi dei Greci* (Carocci, Roma 2016).

Riccardo Chiaradonna



Professore ordinario di storia della filosofia antica presso l'Università Roma Tre. Laureato in Filosofia all'Università "La Sapienza" Roma ha conseguito il Diplôme d'Études Approfondies (D.É.A.), École Pratique des Hautes Études (ÉPHÉ), Ve Section, Paris, e il Dottorato in filosofia, Università "La Sapienza" Roma. Membro dei comitati scientifici delle riviste: «Oxford Studies in Ancient Philosophy» (Advisory Board); «Méthexis: International Journal for Ancient Philosophy» (Editorial Board); «Elenchos: Rivista di studi sul pensiero antico» (Comitato direttivo); «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» (Comitato direttivo). È autore di numerose pubblicazioni e curatele in inglese, francese e italiano. Tra i suoi libri: *Plotino* ("I Pensatori" 3), Roma: Carocci, 2009; *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele* (Elenchos 37), Napoli: Bibliopolis, 2002.

Fulvia de Luise



Professore Associato di Storia della Filosofia Antica presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento. Ha conseguito la Laurea in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli e il Diploma di Perfezionamento in Storia della Filosofia Antica presso l'Università degli Studi di Pavia con una tesi dal titolo «Scrittura del dialogo e comunicazione filosofica in Platone». Dal 1994 al 2007 ha partecipato al seminario di studio sulla *Repubblica* di Platone, diretto dal prof. Mario Vegetti presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università agli Studi di Pavia. Ha svolto un'intensa attività di ricerca sui modelli antropologici ideali nel pensiero antico e sul tema della felicità nel pensiero antico e moderno, pubblicando due monografie, in collaborazione con G. Farinetti (*Felicità sociale*, Hildesheim 1997; *Storia della felicità. Gli Antichi e i moderni*, Torino 2001). I suoi studi si sono rivolti inoltre all'interpretazione della scrittura platonica, con particolare riferimento, oltre che alla *Repubblica*, al *Fedro* e al *Simposio*, di cui ha curato edizioni commentate.

Silvia Gastaldi



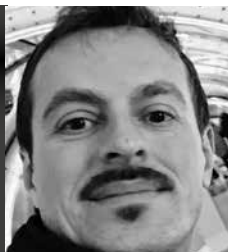
È professore ordinario di Storia della Filosofia antica nel Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Pavia. È presidente della Società italiana di Storia della Filosofia antica (SISFA). Le sue ricerche riguardano soprattutto la riflessione etico-politica greca del IV secolo a. C. Tra le sue principali pubblicazioni si collocano i volumi: *Aristotele e la politica delle passioni* (Tirrenia Stampatori, Torino 1990); *Storia del pensiero politico antico* (Laterza, Roma-Bari 1998); *Generi di vita e felicità in Aristotele* (Bibliopolis, Napoli 2003); *Aristotele. Retorica*, Introduzione, traduzione e commento (Carocci, Roma 2014).

Robert Pogue Harrison



È professore di Letteratura presso la Stanford University ed è membro della American Academy of Arts and Sciences dal 2007. I suoi primi studi si sono occupati di Dante, in particolare della Vita Nuova. Harrison ha poi approfondito lo studio dei simboli delle immagini e della letteratura occidentali in diversi saggi alcuni dei quali sono stati tradotti in lingua italiana. Opere: *The Body of Beatrice*, (Johns Hopkins University Press, 1988); *Foreste* (Garzanti Editore) 1995; *Roma, la pioggia. A cosa serve la letteratura* (Garzanti Editore), 1995, racconti: *Il dominio dei morti* (Fazi Editore), 2004; *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana* (Fazi Editore), 2009.

Luca Malvasi



È ricercatore presso l'Università degli Studi di Genova, dove insegna Storia e critica del cinema, Critica cinematografica e Teorie dell'immagine cinematografica. È membro del comitato direttivo della rivista «La Valle dell'Eden», redattore di «Cineforum» e critico di «Blow-up». Tra le sue monografie: *Mario Soldati* (2006), Dieci film. Esercizi di lettura (a cura di, 2010), Realismo e tecnologia. Caratteri del cinema contemporaneo (2013), Il cinema. Percorsi storici e questioni teoriche (con G. Carluccio e F. Villa, 2015), Postmoderno e cinema (2017, in uscita).

Gianfranco Pasquino



Torinese, laureatosi con Norberto Bobbio in Scienza politica e specializzatosi con Giovanni Sartori in Politica comparata, è Professore Emerito di Scienza Politica nell'Università di Bologna. Tre volte Senatore per la Sinistra Indipendente e per i Progressisti, ha fatto parte della Commissione Bozzi ed è stato fra i promotori del referendum del 1991 e del 1993. E' particolarmente orgoglioso di avere condiviso con Bobbio e Nicola Matteucci la direzione del *Dizionario di Politica* (De Agostini, 2016, 4a ed.). Autore di numerosi volumi i più recenti dei quali sono *Cittadini senza scettro. Le riforme sbagliate* (Egea 2015); *La Costituzione in trenta lezioni* (UTET 2015); e *L'Europa in trenta lezioni* (UTET 2017). Dal 2011 fa parte del Consiglio Scientifico dell'Enciclopedia Italiana. Dal luglio 2005 è Socio dell'Accademia dei Lincei.

Maria Michela Sassi



Insegna Storia della Filosofia Antica presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa. Ha concentrato la propria attenzione sul pensiero filosofico e scientifico greco fra l'età dei Presocratici ed Aristotele. Fra le sue pubblicazioni principali: *Le teorie della percezione in Democrito*, La Nuova Italia, Firenze 1978; *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1988; *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; *Indagine su Socrate: persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino 2016).

Marco Solinas



È Professore Associato di Filosofia Politica. Ha studiato e ricercato a Firenze, Nottingham, Berlino, Francoforte e Parigi. Ha collaborato con l'Institut für Philosophie della Goethe-Universität Frankfurt am Main. È stato borsista della Ville de Paris presso l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Paris. È stato docente di Storia della filosofia della Facoltà di Scienze della Formazione di Firenze. Ha scritto articoli in importanti rassegne internazionali. Tra i suoi libri: *L'impronta dell'inutilità. Dalla teleologia di Aristotele alle genealogie di Darwin*, ETS (2012); *Psiche. Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*, Firenze University Press (2018).

Emidio Spinelli



È Professore Ordinario di Storia della filosofia antica presso l'Università 'La Sapienza' di Roma. È stato Junior Fellow presso il 'Center for Hellenic Studies' di Washington, borsista della 'Alexander von Humboldt Stiftung', presso l'Università di Konstanz in Germania, 'visiting scholar' presso la 'Humboldt Universitaet' di Berlino (2009) e presso l'École Normale Supérieure di Lione (2010). Ha pubblicato lavori monografici, curatele e numerosi articoli relativi a diversi temi di filosofia antica (Presocratici, Atomisti, Socrate/Socratici minori/storiografia socratica, Platone, Stoici, Epicurei, papiri letterari e filosofici greci), privilegiando soprattutto lo scetticismo neo-pirroniano. È membro del Comitato scientifico e collabora con numerose riviste tra cui *Elenchos*, *Comunicazione filosofica*, *Giornale critico di storia delle idee-Rivista internazionale di filosofia*, *International Journal for the Study of Skepticism*, *Lexicon Philosophicum*, *International Journal for the History of Texts and Ideas*.

Mario Vegetti



È nato a Milano nel 1937. E' professore emerito di Storia della filosofia antica presso l'Università di Pavia. E' membro effettivo dell'Istituto Lombardo-Accademia di scienze e lettere. Ha tradotto e commentato opere di Ippocrate e Galeno, e gli scritti biologici di Aristotele. Tra le sue opere più importanti vanno ricordate *Il coltello e lo stilo* (Il Saggiatore, Milano, 19962) *L'etica degli antichi* (Laterza, Roma, 19962), *Quindici lezioni su Platone* (Einaudi, Torino 2003), *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento* (Carocci, Roma 2009). Ha curato la traduzione e il commento della *Repubblica* di Platone in sette volumi (Bibliopolis, Napoli 1998-2007), e della stessa opera presso la BUR (Milano 2007).

Marco Zambon



È nato a Torino nel 1965. Ha studiato a Padova, dove ha conseguito prima il baccalaureato in teologia, poi la laurea e il dottorato in filosofia. Dopo aver insegnato presso vari licei del Veneto, dal 2005 è ricercatore di storia del cristianesimo e delle chiese nel Dipartimento di scienze storiche, geografiche e dell'antichità dell'Università di Padova. Coltiva lo studio della tradizione platonica in età imperiale, in particolare i temi riguardanti la polemica anticristiana dei filosofi antichi e l'appropriazione del pensiero filosofico da parte della teologia cristiana. Ha scritto su Porfirio, Origene, Didimo il Cieco, Lattanzio, Boezio.

● ALTRI
ARTICOLI DELLO
STESSO AUTORE
VIABORGOGNA3

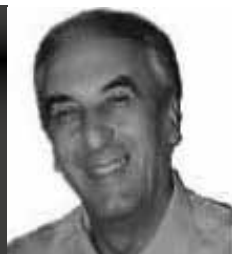


Francesco Bellusci



È docente di filosofia e storia nei licei. I suoi interessi e le sue ricerche si concentrano sulla filosofia francese e tedesca contemporanea. Ha scritto: *Castoriadis. Fine della filosofia? Sulla crisi del pensiero e della politica in tre saggi*; *La modernità necessaria. Introduzione al pensiero di Emile Durkheim*; *Mundus non est fabula. Leggere Michel Serres*.

Gennaro Aprea



Economista, ha lavorato per 21 anni in 8 aziende nazionali ed internazionali in Italia e in 6 paesi esteri come quadro, dirigente e AD. Per ulteriori 28 anni è stato attivo come Consulente di Direzione certificato ICMCI e ha fondato due imprese e un GEIE in Italia e Gran Bretagna con principali specializzazioni in Organizzazione, Strategia di Marketing e Internazionalizzazione, lavorando per grandi e PMI. Dal 1970 ha iniziato ad occuparsi di problemi ambientali legati all'utilizzazione delle fonti di energia fossili e continua attivamente nello studio di questi problemi con lo scopo di renderli noti al grande pubblico. Ha scritto 3 saggi su strategia di marketing, internazionalizzazione e problemi ambientali.