

Pierre Hadot
Che cos'è la filosofia antica?



Biblioteca Einaudi

Se l'epoca attuale identifica genericamente la parola «filosofia» con «amore per la saggezza», ciò accade perché i Greci trasmisero una determinata accezione del termine al Medioevo e all'epoca moderna. In realtà, la rappresentazione che gli antichi si facevano della filosofia era profondamente diversa da quella che si affermò in epoche successive, e ciò che va evidenziato innanzitutto, al di là della loro straordinaria capacità di sviluppare una riflessione filosofica sui problemi più sottili della logica o della teoria della conoscenza, è la peculiarità dell'atteggiamento individuale. Almeno a partire da Socrate, l'opzione per un determinato modo di vita non si pone infatti al termine del processo dell'attività filosofica, come una sorta di appendice accessoria, ma al contrario all'origine di essa, in una complessa interazione di visione del mondo e posizione esistenziale, che condiziona in modo decisivo la stessa dottrina e la modalità del suo insegnamento. Il pensiero antico non si risolve soltanto in una successione dialettica di dottrine, scientifiche, ma anche in un altissimo esercizio spirituale e in un'idea complessiva dell'universo derivante dalla decisione di vivere la filosofia in comunità. Con chiarezza esemplare il saggio di Pierre Hadot si propone di definire nel suo insieme la peculiarità di quell'irripetibile fenomeno storico e culturale costituito dalla filosofia antica.

Sommario:

Premessa: – Parte prima: *La definizione platonica del filosofo e i suoi antecedenti*. I. *La filosofia prima della filosofia*. II. *La comparsa del concetto di «filosofare»*. III. *La figura di Socrate*. IV. *La definizione del filosofo nel «Simposio» di Platone*. – Parte seconda: *La filosofia come modo di vivere*. V. *Platone e l'Accademia*. VI. *Aristotele e la sua scuola*. VII. *Le scuole ellenistiche*. VIII. *Le scuole filosofiche in epoca imperiale*. IX. *Filosofia e discorso filosofico*. – Parte terza: *Frattura e continuità. Il Medioevo e i tempi moderni*. X. *Il cristianesimo come filosofia rivelata*. XI. *Scomparse e riapparizioni della concezione antica della filosofia*. XII. *Questioni e prospettive*. – Cronologia. – Bibliografia. – Indice dei nomi. – Indice dei concetti.

Di Pierre Hadot, uno dei massimi specialisti contemporanei nel campo degli studi di filosofia antica, sono stati tradotti e pubblicati: *Esercizi spirituali e filosofia antica* (Torino 1988), *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio* (Milano 1996) e *Plotino o la semplicità dello sguardo* (Torino 1999).

ISBN 978-88-06-14541-5



Biblioteca Einaudi

38

Titolo originale *Qu'est-ce que la philosophie antique?*

© 1995, Éditions Gallimard, Paris

© 1998 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Elena Giovanelli

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-14541-5

Pierre Hadot
Che cos'è la filosofia antica?

Einaudi

Indice

p. 3 Premessa

PARTE PRIMA *La definizione platonica del filosofo e i suoi antecedenti*

I. La filosofia prima della filosofia

- 13 1. La *historia* dei primi pensatori della Grecia
- 15 2. La *paideia*
- 16 3. I sofisti del v secolo

II. La comparsa del concetto del «filosofare»

- 18 1. La testimonianza di Erodoto
- 19 2. L'attività filosofica, fierezza di Atene
- 20 3. Il concetto di *sophia*

III. La figura di Socrate

- 25 1. La figura di Socrate
- 27 2. Il non-sapere socratico e la critica del sapere sofistico
- 31 3. L'appello dell'«individuo» all'«individuo»
- 34 4. Il sapere di Socrate: il valore assoluto dell'intenzione morale
- 38 5. Cura di sé, cura degli altri

IV. La definizione del filosofo nel *Simposio* di Platone

- 41 1. Il *Simposio* di Platone
- 43 2. Eros, Socrate e il filosofo
- 51 3. Isocrate

PARTE SECONDA *La filosofia come modo di vivere*

V. Platone e l'Accademia

- 55 1. La filosofia come forma di vita nell'Accademia di Platone
- 70 2. Il discorso filosofico di Platone

VI. Aristotele e la sua scuola

- p. 76 1. La forma di vita teoretica
80 2. I diversi livelli della vita teoretica
85 3. I limiti del discorso filosofico

VII. Le scuole ellenistiche

- 90 1. Caratteristiche generali
106 2. Il cinismo
108 3. Pirrone
111 4. L'epicureismo
123 5. Lo stoicismo
135 6. L'aristotelismo
136 7. L'Accademia platonica
139 8. Lo scetticismo

VIII. Le scuole filosofiche in epoca imperiale

- 143 1. Caratteristiche generali
153 2. Plotino e Porfirio
163 3. Il neoplatonismo postplotiniano e la teurgia

IX. Filosofia e discorso filosofico

- 167 1. La filosofia e l'ambiguità del discorso filosofico
173 2. Gli esercizi spirituali
213 3. Il saggio
221 4. Conclusione

PARTE TERZA *Frattura e continuità. Il Medioevo e i tempi moderni*

X. Il cristianesimo come filosofia rivelata

- 227 1. Il definirsi del cristianesimo come filosofia
236 2. Cristianesimo e filosofia antica

XI. Scomparse e riapparizioni della concezione antica della filosofia

- 242 1. Ancora una volta: cristianesimo e filosofia
243 2. La filosofia come serva della teologia
247 3. Gli artisti della ragione
250 4. Il permanere della concezione della filosofia come modo di vita

p. 260 xx. Questioni e prospettive

273 *Cronologia*

283 *Bibliografia*

289 *Indice dei nomi*

299 *Indice dei concetti*

Nel ricordo di A.-J. Voelke

Che cos'è la filosofia antica?

Premessa

Assai di rado si riflette su cosa sia di per se stessa la filosofia¹. In effetti, risulta estremamente difficile definirla. Agli studenti di filosofia si fanno piú che altro conoscere *delle* filosofie. Il programma dei concorsi di abilitazione all'insegnamento, ad esempio, propone regolarmente Platone, Aristotele, Epicuro, gli stoici, Plotino e, dopo le «tenebre» del Medioevo, troppo spesso ignorate nei programmi ufficiali, Cartesio, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Bergson e alcuni contemporanei. La prova d'esame consiste nell'elaborazione di un tema, che dimostri quanto bene si conoscono le problematiche poste dalle teorie di questo o quell'autore. Un altro tema dovrà certificare la capacità dell'esaminando di ragionare su un problema ritenuto per definizione «filosofico», essendo stato generalmente trattato dai filosofi antichi o contemporanei. Su questo, di per sé, nulla si può obiettare. Sembra ovvio, infatti, che proprio studiando le filosofie ci si possa fare un'idea della filosofia. Tuttavia, la storia della «filosofia» non si confonde con la storia delle filosofie, se per «filosofie» si intendono i discorsi teorici e i sistemi dei filosofi. Parallelamente a questo tipo di storia c'è posto, in effetti, per uno studio dei comportamenti filosofici e della vita filosofica.

La presente opera intende appunto tentare di descrivere, nei suoi aspetti generali e comuni, il fenomeno storico e spirituale che la filosofia antica rappresenta. Il lettore mi dirà: perché limitarsi

¹ Segnalo di G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991, opera che, sia nello spirito che nel metodo, è piuttosto lontana da questo mio scritto; di A. PHILONENKO, *Qu'est-ce que la philosophie? Kant e Fichte*, Paris 1991, che a proposito di lettere scritte da Fichte e Kant pone, in modo molto interessante, il problema dell'essenza della filosofia, e infine la *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1989, VII (P-Q), coll. 572-927, un insieme notevole di studi riguardanti la definizione di filosofia, dall'antichità ad oggi.

alla filosofia antica, così lontana da noi? Posso rispondere con diversi argomenti. Innanzi tutto, questo è un campo nel quale spero di aver acquisito una certa competenza. In secondo luogo, come diceva Aristotele², per capire le cose bisogna vederle nel corso del loro sviluppo, bisogna coglierle sul nascere. Se oggi parliamo di «filosofia» è perché i Greci hanno inventato la parola *philosophia*, che significa «amore della saggezza», e perché la tradizione della *philosophia* greca si è trasmessa al Medioevo e quindi ai Tempi Moderni. Si tratta dunque di risalire fino all'origine del fenomeno, ben coscienti del fatto che la filosofia è un fenomeno storico che ha avuto inizio molto tempo fa e che ha continuato a evolversi fino ai giorni nostri.

In questo libro intendo mettere in luce la profonda differenza esistente tra la rappresentazione che della *philosophia* si facevano gli antichi e la rappresentazione che della filosofia ci si fa, di solito, ai giorni nostri; quanto meno nella raffigurazione che viene proposta agli studenti a causa delle esigenze dell'insegnamento universitario. Essi hanno, dunque, l'impressione che ognuno dei filosofi studiati si sia sforzato di volta in volta di inventare, ciascuno in maniera originale, una nuova costruzione sistematica e astratta destinata a spiegare, in un modo o nell'altro, l'universo; o, quanto meno, trattandosi di filosofi contemporanei, che ognuno abbia tentato di elaborare un nuovo discorso sul linguaggio. Da queste teorie, che si potrebbero definire di «filosofia generale», derivano, in quasi tutti i sistemi, delle dottrine o delle critiche della morale che in qualche modo traggono le conseguenze, per l'uomo e per la società, dai principî generali enunciati dal sistema, e invitano dunque a fare una certa scelta di vita, ad adottare un certo modo di comportarsi. Il problema di sapere se tale scelta di vita sarà o meno effettiva è del tutto secondario e accessorio. Ciò non fa parte della prospettiva del discorso filosofico.

Io penso che una tale rappresentazione sia un errore quando la si applichi alla filosofia dell'antichità. Certo, non si tratta qui di negare le straordinarie capacità dei filosofi antichi nello sviluppare una riflessione teorica riguardo ai problemi più sottili della teoria della conoscenza, della logica o della fisica. Ma questa attività teorica deve essere collocata in una prospettiva diversa da quella corrispondente alla corrente rappresentazione che ci si fa della filosofia. In primo luogo, quanto meno da Socrate in poi, la scelta

² ARISTOTELE, *Politica*, I. 2. 1 252a 24.

di un modo di vivere non si colloca alla fine del processo di attività filosofica, come una sorta di appendice accessoria, ma, al contrario, si colloca proprio all'origine di tale processo, all'interno di una complessa interazione tra la reazione critica ad altri atteggiamenti esistenziali, la visione globale di un certo modo di vivere e di vedere il mondo, e la decisione volontaria di per sé; e questa opzione determina così, entro certi limiti, la dottrina stessa e le modalità del suo insegnamento. Il discorso filosofico ha quindi origine da una scelta di vita e da un'opzione esistenziale, e non viceversa. In secondo luogo, questa decisione e questa scelta non avvengono mai in solitudine: filosofia o filosofi non si trovano mai se non all'interno di un gruppo, di una comunità, in una parola di una «scuola» filosofica e, per l'esattezza, una scuola filosofica corrisponde dunque, prima di tutto, alla scelta di un certo modo di vivere, a una certa scelta di vita, a una certa opzione esistenziale che esige dall'individuo un totale cambiamento di vita, una conversione di tutto l'essere; insomma, un certo desiderio di essere e di vivere in un certo modo. Questa opzione esistenziale implica a sua volta una particolare visione del mondo, e sarà allora compito del discorso filosofico rivelare e giustificare razionalmente sia l'opzione esistenziale che la rappresentazione del mondo che ne deriva. Il discorso filosofico teorico nasce, dunque, da un'opzione esistenziale iniziale e ad essa ritorna, nella misura in cui, grazie alla sua forza logica e persuasiva, con l'azione che intende esercitare sui suoi interlocutori, incita maestri e discepoli a vivere realmente in conformità alla scelta iniziale, ovvero si costituisce in qualche modo come applicazione effettiva di un certo ideale di vita.

Intendo dire, dunque, che il discorso filosofico deve essere compreso all'interno della prospettiva di un modello di vita di cui è allo stesso tempo mezzo ed espressione, e che, di conseguenza, la filosofia è comunque, innanzi tutto, un modo di vivere, strettamente connesso però al discorso filosofico. Uno dei temi fondamentali di questo libro sarà la distanza che separa la filosofia dalla saggezza. La filosofia non è che un esercizio propedeutico alla saggezza. Non si tratta di contrapporre da un lato la filosofia come discorso filosofico teorico e dall'altro la saggezza come modello di vita silenzioso, che verrebbe praticato nel momento in cui il discorso fosse giunto alla sua conclusione e alla sua perfezione; questo è lo schema proposto da E. Weil quando scrive:

Il filosofo non è «saggio»: non possiede (o non è) la saggezza. Egli parla, e quand'anche il suo discorso non avesse altro fine che di sopprimere se

stesso, continuerà tuttavia a parlare fino al momento in cui avrà raggiunto il suo scopo, e anche oltre gli istanti perfetti in cui avrà raggiunto il suo scopo³.

Ci si troverebbe qui in una situazione analoga a quella del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, nella quale il discorso filosofico del *Tractatus* giunge a superare se stesso risolvendosi infine in una saggezza silenziosa⁴. La filosofia antica ammette senz'altro, in qualche modo, a partire dal *Simposio* di Platone, che il filosofo non è saggio, ma non considera se stessa come un mero discorso che s'interromperebbe nel momento in cui apparisse la saggezza. La filosofia è contemporaneamente e indissolubilmente discorso e modo di vivere, discorso e modo di vivere che tendono alla saggezza senza mai raggiungerla. Ma è altrettanto vero che il discorso di Platone, di Aristotele o di Plotino si ferma sulla soglia di alcune esperienze che, se non sono la saggezza, ne offrono per lo meno un assaggio.

Non si dovrebbero contrapporre, inoltre, modo di vivere e discorso come se corrispondessero rispettivamente alla pratica e alla teoria. Il discorso può avere un aspetto pratico, nella misura in cui tende a produrre un effetto su colui che ascolta o che legge. Quanto al modo di vivere, esso potrà essere non già teorico, evidentemente, ma bensì teoretico, ossia contemplativo.

Per essere chiaro, devo precisare che attribuisco alla parola «discorso» il senso filosofico di «pensiero discorsivo» espresso in un linguaggio scritto o orale, e non il senso, oggi alquanto diffuso, di «modo di parlare che rivela un atteggiamento» (per esempio: «discorso razzista»). Rifiuto, inoltre, di confondere linguaggio e funzione cognitiva. Al riguardo, voglio citare un breve passo illuminante di J. Ruffié:

In realtà, è assolutamente possibile pensare e conoscere senza il linguaggio e forse, per certi versi, conoscere anche meglio. Il pensiero si riconosce nella capacità di definire un comportamento ragionevole, nella facoltà di rappresentazione mentale e di astrazione. L'animale (capace di distinguere la forma triangolare, o alcune combinazioni di oggetti) pensa, proprio come il bambino piccolo che ancora non parla o come il sordo-muto che non sia stato educato ... Gli studi clinici dimostrano che non vi è correlazione tra lo svi-

³ E. WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris 1950, p. 13.

⁴ Cfr. su questo punto G. GABRIEL, *La logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein*, in «Le Nouveau Commerce», n. 82-83 (1992), p. 84.

luppo del linguaggio e quello dell'intelligenza: una persona che abbia un deficit intellettuale può benissimo parlare, e un afasico essere molto intelligente ... Nell'uomo normale le facoltà di elaborazione paiono a volte più o meno compresse dalle facoltà di espressione. Le grandi scoperte sembrano avvenire indipendentemente dal linguaggio, grazie agli schemi (*patterns*) elaborati nel cervello⁵.

Insisto su questo punto perché ci imbattemmo, nel corso di questo libro, in situazioni nelle quali l'attività filosofica continua a procedere malgrado il discorso non sia in grado di esprimere questa attività.

Non si tratta di contrapporre e di separare da un lato la filosofia come modo di vivere, e dall'altro un discorso filosofico che sarebbe in qualche modo esterno alla filosofia. Al contrario, si tratta di dimostrare che il discorso filosofico fa parte del modo di vivere. In compenso, bisogna però riconoscere che la scelta di vita del filosofo ne determina il discorso. Ciò vale a dire che non si possono considerare i discorsi filosofici come realtà che esisterebbero in sé e per sé, e studiarne quindi la struttura indipendentemente dal filosofo che li ha elaborati. È forse possibile separare il discorso di Socrate dalla vita e dalla morte di Socrate?

Nelle pagine che seguiranno utilizzerò spesso la nozione di esercizi spirituali⁶. Definisco in questo modo delle pratiche che potevano essere di ordine fisico, come ad esempio il regime alimentare, oppure discorsivo, come il dialogo e la meditazione, o ancora intuitivo, come la contemplazione; tutte, però, volte a operare una modificazione e una trasformazione nel soggetto che le praticava. Lo stesso discorso del maestro di filosofia poteva d'altronde assumere la forma di un esercizio spirituale, nella misura in cui questo discorso veniva presentato in una forma tale che il discepolo, quale uditore, lettore o interlocutore, potesse progredire spiritualmente e trasformarsi interiormente.

La mia dimostrazione si svolgerà in tre fasi. La prima consisterà nel ripercorrere la storia delle prime applicazioni della parola *philosophia* e nel capire il senso della definizione filosofica che

⁵ J. RUFFIÉ, *De la biologie à la culture*, Paris 1976, p. 357.

⁶ J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1971, I, p. 96 [trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970, pp. 109 sgg.], utilizza il medesimo termine.

a questa parola attribuiva Platone, quando, nel *Simposio*, definisce la *philosophia* come desiderio della saggezza. Quindi, cercherò di ricostruire le caratteristiche delle diverse filosofie dell'antichità considerate nel loro aspetto di modo di vivere, e questo porterà naturalmente a studiare i tratti comuni che le associano. Successivamente, tenterò di spiegare per quale ragione e in quale misura, dal Medioevo in poi, la filosofia sia stata considerata come un'attività puramente teorica. Infine, indagherò se sia possibile tornare all'ideale antico della filosofia. A sostegno delle mie affermazioni, farò ampio ricorso ai testi dei filosofi antichi. Questo, ritengo, sarà un ottimo servizio reso agli studenti, che non sempre hanno facile accesso alle fonti originali.

Le riflessioni che propongo ai lettori sono frutto di lunghe elaborazioni consacrate ai filosofi e alla filosofia antichi. Due libri mi hanno molto influenzato nel corso delle mie ricerche. Il primo di essi è *Seelenführung* [Guida delle anime] di P. Rabbow⁷, pubblicato nel 1954, nel quale venivano presentate le diverse forme che potevano assumere le pratiche suddette presso gli epicurei e gli stoici, e che aveva anche il merito di mettere in risalto la continuità esistente tra la spiritualità antica e la spiritualità cristiana, pur limitandosi, in modo forse troppo esclusivo, agli aspetti retorici degli esercizi spirituali. Il secondo è il libro, scritto da mia moglie prima di conoscermi, su Seneca e la tradizione greco-romana⁸ della guida della coscienza, che ricollocava l'opera del filosofo stoico nella prospettiva generale della filosofia antica.

Ho inoltre avuto il piacere di incontrare due filosofi che, ognuno in modo indipendente rispetto al mio lavoro, erano interessati a questi stessi problemi. Si tratta del compianto A.-J. Voekle⁹, i cui studi della filosofia come terapia dell'anima sono stati di recente pubblicati, e del mio collega polacco J. Dománski¹⁰, i cui scritti sulla concezione della filosofia nel Medioevo e nel Rinascimento sono di prossima pubblicazione. In questo suo ultimo lavoro, egli dimostra come la concezione antica della filosofia sia stata occultata, ma solo parzialmente, durante il Medioevo e come sia ri-

⁷ P. RABROW, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.

⁸ I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969 (presentato come tesi di dottorato nel 1965 e pubblicato, senza importanti modifiche, molto più tardi).

⁹ A.-J. VOEKLE, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, prefazione di P. Hadot, Fribourg-Paris 1993.

¹⁰ J. DOMÁNSKI, *La philosophie, théorie ou mode de vie. Les controverses du Moyen Âge et du début de la Renaissance*, prefazione di P. Hadot, Fribourg-Paris 1996.

fiorita durante il Rinascimento, con Petrarca, ad esempio, e con Erasmo. Per altro, ritengo che il mio articolo, intitolato *Exercices spirituels et philosophie antique*, pubblicato nel 1977, abbia influenzato l'idea che M. Foucault aveva della «cultura di sé»¹¹. Ho chiarito in altre sedi quali convergenze e quali divergenze ci fossero tra noi¹².

Voglio esprimere con tutto il cuore la mia riconoscenza a Eric Vigne, che mi ha proposto di scrivere questo libro, che me ne ha consigliato l'articolazione e che si è dimostrato con me di una pazienza esemplare. Con i suoi consigli e i suoi scritti la cara collega R. Hamayon mi ha illuminato riguardo ai problemi molto complessi posti dallo sciamanesimo. A lei esprimo qui la mia più profonda gratitudine! Ringrazio anche moltissimo Sylvie Simon, Gwenaëlle Aubry, Jeannie Carlier e Ilsetraut Hadot che hanno riletto queste pagine per eliminarne, per quanto possibile, le sviste e gli errori.

¹¹ M. FOUCAULT, *Le souci de soi*, Paris 1984, p. 57 [trad. it. *La cura di sé: storia della sessualità*, Milano 1985].

¹² P. HADOT, *Réflexions sur la notion de culture de soi*, in AA.VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale* (Paris, 9-11 gennaio 1988), Paris 1989, pp. 261-69.

Parte prima

La definizione platonica del filosofo e i suoi antecedenti

I.

La filosofia prima della filosofia

1. La «*historia*» dei primi pensatori della Grecia.

«La filosofia prima della filosofia». In effetti, la famiglia di parole derivanti da *philosophia* fa la sua comparsa soltanto nel v secolo a. C. e sarà Platone, nel ~~v~~ secolo, a definirla filosoficamente. Tuttavia Aristotele, e come lui l'intera tradizione della storia della filosofia, considerano filosofi i primi pensatori greci¹ vissuti agli inizi del vi secolo nei territori periferici della zona di influenza greca, nelle colonie dell'Asia Minore e più precisamente nella città di Mileto: Talete, matematico e tecnico, appartenente al gruppo dei Sette Saggi, celebre per aver predetto l'eclisse di sole del 28 maggio 585 e con lui Anassimandro e Anassimene. Questo movimento di pensiero si propagherà ad altre colonie greche, alla Sicilia e all'Italia meridionale. Succederà così che, nel vi secolo, Senofane di Colofone emigri ad Elea, e che Pitagora, originario dell'isola di Samo (non lontana da Mileto) decida, verso la fine del vi secolo, di stabilirsi a Crotone e quindi nel Metaponto. Poco a poco, l'Italia del Sud e la Sicilia diventeranno il centro di un'attività intellettuale estremamente vivace, animata da uomini come Parmenide ed Empedocle.

Questi pensatori propongono tutti una spiegazione razionale del mondo, determinando una svolta decisiva nella storia del pensiero. Già prima di loro, nel Vicino Oriente, come anche nella Grecia arcaica, esistevano delle cosmogonie, ma erano di genere mitico: descrivevano la storia del mondo come una lotta tra entità personificate. Si trattava di «genesi», paragonabili al biblico libro della Genesi, «libro delle generazioni», destinate a ricondurre un popolo al ricordo dei suoi antenati e a ricongiungerlo alle forze co-

¹ Si troveranno i frammenti delle loro opere in J.-P. DUMONT (a cura di), *Les présocratiques*, Paris 1988. È possibile consultare dello stesso curatore l'edizione per gli studenti, *Les écoles présocratiques*, Paris 1991.

smiche e alle generazioni degli dei. Creazione del mondo, creazione dell'uomo, creazione dei popoli: di questo trattano le cosmogonie. Come è stato molto efficacemente dimostrato da G. Naddaf², i primi pensatori greci, pur sostituendo alla narrazione mitica una teoria razionale del mondo, conservano comunque lo schema ternario proprio della struttura delle cosmogonie mitiche. Essi propongono una teoria dell'origine del mondo, dell'uomo e della città. Questa teoria è razionale perché intende dare una spiegazione del mondo non in quanto lotta tra elementi, ma come lotta tra realtà «fisiche» e predominanza di una di queste sulle altre. Questa trasformazione radicale viene d'altronde riassunta nella parola greca *physis*, che in origine significa, allo stesso modo, inizio, svolgimento e risultato del processo di formazione di una cosa. L'oggetto del percorso intellettuale di questi primi pensatori, percorso che essi chiamano indagine³, *historia*, è la *physis* universale.

Questo schema cosmogonico originale influenzerà le teorie razionali di tutta la tradizione filosofica greca. Riporterò soltanto l'esempio di Platone, che nella collezione di dialoghi conosciuti sotto i titoli: *Timeo*, *Crizia* e *Ermocrate* (rimasto allo stato di progetto e sostituito quindi dalle *Leggi*) ha inteso scrivere a sua volta un grande trattato sulla *physis*, in tutta la sua ampiezza, dall'origine del mondo e dell'uomo fino all'origine di Atene. Ancora una volta, dunque, ci troviamo di fronte a un libro delle «generazioni», che riconduce gli Ateniesi al ricordo della loro origine e dei loro antenati perché possano stabilire le loro radici nell'ordine universale e nell'atto fondante del Dio creatore. Platone, d'altronde, è più che esplicito al riguardo: propone nel *Timeo* quella che definisce una favola verosimile, introducendo la figura mitica del Demiurgo che produce il Mondo rifacendosi al Modello eterno rappresentato dalle Idee⁴. Nel libro X delle *Leggi*, non si accontenta più di proporre un racconto mitico; vuole fondare la propria cosmogonia su una rigorosa dimostrazione basata su argomenti che possano essere accettati da tutti. Nel suo sforzo razionale, Platone si riferisce espressamente alla nozione di *physis*, concepita dai

²G. NADDAF, *L'origine et l'évolution du concept grec de physis*, Leviston-Queenston-Lampeter 1992.

³ERACLITO, fr. 35; PLATONE, *Fedone*, 96a7.

⁴Cfr. P. HADOT, *Physique et poésie dans le «Timée» de Platon*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», CXV (1983), pp. 113-33; NADDAF, *L'origine et l'évolution* cit., pp. 341-342.

primi pensatori greci come «natura-processo», insistendo da parte sua sul carattere primordiale, originale di tale «processo». Tuttavia, per Platone, ad essere primordiale e originale è il movimento, il processo che si genera da sé, che è automotore, ossia l'anima. Allo schema evolucionista viene così a sostituirsi uno schema creazionista: l'universo non nasce dall'automatismo della *physis* ma dalla razionalità dell'anima, e l'anima, in quanto principio *primo*, anteriore a tutto, si identifica dunque con la *physis*.

2. La «paideia».

Si può inoltre parlare di filosofia prima della filosofia a proposito di un'altra corrente del pensiero greco presocratico: mi riferisco alle pratiche e alle teorie connesse a una esigenza fondamentale della mentalità greca, il desiderio di formare ed educare⁵, l'attenzione per ciò che i Greci chiamavano la *paideia*⁶. Già dai tempi lontani della Grecia omerica, l'educazione dei giovani è una delle principali preoccupazioni della classe dei nobili, di coloro cioè che possiedono l'*arete*: l'eccellenza indispensabile alla nobiltà del sangue⁷. Più avanti, per i filosofi, questa eccellenza coinciderà con la virtù, ovvero con la nobiltà dell'anima. Possiamo farci un'idea di cosa comportasse questo genere di educazione aristocratica grazie ai poemi di Teone di Smirne, che altro non sono se non una raccolta di precetti morali⁸. Questa educazione viene impartita dagli adulti all'interno del gruppo sociale stesso. I giovani vi si esercitano nell'acquisizione delle qualità: forza fisica, coraggio, senso del dovere e dell'onore, consone a un guerriero e che sono incarnate nei grandi antenati divini assunti come modello. A partire dal v secolo, con il fiorire della democrazia, le città dimostreranno di

⁵ Sui primi segni di educazione morale nella società greca, cfr. I. HADOT, *Seneca* cit., pp. 10-38; ID., *The Spiritual Guide*, in *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, New York 1986, pp. 436-59.

⁶ Per quanto riguarda la Grecia arcaica e Atene fino alla fine del v secolo, si potrà consultare W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin-Leipzig 1934-47 [trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 3 voll., Firenze 1983]; H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1950, e il capitolo *The Origins of Higher Education at Athens*, in J. P. LYNCH, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley 1972, pp. 32 e 68.

⁷ Cfr. JAEGER, *Paideia* cit., pp. 27 sgg., vi si noterà la differenza tra l'educazione (dell'aristocratico, conforme all'ideale della sua casta) e la cultura (dell'uomo quale dovrebbe essere secondo la filosofia).

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 291-303.

avere altrettanto a cuore la formazione dei futuri cittadini e la perseguiranno grazie tanto all'esercizio fisico, ginnastica e musica, quanto a quello spirituale. Ma la vita democratica genera lotte per il potere; occorre quindi essere capaci di persuadere il popolo, di indurlo ad assumere questa o quella decisione all'interno dell'assemblea. Diventa dunque necessario, se si vuole diventare un capo del popolo, acquisire il dominio della parola. Proprio a questo bisogno darà una risposta il movimento sofista.

3. *I sofisti nel v secolo.*

Con il fiorire della democrazia ateniese del v secolo, tutto il fermento intellettuale che si era diffuso nelle colonie greche della Ionia, dell'Asia Minore e dell'Italia meridionale verrà a concentrarsi in Atene. Pensatori, professori, studiosi si stabiliranno nella città importandovi modi di pensare fino ad allora sconosciuti e più o meno bene accettati. Il fatto, per esempio, che Anassagora⁹, originario della Ionia, sia stato accusato di ateismo ed esiliato, dimostra quanto l'impulso di ricerca che si era sviluppato nelle colonie greche dell'Asia Minore fosse profondamente insolito per gli Ateniesi. Anche i famosi «sofisti» del v secolo sono spesso degli stranieri. Protagora e Prodicò vengono dalla Ionia, Gorgia dall'Italia meridionale. Il movimento di pensiero che essi rappresentano si costituisce sia come continuità che come rottura rispetto alla tradizione. Continuità, nella misura in cui il metodo di argomentare utilizzato da Parmenide, Zenone di Elea o Melisso si ritrova nei paradossi dei sofisti, e continuità nell'obiettivo che essi si prefiggono, che è quello di raccogliere tutto il sapere scientifico o storico accumulato dai pensatori che li hanno preceduti. Ma anche rottura, dato che i sofisti sottopongono il sapere anteriore a una critica radicale, insistendo, ognuno a modo suo, sul conflitto che contrappone la natura (*physis*) e le convenzioni umane (*nomoi*); e rottura in quanto la loro attività è specificatamente orientata alla formazione dei giovani al fine della loro riuscita nella vita politica. Il loro insegnamento risponde a un bisogno. Il fiorire della vita democratica esige che i cittadini, soprattutto quelli che intendono arrivare a gestire il potere, possiedano il totale dominio del-

⁹ Quanto ai conflitti tra i filosofi e la città, cfr. l'opera piuttosto vecchia, ma sempre utile di P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris 1904.

la parola. Fino a quel momento i giovani venivano formati all'eccellenza, all'*arete*, per mezzo della *synousia*, ossia la frequentazione del mondo degli adulti¹⁰, senza particolari specializzazioni. I sofisti, invece, inventano l'educazione impartita in ambiente artificiale¹¹, che diventerà una delle caratteristiche della nostra civiltà. Si tratta di professionisti dell'insegnamento, di pedagoghi, innanzi tutto, senza nulla togliere alla notevole originalità di Protagora, di Gorgia o di Antifonte. Dietro pagamento di un compenso, essi insegnano agli allievi le tecniche che permetteranno loro di persuadere l'uditorio, di difendere con la medesima abilità il pro e il contro (antilogia). Platone e Aristotele li rimprovereranno di essere dei commercianti del sapere, dei negozianti all'ingrosso e al dettaglio¹². D'altronde, essi insegnano non soltanto ad apprendere la tecnica del discorso persuasivo, ma anche tutti gli strumenti che permettano di acquisire quella disinvoltura dell'eloquio in grado di sedurre un uditorio; vale a dire: una solida base di cultura generale, che in questo caso spazia dalla scienza alla geometria, dall'astronomia alla storia, dalla sociologia alla storia del diritto. Questi sono filosofi che non fondano scuole permanenti, ma che propongono, dietro compenso, delle serie di corsi e che, al fine di suscitare interesse tra i possibili clienti, si fanno pubblicità organizzando pubbliche conferenze nel corso delle quali fanno sfoggio del loro sapere e della loro abilità. Sono, dunque, dei professori ambulanti che offrono il beneficio delle loro capacità tecniche non soltanto in Atene ma anche in altre città.

In questo modo, l'*arete*, l'eccellenza, concepita come competenza che permetta di ottenere un ruolo di spicco nella città, potrà essere conseguita grazie a un tirocinio, sempre che l'allievo dimostri di possedere attitudini naturali e si eserciti a sufficienza.

¹⁰ Riguardo alla *synousia*, cfr. PLATONE, *Apologia*, 19e.

¹¹ Si potranno trovare i frammenti dei sofisti in J.-P. DUMONT, *Les sophistes. Fragments et témoignages*, Paris 1969, pp. 981-1178. Riguardo ai sofisti si potrà anche consultare G. ROMÉYER-DHERBÉY, *Les sophistes*, Paris 1985; J. DE ROMILLY, *Les grands sophistes, dans l'Athènes de Périclés*, Paris 1988; NADDAF, *L'origine et l'évolution* cit., pp. 267-338; LINCH, *Aristotle's School* cit., pp. 38-46; B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris 1995.

¹² PLATONE, *Sofista*, 222a-224d; ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, 165a22.

II.

La comparsa del concetto del «filosofare»

1. La testimonianza di Erodoto.

È quasi certo che i presocratici del VII e del VI secolo a. C., Senofane o Parmenide, ad esempio, e forse, probabilmente, nonostante alcune testimonianze antiche ma molto discutibili, Pitagora¹ ed Eraclito², non abbiano conosciuto né l'aggettivo *philosophos*, né il verbo *philosophēin* (filosofare), né a maggior ragione la parola *philosophia*. In effetti, tutto lascia supporre che queste parole facciano la loro comparsa solo nel V secolo: nel secolo di Pericle che vede Atene brillare non solo per la supremazia politica, ma anche per lo splendore intellettuale; al tempo di Sofocle, di Euripide, dei sofisti, e anche al tempo in cui, ad esempio, lo storico Erodoto, originario dell'Asia Minore, nel corso dei suoi numerosi viaggi venne a vivere nella famosa città. È forse proprio nella sua opera che si incontra per la prima volta il riferimento a una attività «filosofica». Erodoto narra l'incontro di Solone – legislatore ateniese che viene incluso nel novero dei Sette Saggi – con Creso, re di Lidia. Questi, fiero della sua potenza e della sua ricchezza, si rivolge a Solone dicendogli:

Mio ospite, la fama della tua saggezza (*sophies*), dei tuoi viaggi, è giunta fino a noi. Ci è stato riferito che avendo il gusto della saggezza (*philosopheon*) tu hai visitato molti paesi, a causa del tuo desiderio di vedere³.

¹ A questo proposito, le opinioni sono divergenti: R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles 1956; W. BURKERT, *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes «Philosophie»*, in «Hermes», LXXXVIII (1960), pp. 159-177; C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1966, pp. 15, 96-102. Come W. Burkert, penso che l'aneddoto narrato da Eraclide Pontico (cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, I. 12; CICERONE, *Tusculanae disputationes*, 5.8; GIAMBILICO, *Vita di Pitagora*, 58) sia una proiezione su Pitagora della nozione platonica di *philosophia*.

² ERACLITO, B 35; cfr. anche la nota di DUMONT, *Les présocratiques* cit., p. 1236, che mette in dubbio l'autenticità della parola «filosofo»; lo stesso fanno H. DIELS e W. KRANZ, *Die Vorsokratiker*, Dublin-Zürich 1969, I, p. 159.

³ ERODOTO, *Storie*, I. 30.

Si percepisce, a questo punto, che cosa rappresentino la saggezza e la filosofia. I viaggi intrapresi da Solone non avevano altro scopo se non quello di conoscere, acquisire un'ampia esperienza della realtà e degli uomini, scoprire nello stesso tempo contrade e costumi diversi. Si noterà, a questo proposito, come i presocratici abbiano indicato la loro attività intellettuale come *historia*, ossia ricerca⁴. Una simile esperienza può fare di colui che la possiede un buon giudice della vita umana. Ecco perché Creso chiederà a Solone quale sia, a suo avviso, l'uomo più felice. Solone risponderà che nessun uomo potrà essere considerato felice fino a che non si sia vista la fine della sua vita.

Erodoto rileva dunque l'esistenza di una parola forse già in uso, e che sarebbe certamente diventata di moda nell'Atene del v secolo, l'Atene della democrazia e dei sofisti. In generale, da Omero in poi, le parole composte con il suffisso *philo* servivano a descrivere l'atteggiamento di chi faccia coincidere il proprio interesse, il proprio piacere, la propria ragione di vita con una determinata attività: *philo-posia*, ad esempio, sta ad indicare l'interesse o il piacere del bere, *philo-timia*, è la propensione ad acquisire onori; *philo-sophia* sarà, dunque, l'interesse che si sviluppa per la *sophia*⁵.

2. L'attività filosofica, fierezza di Atene.

Gli Ateniesi del v secolo erano fieri dell'attività intellettuale, dell'interesse per la scienza e la cultura che fiorivano nella loro città. Nell'orazione funebre che Tucidide⁶ gli fa pronunciare in memoria dei soldati caduti nella guerra del Peloponneso, Pericle, uomo di stato ateniese, usa le seguenti parole per elogiare il modo di vivere che si pratica ad Atene: «Noi coltiviamo il gusto del bello con semplicità e filosofiamo senza mancare di fermezza». I due verbi utilizzati sono composti di *philo-*: *philokalein* e *philosophein*. Si può notare qui, per altro, come venga proclamato implicitamente il trionfo della democrazia. Non sono più soltanto i perso-

⁴ Cfr. *supra*, p. 14; se Eraclito parlava effettivamente di filosofi, nel suo frammento 35, si noterà che egli associava la filosofia alla ricerca.

⁵ Riguardo alla parola *philosophos*, si vedano anche E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.) 1963, pp. 280-83; BURKERT, *Platon oder Pythagoras?* cit., p. 172.

⁶ TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, 2.40.1.

naggi d'eccezione o i nobili ad essere in grado di raggiungere l'eccellenza (*arete*); tutti i cittadini possono raggiungere una simile meta, nella misura in cui amano la bellezza o si dedicano all'amore per la *sophia*. All'inizio del IV secolo, l'oratore Isocrate riprenderà nel suo *Panegirico*⁷ il medesimo tema: Atene ha rivelato al mondo la filosofia.

Questa attività comprende tutto ciò che è inerente alla cultura intellettuale e generale: speculazioni dei presocratici, scienze emergenti, teorie della lingua, tecniche retoriche, arte del persuadere. A volte, come si può dedurre da una allusione del sofista Gorgia nel suo *Encomio di Elena*, si riferisce più precisamente all'arte dell'argomentare. Elena, dice Gorgia, non è stata responsabile del suo atto, poiché è stata spinta ad agire o dalla volontà degli dei, o dalla minaccia della violenza, o dalla forza della persuasione, o ancora dalla passione. Poi prosegue distinguendo tre forme di persuasione ottenibile usando la parola, una delle quali, egli dice, si esplica «nelle tenzoni dei discorsi filosofici». Si tratta senz'altro dei dibattiti pubblici nel corso dei quali i sofisti rivaleggiavano per mostrare il loro talento, contrapponendo l'una all'altra le rispettive argomentazioni riguardo a tematiche che non erano legate a un problema specifico, giuridico o politico che fosse, ma piuttosto alla cultura in generale.

3. *Il concetto di «sophia».*

Le parole *philo-sophos* e *philo-sophein* presuppongono dunque l'esistenza di un altro concetto, quello di *sophia*, ma è necessario considerare che in quel periodo non esisteva una definizione filosofica del concetto di *sophia*.

Nel ricercare una definizione di *sophia*, gli interpreti moderni esitano sempre tra il concetto di sapere e quello di saggezza. Colui che è *sophos* è colui che sa molte cose, che ha visto molte cose, che ha viaggiato molto, che ha una cultura enciclopedica, oppure è colui che sa comportarsi bene nella vita e si trova in una condizione di soddisfazione?

Mi troverò a ripeterlo spesso, nel corso di questo mio scritto:

⁷ ISOCRATE, *Panegirico*, 47.

i due concetti sono lungi dall'escludersi l'un l'altro; il vero sapere è in realtà un saper fare, e il vero saper fare è il saper fare il bene.

Da Omero in poi, le parole *sophia* e *sophos* vennero impiegate nei contesti piú diversi, a proposito di comportamenti e disposizioni che apparentemente non avevano niente a che fare con quelli dei «filosofi»⁸.

Nell'*Iliade*, Omero⁹ parla del carpentiere che, grazie ai consigli di Atena, conosce ogni *sophia*, ossia ogni saper fare. Analogamente, l'inno omerico *A Ermes*¹⁰, dopo aver narrato l'invenzione della lira, aggiunge che il dio «escogitò» lui stesso lo strumento di una *sophia* diversa dall'arte della lira, «inventò la voce della siringa». In questo caso è dunque questione di un'arte, di un saper fare musicale.

A giudicare da questi due esempi, ci si potrebbe legittimamente chiedere se, nel caso del fabbricante di navi come in quello del musicista, la parola *sophia* non indichi prevalentemente delle attività, delle pratiche sottomesse a misure e regole¹¹, che presuppongono l'esistenza di un insegnamento e di un apprendistato, ma che d'altro canto non possono prescindere dall'intervento di un dio: una grazia divina che rivela all'artigiano o all'artista i segreti della fabbricazione e li aiuta nell'esercizio della loro arte.

Allo stesso modo, la parola *sophie* viene usata da Solone¹², nel secolo VII a. C., per indicare l'attività poetica, che è insieme frutto di un lungo esercizio e dell'ispirazione delle Muse. La potenza della parola poetica, ispirata dalle Muse e portatrice di significato agli eventi della vita umana, emerge piú chiaramente in Esiodo, all'inizio del secolo VII. Pur non facendo letteralmente uso della parola *sophia*, egli esprime con grande forza il contenuto della saggezza poetica. Testimonianza ancor piú interessante, dal momento che porta in parallelo la *sophia* del poeta e

⁸ B. GLADIGOW, *Sophia und Kosmos*, Hildsheim 1965; G. B. KERFERD, *The Image of the Wise Man in Greece in the Period before Plato*, in *Images of Man*, Louvain 1976, pp. 18-28.

⁹ *Iliade*, 15.411.

¹⁰ OMERO, *A Ermes*, 1.511.

¹¹ J. BOLLACK, *Une histoire de sophiè*, in «Revue des études grecques», LXXXI (1968), p. 551; cfr. anche GLADIGOW, *Sophia und Kosmos* cit.

¹² SOLONE, *Elegie*, 1.52.

quella del re¹³. Sono le Muse a ispirare il re sensato. Le Muse versano sulla lingua e sulle labbra di colui che hanno scelto una rugiada soave, un dolce miele:

Le genti tutte guardano a lui che la giustizia amministra con retti giudizi; mentre lui parla sicuro, subito, anche una grande contesa placa sapientemente...

Le parole del poeta, anch'esse, mutano i cuori:

Se c'è qualcuno che per gli affanni, nel petto recente di lutto, dissecca nel dolore il suo cuore, se un aedo delle Muse ministro, le glorie degli uomini antichi celebra e degli dei beati signori d'Olimpo, subito egli scorda i dolori, né i lutti rammenta perché presto lo distolgono i doni delle dee.

Qui emerge già l'idea, fondamentale nell'antichità, del valore psicagogico del discorso e dell'importanza capitale della padronanza della parola¹⁴. Parola che agisce su due registri apparentemente molto diversi, quello della discussione giuridica e politica: i re fanno giustizia e sedano le liti, e quello dell'incantesimo poetico: i poeti, con i loro canti mutano il cuore degli uomini. Mnemosine, madre delle Muse, è «oblio dei mali e tregua alle cure»¹⁵. In questa sorta di incantesimo si può già intravedere un primo accenno di quello che saranno in seguito gli esercizi spirituali filosofici, sia che appartengano all'ordine del discorso che a quello della contemplazione. Poiché non è soltanto a causa della bellezza dei loro canti e delle loro storie che le Muse fanno dimenticare le disgrazie, ma anche perché introducono il poeta e colui che lo ascolta a una visione cosmica. Se «esse rallegrano lo spirito potente di Zeus loro padre»¹⁶, è perché gli cantano e gli fanno vedere «ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu»; ed è esattamente quello che canterà Esiodo stesso nella sua *Teogonia*. Una sentenza epicurea – attribuita a Metrodoro, discepolo di Epicuro – recita: «Ricorda che nato mortale, con una vita limitata, tu sei assurto, grazie alla scienza della natura, fino all'infinito dello spazio e del tempo e hai visto ciò che è, che sarà e che fu»¹⁷. E prima ancora degli epicurei,

¹³ ESiodo, *Teogonia*, 80-103.

¹⁴ Cfr. ROMEYER-DHERBEX, *Les sophistes* cit., pp. 45-49; P. LAIN ENTRALGO, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven (Conn.) 1970 (cfr. anche da F. KUDLIEN, in «Gnomon», 1973, pp. 410-12).

¹⁵ ESiodo, *Teogonia*, 55.

¹⁶ *Ibid.*, 37.

¹⁷ Cfr. EPICURO, in J.-F. BALAUDÉ (a cura di), *Lettres, maximes et sentences*, Paris 1994, p. 210, sentenza 10.

già Platone aveva detto che l'anima cui fossero appartenute l'elevazione del pensiero e la contemplazione della totalità del tempo e dell'essere, non avrebbe considerato la morte come cosa da temere¹⁸.

La *sophia* può, d'altro canto, indicare l'abilità con la quale ci si sa comportare con gli altri, abilità che può spingersi fino alla scalrezza e alla dissimulazione. Per esempio, nella raccolta di sentenze che codificano l'educazione aristocratica, e che Teognide scrisse nel secolo VI a. C. dedicandole a Cirno, si può leggere il seguente consiglio:

Cirno, offri a ognuno dei tuoi amici un aspetto diverso di te stesso. Cambia te stesso adattandoti ai sentimenti di ciascuno. Un giorno appoggiati a uno di essi, ma sappi poi, al momento giusto, cambiare persona. L'abilità (*sophie*), infatti è più vantaggiosa di una grande eccellenza (*arete*)¹⁹.

È chiaro, dunque, quanto siano ricche e varie le componenti del concetto di *sophia*. Esse si ritrovano nella rappresentazione, prima leggendaria e popolare e quindi storica, che ci si è fatta della figura dei Sette Saggi²⁰, dei quali si trovano tracce già nei primi poeti del secolo VI e poi in Erodoto e in Platone. Talete di Mileto (fine del VII-VI secolo) possiede in primo luogo un sapere che potremmo definire scientifico: predice l'eclisse di sole del 28 maggio 585; afferma che la terra posa sull'acqua; ma possiede altresì un sapere tecnico: gli viene attribuita la deviazione del corso di un fiume; infine, dà prova di chiaroveggenza politica: tenta di salvare i Greci della Ionia, proponendo loro di formare una confederazione. Di Pittaco di Mitilene (VII secolo) viene riportata solo l'attività politica. Solone di Atene (VII-VI secolo) è anche lui, come abbiamo visto, un uomo politico la cui buona legislazione lascia un lungo ricordo, ma è anche un poeta che esprime nei suoi versi un ideale etico e politico. Chilone di Sparta, Periandro di Corinto, Biante di Priene (tutti e tre dell'inizio del VI secolo) sono uomini politici, celebri grazie ad alcune delle leggi promulgate o grazie alla loro attività oratoria o giudiziaria. Le indicazioni relative a Cleobulo di Lindo sono più incerte: sappiamo soltanto che gli veniva attribuito un certo numero di poemi. Venivano attribuite ai Sette Saggi delle massime, «parole brevi e memorabili» dice Plato-

¹⁸ PLATONE, *Repubblica*, 486a-b.

¹⁹ TEOGNIDE, *Poemi elegiaci*, 1072e213.

²⁰ B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München 1952.

ne²¹, che ognuno di loro avrebbe pronunciato quando, essendosi riuniti a Delfi, vollero offrire ad Apollo, nel suo tempio, i frutti migliori della loro saggezza consacrandogli le iscrizioni che ancor oggi il mondo intero ripete: «Conosci te stesso», «Niente di troppo». Effettivamente, un intero elenco di massime che si diceva opera dei Sette Saggi era inciso vicino al tempio di Delfi, e l'usanza di iscriverle, perché venissero lette da tutti i passanti, era molto diffusa in tutte le città della Grecia. Così è stata scoperta, nel 1966 a Ai-Khanun, sulla frontiera con l'attuale Afghanistan, nel corso di scavi eseguiti in una città dell'antico regno greco di Bactriana, una stele mutilata che, come ha dimostrato L. Robert, riportava in origine una serie completa di centoquaranta massime delfiche. Era stato Clearco²², discepolo di Aristotele, a farle incidere nel III secolo d. C. Da qui si può dedurre l'importanza che il popolo greco attribuiva all'educazione morale²³.

A partire dal VI secolo un'altra componente si verrà ad aggiungere al concetto di *sophia*, a causa del fiorire delle scienze «esatte»: la medicina, l'aritmetica, la geometria, l'astronomia. Non ci sono più soltanto esperti (*sophoi*) nel campo delle arti o della politica, ma anche nel campo della scienza. D'altronde, già dai tempi di Talete di Mileto, una riflessione sempre più precisa si era evoluta nell'ambito di ciò che i Greci chiamavano *physis*, ovvero il fenomeno della crescita degli esseri viventi, dell'uomo, ma anche dell'universo; una riflessione che era, per altro, spesso intimamente legata, come nel caso di Eraclito ad esempio, o soprattutto di Democrito, a considerazioni etiche.

Quanto ai sofisti, essi verranno così chiamati a causa della loro intenzione di insegnare ai giovani la *sophia*: «Il mio mestiere, – recitava l'epitaffio di Trasimaco, – è la *sophia*»²⁴. Per i sofisti la parola *sophia* significa in primo luogo un saper fare nella vita politica, ma implica anche tutte le componenti che abbiamo citato, e senz'altro la cultura scientifica, per lo meno nella misura in cui fa parte della cultura generale.

²¹ PLATONE, *Protagora*, 343a-b.

²² L. ROBERT, *De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane*, in «Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus», 1968, pp. 416-57.

²³ Cfr. I. HADOT, *The Spiritual Guide* cit., pp. 441-44.

²⁴ TRASIMACO, A VIII.

III.

La figura di Socrate

La figura di Socrate ha avuto un'influenza decisiva nella definizione del «filosofo» che Platone propone nel suo dialogo *Il Simposio*. Questo dialogo è infatti una vera presa di coscienza della situazione paradossale in cui si trova il filosofo in mezzo agli altri uomini. Ecco perché dovrò soffermarmi a lungo, non tanto sulla figura storica di Socrate, difficilmente conoscibile, quanto piuttosto sulla figura mitica di Socrate come ci è stata presentata dalla prima generazione dei suoi discepoli.

1. *La figura di Socrate.*

Spesso Socrate è stato paragonato a Gesù¹. Tra le altre analogie esistenti, è certo che entrambi hanno avuto un'immensa influenza storica, pur essendo stati attivi in uno spazio e in un tempo molto limitati rispetto alla storia del mondo: una piccola città o un paese molto piccolo, con un numero molto ristretto di discepoli. Nessuno dei due ha lasciato documenti scritti, ma possediamo al loro riguardo delle testimonianze «oculari»: su Socrate, i *Memorabili* di Senofonte e i dialoghi di Platone; su Gesù, i Vangeli. Tuttavia, ci è molto difficile definire con certezza ciò che furono il Gesù storico e il Socrate storico. Dopo la loro morte i rispettivi discepoli² fondarono scuole per diffondere il loro messaggio; e a questo punto, le scuole fondate dai «socratici» mostrano di essere di gran lunga più diverse le une dalle altre di quanto non lo siano i cristianesimi primitivi; questo evidenzia la complessità

¹ TH. DEMAN, *Socrate et Jésus*, Paris 1944. Su Socrate cfr. F. WOLFF, *Socrate*, Paris 1985; E. MARTENS, *Die Sache des Sokrates*, Stuttgart 1992.

² Cfr. F. WOLFF, *L'album de famille*, in *Socrate cit.*, pp. 112-28, che caratterizza in modo eccellente i diversi personaggi.

dell'atteggiamento socratico. Socrate è stato allo stesso tempo ispiratore di Antistene, fondatore della scuola dei cinici che sosteneva la tensione e l'austerità e che avrebbe influenzato profondamente lo stoicismo di Aristippo, fondatore della scuola di Cirene, per il quale l'arte del vivere consisteva nel trarre il maggiore vantaggio possibile dalle situazioni che si presentavano concretamente, senza disdegnare la distensione e il piacere, il che avrebbe influenzato in modo consistente l'epicureismo, e di Euclide, fondatore della scuola di Megara, celebre per la sua dialettica. Uno solo dei suoi discepoli, Platone, è rimasto realmente nella storia, sia perché ha saputo dare ai suoi dialoghi un imperituro valore letterario, sia, soprattutto, perché la scuola da lui fondata è sopravvissuta per secoli salvando così i suoi dialoghi e sviluppando, o forse deformando la sua dottrina. Ad ogni modo, un punto accomuna tutte le diverse scuole socratiche: con esse fa la sua comparsa il concetto, l'idea di filosofia intesa, lo si vedrà in seguito, come un certo discorso legato a un modo di vivere, e come un modo di vivere legato a un certo discorso.

Avremmo forse di Socrate un'idea del tutto diversa da quella che abbiamo oggi, se le opere prodotte in tutte le scuole fondate dai suoi discepoli fossero sopravvissute, e specialmente se tutta la letteratura dei dialoghi «socratici», che presentava Socrate intento a dialogare con i suoi interlocutori, fosse giunta fino a noi. È comunque necessario ricordare che il dato fondamentale nei dialoghi di Platone, la messa in scena di dialoghi nei quali Socrate svolge quasi sempre il ruolo di colui che interroga, non è un'invenzione di Platone; i dialoghi, infatti, appartengono a un genere specifico, quello del dialogo «socratico» appunto, divenuto una vera e propria moda tra i discepoli di Socrate³. Il successo di questa forma letteraria ci lascia intravedere la straordinaria impressione che produssero, sui suoi contemporanei e soprattutto sui suoi discepoli, la figura di Socrate e il suo modo di gestire gli incontri con i suoi concittadini. Nel caso dei dialoghi socratici redatti da Platone, l'originalità della forma letteraria non consiste tanto nell'uso di un discorso diviso in domande e risposte (poiché il discorso dialettico esisteva già ben prima di Socrate), ma piuttosto nel ruolo svolto dal personaggio centrale del dialogo e affidato qui a Socrate. Ne risulta un rapporto molto particolare tra l'autore e

³ ARISTOTELE, *Poetica*, 1447b10. Cfr. C. W. MÜLLER, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, München 1975, pp. 17 sgg.

la sua opera, da un lato, e tra l'autore e Socrate, dall'altro. L'autore pretende di non essere coinvolto nella sua opera, poiché, apparentemente, si limita a riprodurre un dibattito che ha opposto l'una all'altra due tesi contrarie: tutt'al più, si potrà supporre che egli prediliga la tesi di cui affida la difesa a Socrate. Egli, dunque, veste in un certo modo la maschera di Socrate. Tale è la situazione che si presenta nei dialoghi di Platone. Non vi compare mai l'«io» di Platone stesso. L'autore non interviene neppure per dire che è stato lui a scrivere il dialogo e non compare tra gli interlocutori. Evidentemente, però, non dichiara nemmeno quali tra gli argomenti trattati gli appartengano e quali appartengano a Socrate. È quindi estremamente difficile, in alcuni dialoghi, riuscire a distinguere la parte socratica e la parte platonica. In questo modo Socrate diventa, poco tempo dopo la sua morte, una figura mitica. Ma è proprio il mito di Socrate a segnare con un'impronta indelebile tutta la storia della filosofia.

2. *Il non-sapere socratico e la critica del sapere sofistico.*

Nella sua *Apologia di Socrate*, Platone ricostruisce a modo suo il discorso pronunciato da Socrate davanti ai giudici durante il processo che lo vide condannato. Socrate narra di come uno dei suoi amici, Cherefone⁴, avesse chiesto all'oracolo di Delfi se esistesse un uomo più sapiente di Socrate e di come gli fosse stato risposto che non esisteva. Socrate si interroga allora su cosa significhino le parole dell'oracolo e, al fine di scoprire un uomo più sapiente di se stesso, inizia una lunga ricerca interrogando persone che, secondo quella tradizione greca di cui ho parlato nel capitolo precedente, possiedono la sapienza, ovvero il saper fare: uomini di stato, poeti, artigiani. Ne risulta che tutti quegli uomini che credono di sapere tutto non sanno nulla. Socrate trae quindi una conclusione: se egli viene considerato il più sapiente è perché, da parte sua, non pensa di sapere ciò che non sa. L'oracolo ha dunque voluto dire che il più sapiente degli umani è «colui che è cosciente di non valere nulla per quanto riguarda il sapere»⁵. Sarà proprio questa la definizione platonica del filosofo nel dialogo intitolato il *Simposio*: il filosofo non sa nulla, ma è cosciente del suo non-sapere.

⁴ PLATONE, *Apologia*, 20a-23b.

⁵ *Ibid.*, 23b.

Il compito di Socrate, quello che gli è stato affidato dall'oracolo di Delfi, ovvero dal dio Apollo, dice l'*Apologia*, sarà dunque quello di rendere coscienti gli altri uomini della loro non-sapienza. Per compiere una simile missione, Socrate farà proprio l'atteggiamento di colui che non sa nulla, ossia l'atteggiamento dell'ingenuo. Ecco la ben nota ironia socratica: la finta ignoranza, l'aria candida con la quale, ad esempio, il filosofo ha indagato per scoprire se esistesse un uomo piú saggio di lui. Come dice un personaggio della *Repubblica*:

Eccola qui la famosa ironia di Socrate! Lo sapevo io, anzi lo dicevo prima al resto della compagnia che tu non solo non avresti voluto rispondere, ma avresti anche finto ignoranza e tentato ogni via piuttosto che rispondere alle domande che ti fossero state rivolte⁶.

Questo spiega perché, nelle discussioni, Socrate è sempre colui che interroga: «egli ammette di non sapere nulla», nota Aristotele⁷. «Socrate, disprezzando se stesso, – ci dice Cicerone, – concedeva piú di quanto dovesse agli interlocutori ai quali si trovava contrapposto: così, pensava una cosa e ne diceva un'altra e provava gusto nell'usare abitualmente quel genere di dissimulazione che i Greci chiamano *ironia*»⁸. In realtà, non si tratta di un atteggiamento artificiale, di un uso ad oltranza della dissimulazione, ma piuttosto di una sorta di umorismo che rifiuta di prendere completamente sul serio gli altri e se stessi, perché effettivamente, tutto ciò che è umano, e per lo meno ciò che è filosofico, è cosa ben poco certa, per la quale non ci si può insuperbire. La missione di Socrate consiste, dunque, nel rendere coscienti gli uomini del loro non-sapere. Si tratta qui di una vera rivoluzione per quanto riguarda il concetto del sapere. Senza dubbio Socrate può rivolgersi, e lo fa volentieri, ai profani, che non possiedono che un sapere convenzionale, che agiscono soltanto sotto la spinta di pregiudizi senza un fondamento ragionato; egli intende dimostrare loro che il preteso sapere che dicono di possedere si fonda sul nulla. Ma Socrate si rivolge soprattutto a coloro che sono convinti,

⁶ PLATONE, *Repubblica*, II. 337a.

⁷ ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, I 8 3b8.

⁸ CICERONE, *Lucullus*, 5.15. Sull'ironia socratica, cfr. anche R. SCHAEERER, *Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique*, in «Revue de métaphysique et de morale», XLVIII (1941), pp. 181-209; V. JANKELEVITCH, *L'Ironie*, Paris 1964 [trad. it. *L'Ironia*, Genova 1987]; G. W. F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, II, Paris 1971, pp. 286 sgg. [trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, Scandicci 1981].

grazie alla loro cultura, di possedere «il» sapere. Fino a Socrate erano esistiti due tipi di personaggi del genere: gli aristocratici del sapere, ossia i maestri di saggezza o di verità come Parmenide, Empedocle o Eraclito, che contrapponevano le loro teorie all'ignoranza della folla, e i democratici del sapere, che pretendevano di poter vendere il sapere a tutti quanti ... avrete senz'altro riconosciuto i sofisti. Per Socrate, il sapere non è un insieme di proposizioni e di formule che si possono scrivere, comunicare o vendere già confezionate; come narra l'inizio del *Simposio*⁹, Socrate arriva in ritardo perché si è fermato a meditare, immobile e in piedi, «tutto raccolto in sé su qualche idea». Quindi, quando entra nella sala, Agatone, l'ospite, lo prega di andarsi a sedere vicino a lui, affinché «al tuo contatto possa avere anch'io un vantaggio dalla scoperta di quella saggezza che ti si è appena manifestata». «Sarebbe bello, o Agatone, – risponde Socrate, – se la sapienza fosse di tal natura che scorresse dal più pieno al più vuoto di noi solo a toccarci...» Questo significa che il sapere non è oggetto fabbricato, contenuto finito, direttamente trasmissibile con la scrittura o con un qualsiasi discorso.

Quando Socrate pretende di non sapere che una cosa, ossia di non sapere nulla, è perché rifiuta l'idea tradizionale del sapere. Il suo metodo filosofico non consisterà nel trasmettere un sapere, il che equivarrebbe a *rispondere* alle domande dei discepoli, ma al contrario nell'*interrogare* i discepoli, dato che lui stesso non ha niente da dire, niente da insegnare riguardo al contenuto teorico del sapere. L'ironia socratica consiste nel fingere di voler imparare qualcosa dal proprio interlocutore, al fine di condurre quest'ultimo a scoprire di non sapere nulla sull'argomento riguardo al quale pretende di essere sapiente.

Tuttavia, questa critica del sapere, apparentemente del tutto negativa, ha un doppio significato. Da un lato presuppone che il sapere e la verità non possano, come abbiamo già visto, essere ricevuti già confezionati, ma debbano essere generati da ogni singolo individuo. Ecco perché, nel *Teeteto*, Socrate afferma di accontentarsi, durante una discussione con altri, di fare la parte della levatrice. Egli stesso non sa niente e non insegna niente¹⁰, ma si

⁹ PLATONE, *Simposio*, 174d-175d.

¹⁰ ID., *Teeteto*, 150d.

accontenta di porre domande; le domande stesse aiutano i suoi interlocutori a generare la «loro» verità. Una simile immagine lascia chiaramente capire che la conoscenza si trova nell'anima stessa, e che soltanto l'individuo può scoprirla, non prima però di aver capito, grazie a Socrate, che il proprio sapere era vuoto. Nell'ambito del proprio pensiero, Platone esprimerà miticamente quest'idea dicendo che ogni conoscenza è reminiscenza di una visione che l'anima ha avuto in un'esistenza anteriore. Bisogna dunque imparare a ricordare di nuovo. In Socrate, però, la prospettiva è del tutto diversa. Le domande di Socrate non conducono il suo interlocutore a sapere qualcosa e a pervenire a delle conclusioni, che potrebbero essere espresse in forma di proposizioni, riguardo a questo o quell'argomento. Il dialogo socratico porta invece ad una aporia, all'impossibilità di concludere e di formulare un sapere. Oppure, ancora, l'interlocutore, dopo aver scoperto la vanità del proprio sapere, scoprirà al tempo stesso la propria verità, ossia che passando dal sapere a se stesso egli comincerà a mettere se stesso in discussione. Per dirlo in altre parole, nel dialogo «socratico» la vera posta in gioco non è *quello di cui si parla* ma, come dice Nicia, personaggio di Platone, *colui che parla*:

Non mi sembra che tu sappia che chi si trovi a ragionare con Socrate, come capita, ed entri in conversazione con lui, qualunque sia il soggetto in discussione è trascinato torno torno ed è forzato a continuare finché non si trova a render conto di sé, del modo in cui ha trascorso la sua vita; e una volta giunto a quel punto, Socrate non lo lascia più andare via, prima di averlo passato al vaglio ben bene e in ogni parte ... Perché mi fa piacere, Lisimaco, stare con lui e non credo che sia affatto male che ci sia richiamato alla mente che abbiamo vissuto e viviamo non bene, ch'anzi è forza maggiore che si sia più attenti per l'avvenire...¹¹.

Socrate conduce dunque i propri interlocutori ad esaminare e prendere coscienza di se stessi. Come un «tafano»¹² Socrate sprona i suoi interlocutori con domande che li mettono in discussione, che li costringono a fermare l'attenzione su se stessi, a curarsi di se stessi:

Oh 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 a darti pensiero delle ricchezze per ammassarne quante più puoi, e della fama e degli onori; e invece dell'intelligenza e della verità e della tua anima, che si tratterebbe di rendere migliore, non ti dai affatto né pensiero né cura¹³?

¹¹ *Id.*, *Lachete*, 187e6.

¹² *Id.*, *Apologia di Socrate*, 30e.

¹³ *Ibid.*, 29d-e.

Non si tratta, dunque, soltanto di mettere in forse il sapere apparente che crediamo di possedere, ma soprattutto di mettere in questione noi stessi e i valori che reggono la nostra vita. Infatti, dopo aver dialogato con Socrate, il suo interlocutore non sa piú assolutamente per quale motivo agisca. Diventa cosciente delle contraddizioni del suo discorso e delle proprie contraddizioni interiori. Dubita di se stesso. Giunge, come Socrate, alla conclusione di non sapere nulla. Ma facendo ciò, riesce a distaccarsi da se stesso, si sdoppia, una parte di sé si identifica ormai con Socrate in quell'intesa reciproca che Socrate esige dal proprio interlocutore in ogni tappa della discussione. In lui avviene, dunque, una presa di coscienza di se stesso; mette ormai, da solo, se stesso in discussione.

Il vero problema non è dunque il sapere questa o quella cosa, ma l'essere in questo o quel modo:

Non mi preoccupo affatto per le cose di cui si preoccupa la maggior parte della gente: affari, denaro, amministrazione di beni, cariche di stratega, successi oratori in pubblico, magistrature, coalizioni, fazioni politiche. Non ho intrapreso questa via... ma quella grazie alla quale, a ciascuno di voi in particolare, potrò arrecare il maggiore dei benefici tentando di persuaderlo a preoccuparsi meno per quello che possiede che per quello che è lui stesso, al fine di diventare il piú possibile eccellente e ragionevole¹⁴.

Questo appello a «essere», Socrate non lo esercita soltanto con le sue domande, con la sua ironia, ma anche e soprattutto con il suo modo di essere, con il suo modo di vivere, con il suo stesso essere.

3. L'appello dell'«individuo» all'«individuo».

Il filosofare non è piú, come intendono i sofisti, l'acquisizione di un sapere o di un saper fare, di una *sophia*, ma è mettere in discussione se stessi perché si prova la sensazione di non essere ciò che si dovrebbe essere. Questa sarà la definizione del *philo-sophos* nel *Simposio* di Platone, l'uomo desideroso di saggezza. E la sensazione di inadeguatezza nascerà dal fatto di aver incontrato una persona, Socrate, che con la sua sola presenza costringe colui che gli si avvicina a rimettere in discussione se stesso. Questo ci lascia

¹⁴ *Ibid.*, 36c.

intendere Alcibiade alla fine del *Simposio*. Proprio nell'elogio di Socrate pronunciato da Alcibiade nel *Simposio*, infatti, pare venga espressa per la prima volta nella storia la rappresentazione dell'Individuo cara a Kierkegaard, l'Individuo come personalità unica e non classificabile. Normalmente, dice Alcibiade¹⁵, gli individui possono essere classificati secondo diverse tipologie. C'è, per esempio, il tipo «grande generale nobile e coraggioso», come Achille al tempo di Omero o come Brasida, capo spartano, al tempo di Platone; c'è il tipo «uomo di stato eloquente e accorto», come Nestore al tempo di Omero o Pericle al tempo di Platone. Ma è impossibile classificare Socrate, egli non può essere paragonato a nessun altro uomo; tutt'al più ai Satiri e ai Sileni. Socrate è *atopos*: strano, stravagante, assurdo, inclassificabile, sconcertante. Nel *Teeteto* Socrate dirà di se stesso: «sono totalmente sconcertante (*atopos*) e genero soltanto *aporia* (perplexità)»¹⁶.

Una personalità tanto unica ha qualcosa di affascinante, esercita una sorta di attrazione magica. I discorsi filosofici di Socrate mordono il cuore come una vipera, così dice Alcibiade, e l'anima si sente come posseduta, in preda a un delirio e a un'ebbrezza filosofici, in preda quindi a uno sconvolgimento totale¹⁷. È necessario insistere su questo punto¹⁸: Socrate agisce su coloro che lo ascoltano in modo irrazionale, grazie all'emozione che provoca e all'amore che suscita. In un dialogo scritto da uno dei discepoli di Socrate, Eschine di Sfeto, Socrate dice a proposito di Alcibiade, che se lui, Socrate, non è capace di insegnare qualcosa di utile a Alcibiade (cosa della quale non ci si deve stupire, partendo dal presupposto che Socrate non sappia nulla), tuttavia crede di poterlo rendere migliore grazie all'amore che prova per lui e nella misura in cui vive insieme a lui¹⁹. Nel *Teage*, dialogo falsamente attribuito a Platone ma scritto tra il 369 e il 345 a. C.²⁰, quindi probabilmente mentre Platone era ancora in vita, un discepolo dice a Socrate che, pur senza ricevere alcun insegnamento da lui, fa dei pro-

¹⁵ PLATONE, *Simposio*, 221c-d.

¹⁶ ID., *Teeteto*, 149a.

¹⁷ ID., *Simposio*, 215c e 218b.

¹⁸ Cfr. A. M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, Napoli 1986, p. 163.

¹⁹ K. DÖRING, *Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historische Sokrates*, in «Hermes», CXII (1984), pp. 16-30. Cfr. anche MÜLLER, *Die Kurzdialoge* cit., p. 223, nota 1.

²⁰ PLATONE, *Teage*, 130d. Cfr. MÜLLER, *Die Kurzdialoge* cit., p. 128, nota 1.

gressi quando si trovano entrambi nello stesso luogo e quando lo può toccare. L'Alcibiade del *Simposio* lo dice e lo ripete: gli incantesimi di Socrate lo turbano:

Ero in uno stato tale da credere di non poter piú vivere comportandomi come mi comporto ... Egli mi costringe ad ammettere con me stesso che non mi curo di me stesso²¹.

Non che Socrate sia piú eloquente e piú brillante di altri. Al contrario, dice Alcibiade, la prima impressione è che i suoi discorsi siano assolutamente ridicoli:

Egli vi parla di asini bastati e di certi fabbri, ciabattini e conciatori di pelli; ha sempre l'aria di ripetere le stesse cose sugli stessi argomenti²².

Sembra che, a questo punto, Alcibiade faccia riferimento all'argomento abitualmente usato da Socrate, quello che si ritrova nei ricordi di Socrate redatti da Senofonte²³; argomento che consiste nello stupirsi del fatto che per imparare un mestiere, quello del ciabattino, del carpentiere, del fabbro o dello scudiero, si sappia dove andare a cercare un maestro, e lo stesso per ammaestrare un cavallo o un bue, ma che quando si tratta della giustizia non si sappia piú a chi rivolgersi. Nel testo di Senofonte, Ippia, il sofista, fa a quel punto notare a Socrate che egli «ripete sempre le medesime frasi riguardo ai medesimi argomenti». Socrate lo ammette senza difficoltà e ciò gli permette di far dire al suo interlocutore che lui, Ippia, al contrario, si sforza sempre di dire qualcosa di diverso, anche quando si tratti della giustizia. Socrate vorrebbe sapere cosa ci sia da dire di nuovo riguardo a un argomento che non dovrebbe cambiare, e Ippia rifiuta di rispondere prima che Socrate gli abbia detto quale sia la sua opinione sulla giustizia:

È molto tempo che ti prendi gioco degli altri, sempre interrogando e confutando senza volere mai rendere conto a nessuno né esporre la tua opinione.

E Socrate risponde:

Non smetto mai di mostrare ciò che mi pare giusto ... In mancanza di parole, lo dimostro con le mie azioni.

²¹ PLATONE, *Simposio*, 215c-e; 216a.

²² *Ibid.*, 221e.

²³ SENOFONTE, *Memorabili*, 4.4.9.

Questo significa che, in realtà, sono l'esistenza e la vita dell'uomo giusto che determinano in modo esauriente cosa sia la giustizia.

È la forte individualità di Socrate che può svegliare e rendere cosciente l'individualità dei suoi interlocutori. Ma le reazioni di questi ultimi sono molto diverse tra loro. Ho riportato, più sopra, la gioia provata da Nicia nell'essere messo in discussione da Socrate. Alcibiade, invece, tenta di resistere alla sua influenza: di fronte a lui riesce soltanto a provare vergogna, e per sfuggire all'attrazione che sente si augura a volte la morte di Socrate stesso. In altre parole, Socrate non può fare altro che invitare il proprio interlocutore a esaminarsi, a mettersi alla prova. Perché si instauri un dialogo che porti l'individuo, come diceva Nicia, a trovare una ragione di se stesso e della propria vita, bisogna che parli con Socrate, che accetti insieme a Socrate stesso di sottomettersi alle esigenze del discorso razionale, diciamo pure alle esigenze della ragione. In altre parole, la coscienza di sé, il rimettere in discussione se stessi, scaturiscono soltanto da un superamento dell'individualità che si innalza a universalità, nel *logos* comune ai due interlocutori.

4. *Il sapere di Socrate: il valore assoluto dell'intenzione morale.*

Intravediamo dunque ciò che può essere, al di là del suo non-sapere, il sapere di Socrate. Socrate dice e ripete di non sapere niente, di non potere insegnare niente agli altri, dice che gli altri devono pensare da soli, scoprire da soli la loro verità. Tuttavia, è lecito domandarsi se non ci sia un sapere che Socrate abbia lui stesso scoperto da solo e dentro se stesso. Un passo dell'*Apologia* nel quale vengono messi in contrapposizione sapere e non-sapere ci permette di supporlo. Socrate vi evoca quello che alcune persone potrebbero dirgli: «Non provi forse vergogna per aver condotto un genere di vita che oggi ti potrebbe portare alla morte?» e formula come segue la sua risposta:

Questo non è parlare come si dovrebbe, immaginare cioè che un uomo di un certo valore, per insignificante che sia, debba calcolare le proprie possibilità di vita o di morte, invece di considerare soltanto, nel suo agire, se ciò che fa sia giusto o meno, se si comporti da uomo di bene o da uomo malvagio²⁴.

²⁴ PLATONE, *Apologia*, 28b.

In una simile prospettiva, ciò che apparirebbe come un non-sapere è la paura della morte:

Cos'è in effetti il timore della morte se non l'attribuirsi un sapere che non si possiede affatto? Non è forse immaginare di conoscere ciò che si ignora? Perché, in realtà, nessuno sa cosa sia la morte e se non sia per caso il più grande dei beni per l'uomo. Tuttavia la si teme, proprio come se si sapesse che è il più grande dei mali. Non è forse riprovevole ignoranza quella che consiste nel credere di sapere ciò che si ignora²⁵?

Da parte sua Socrate sa di non sapere niente della morte, ma in compenso afferma di sapere qualcosa riguardo a tutt'altro argomento:

Tuttavia, commettere ingiustizia e non obbedire a chi è migliore di noi, che sia dio o che sia uomo, questo so bene che è cosa vergognosa e turpe. E dunque, non avrò mai timore, non fuggirò mai davanti a cose delle quali non so se siano buone o cattive, antependole a quei mali che io riconosco come mali.

È molto interessante constatare che qui il sapere e il non-sapere non riguardano dei concetti, ma dei valori: il valore della morte da un lato, e i valori del bene morale e del male morale dall'altro. Socrate non sa niente del valore da attribuire alla morte perché essa non è in suo possesso; perché, per definizione, l'esperienza della propria morte gli sfugge. Tuttavia, sa quale siano il valore dell'azione morale e dell'intenzione morale, perché queste dipendono da una sua scelta, da una sua decisione, da un suo impegno; e hanno, dunque, origine dentro se stesso. Ancora una volta, il sapere non è un insieme di proposizioni, una teoria astratta, ma la certezza di una scelta, di una decisione, di un'iniziativa; il sapere non è un sapere e basta, ma un sapere-ciò-che-si-deve-prediligere, dunque un saper-vivere. Ed è proprio questo sapere del valore che guiderà Socrate nel corso delle discussioni con i suoi interlocutori:

E se qualcuno di voi dirà che non è vero, e sosterrà che si prende cura di se stesso (anche se questo è falso), non crediate che io lo lasci andare, volgendomi altrove: niente affatto, lo interrogherò, lo esaminerò, discuterò a fondo. Poi, se mi parrà certo che egli non possiede la virtù, checché ne dica, gli rimprovererò di attribuire troppo poco valore a ciò che ne ha di più e troppo a ciò che ne ha di meno²⁶.

Socrate attinge il sapere del valore dall'esperienza interiore, dall'esperienza di una scelta che lo coinvolge in modo totale. An-

²⁵ *Ibid.*, 29a-b.

²⁶ *Ibid.*, 29e.

cora una volta, non esiste dunque sapere se non nella scoperta personale che proviene da dentro se stessi. Questa interiorità viene rafforzata in Socrate dalla rappresentazione del *daimon*, la voce divina che, a suo dire, parla dentro di lui trattenendolo dal fare determinate cose. Se si tratti di un'esperienza mistica o di un'immagine mitica, questo è difficile dirlo; possiamo comunque riconoscervi quasi il profilo di quella che più tardi verrà chiamata coscienza morale.

Pare dunque che Socrate abbia ammesso implicitamente che esiste in tutti gli uomini un desiderio innato del bene. In questo senso, inoltre, egli si definiva come semplice levatrice, il cui ruolo si limitava a far scoprire ai suoi interlocutori le possibilità interiori di ognuno. Si chiarisce così il significato dei paradossi socratici: nessuno è cattivo volontariamente²⁷, e la virtù è sapere²⁸; ciò significa che l'uomo commette il male morale perché crede di trovarvi il bene, e che se è virtuoso sa, con tutta la sua anima e tutto il suo essere, dov'è il vero bene. Il ruolo del filosofo consisterà dunque, essenzialmente, nel permettere al proprio interlocutore di «realizzare», nel senso più forte del termine, quale sia il vero bene, quale il vero valore. A fondamento del sapere socratico sta l'amore del bene²⁹.

Il contenuto del sapere socratico consiste essenzialmente nel «valore assoluto dell'intenzione morale» e nella certezza che scaturisce dalla scelta di tale valore. Naturalmente si tratta di un'espressione moderna. Socrate non l'avrebbe utilizzata. Ma può essere utile per evidenziare l'intera portata del messaggio socratico. Si può dire, in effetti, che per un uomo un valore sia assoluto quando egli è pronto a morire per questo valore. Ecco precisamente l'atteggiamento di Socrate quando si tratta di ciò «che è migliore», ossia della giustizia, del dovere, della purezza morale. Egli ripete più volte questo concetto nell'*Apologia*³⁰: preferisce la morte e il pericolo piuttosto che rinunciare al suo dovere e alla sua missione. Nel *Critone*³¹, Platone immagina che Socrate faccia parlare

²⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 7.3.1145b21-27.

²⁸ ID., *Etica Eudemia*, 1.5.1216b6-8; SENOFONTE, *Memorabili*, 3.9.5.

²⁹ A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973, p. 194, a proposito del cosiddetto intellettualismo socratico: «La dialettica socratica unisce indissolubilmente la conoscenza del bene e la scelta del bene».

³⁰ PLATONE, *Apologia*, 28b sgg.

³¹ ID., *Critone*, 50a.

le leggi di Atene, ed esse gli fanno capire che se lui tentasse di evadere e di sfuggire alla sua condanna farebbe un torto a tutta la città, offrendo un esempio di disobbedienza proprio alle leggi: egli non deve anteporre la propria vita a ciò che è giusto. E come dice Socrate nel *Fedone*:

Da molto tempo i miei muscoli e le mie ossa sarebbero dalle parti di Megara o in Beozia, portate là dall'opinione di ciò che per esse era meglio, se io non avessi ritenuto piú giusto e piú bello, invece di fuggire e di evadere, di pagare alla mia città la pena, qualunque essa sia, che ella m'imponesse³².

Il valore assoluto della scelta morale emerge anche in una diversa prospettiva, quando Socrate dichiara: «... che a uomo di bene non è possibile accada male alcuno, né in vita né in morte»³³. Questo significa che tutte le cose che agli occhi degli uomini sembrano essere dei mali, la morte, la malattia, la povertà, non sono mali per lui. Ai suoi occhi non c'è che un male, la colpa morale; non esiste che un bene, un solo valore: la volontà di fare il bene, e questo esige che non ci si sottragga a esaminare senza tregua, in modo rigoroso, il proprio modo di vivere per verificare se sia sempre diretto e ispirato dalla volontà di fare il bene. Entro certi limiti si può dire che ciò che interessa Socrate non è la definizione di quello che può essere il contenuto teorico e oggettivo della moralità: ciò che bisogna fare, ma piuttosto il sapere se si vuole realmente e concretamente fare ciò che si considera giusto e buono, e dunque come si deve agire. Nell'*Apologia*, Socrate non fornisce alcuna ragione teorica per spiegare perché egli costringa se stesso a esaminare la propria vita e la vita degli altri. Si accontenta di dire che questa è la missione affidatagli dal dio e che, d'altra parte, soltanto una simile lucidità, un simile rigore nei confronti di se stessi, possono dare un senso alla vita:

Una vita che non metta se stessa alla prova, non è degna di essere vissuta³⁴.

Troviamo qui, forse ancora confusa e indistinta, la traccia dell'idea che verrà sviluppata piú tardi, in tutt'altra problematica, da Kant: la moralità si costituisce da sé nella purezza dell'intenzione che ispira l'azione, purezza che consiste precisamente nell'attribuire un valore assoluto al bene morale, rinunciando totalmente al proprio interesse individuale.

³² *Id.*, *Fedone*, 99a.

³³ *Id.*, *Apologia*, 41d.

³⁴ *Ibid.*, 38a.

Tutto lascia d'altronde supporre che un simile sapere non venga mai acquisito. Non sono soltanto gli altri, ma se stesso che Socrate non cessa di mettere alla prova. La purezza dell'intenzione morale deve senza tregua essere rinnovata e ristabilita. La trasformazione di se stessi non è mai definitiva. Esige una riconquista perenne.

5. *Cura di sé, cura degli altri.*

Parlando della singolarità della filosofia, M. Merleau-Ponty diceva appunto che la filosofia «non è mai del tutto nel mondo e tuttavia non è mai del tutto fuori dal mondo»³⁵. Lo stesso avviene per Socrate, che non è catalogabile, che è singolare. Anche lui non è completamente dentro al mondo, ma neppure fuori dal mondo.

Da un lato, agli occhi dei suoi concittadini, egli propone un rovesciamento totale dei valori che pare inconcepibile:

Se dico che è forse il bene maggiore, per un uomo, quello di soffermarsi ogni giorno sia sulla virtù sia su altri argomenti di cui mi sentite parlare, quando metto alla prova me stesso e gli altri, e se aggiungo che una vita che non mette alla prova se stessa non merita di essere vissuta, voi non mi crederete³⁶.

I suoi concittadini non possono percepire il suo invito a rimettere in discussione tutti i loro valori, tutti i loro modi di agire, a prendere cura di se stessi, se non come un taglio radicale con la vita quotidiana, con le abitudini e le convenzioni della vita di tutti i giorni, con il mondo che è loro familiare. E inoltre, l'esortazione a prendere cura di se stessi non è forse un invito a distaccarsi dalla città, invito che viene da un uomo che sembra lui stesso essere un po' fuori dal mondo, *atopos*, ossia sconcertante, non catalogabile, inquietante? Socrate non verrebbe ad essere così il prototipo dell'immagine, tanto diffusa e altrettanto falsa, del filosofo che fugge le difficoltà della vita per rifugiarsi nella sua buona coscienza?

Da un altro lato, il ritratto che Alcibiade, nel *Simposio* di Platone, traccia di Socrate, proprio come quello che ne traccia Se-

³⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris 1965, p. 38 [trad. it. *Elogio della filosofia*, Roma 1984].

³⁶ PLATONE, *Apologia*, 38a.

nofonte, ci rivelano un uomo che partecipa pienamente alla vita della città, alla vita della città così com'è, un uomo quasi ordinario, quotidiano, con moglie e figli, che si intrattiene con tutti, nelle strade, nelle botteghe, nei ginnasi; un uomo cui piace vivere, capace di bere più di tutti gli altri senza ubriacarsi, un soldato coraggioso e tenace.

La cura di sé non si viene dunque ad opporre alla cura della città. In modo veramente inequivocabile, sia nell'*Apologia di Socrate* che nel *Critone*, ciò che Socrate proclama come proprio dovere, ciò a cui deve sacrificare ogni cosa, anche la vita, è l'obbedienza alle leggi della città, quelle «Leggi» personificate che nel *Critone* esortano Socrate a non lasciarsi andare alla tentazione di evadere dalla prigione per fuggire lontano da Atene, quelle leggi che gli fanno capire come la sua egoistica salvezza diverrebbe un'ingiustizia nei riguardi di Atene. Un simile atteggiamento non ha niente di conformista; infatti Senofonte fa dire a Socrate che si può benissimo «obbedire alle leggi augurandosi che esse cambino, come si va alla guerra augurandosi che venga la pace». Merleau-Ponty lo ha evidenziato in modo chiaro: «Socrate ha un modo di obbedire che è un modo di resistere»³⁷, si sottomette alle leggi, per dimostrare, dall'interno della città, la verità del proprio atteggiamento filosofico e il valore assoluto dell'intenzione morale. Non bisogna quindi dire, come fa Hegel che «Socrate si rinchiude in se stesso per trovarvi il giusto e il buono», ma piuttosto che, come dice Merleau-Ponty «pensava che non si può essere giusti da soli, che se si è giusti da soli si cessa di essere giusti»³⁸.

La cura di sé è dunque indissolubile dalla cura della città e dalla cura degli altri, come si può vedere dall'esempio che offre Socrate stesso che identifica la sua ragione di vita con l'occuparsi degli altri. C'è in Socrate un aspetto al tempo stesso «missionario» e «popolare» che si ritroverà d'altronde in alcuni filosofi dell'età ellenistica:

Sono a disposizione del povero come del ricco, senza distinzione ... Sono un uomo dato alla città dalla divinità: chiedetevi dunque se sia umanamente possibile trascurare, come faccio io, ogni interesse personale ... ormai da tanti anni, e questo, soltanto per potermi occupare di voi ... spingendo

³⁷ MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie* cit., p. 44.

³⁸ *Ibid.*, p. 48.

ognuno di voi a diventare migliore che siano trascurate le cose di casa mia, e sempre io invece badi alle vostre, standovi da presso, uno per uno, come farebbe un padre o un fratello maggiore, per persuadervi a seguire la virtù³⁹.

Ecco che Socrate è dunque nello stesso tempo fuori dal mondo e dentro il mondo, trascendendo gli uomini e le cose, perché non può esserci vera filosofia se non nel quotidiano. Durante tutta l'antichità, Socrate rimarrà il modello del filosofo ideale, la sua opera filosofica è la sua vita, la sua morte⁴⁰. Come scriveva Plutarco all'inizio del secolo II d. C.:

La maggior parte delle persone immagina che la filosofia consista nel dibattere dall'alto di una cattedra e nel fare corsi su alcuni testi. Ciò che tuttavia sfugge, a persone del genere, è la filosofia ininterrotta che ogni giorno si vede esercitata in modo perfettamente uguale a se stessa ... Socrate non faceva disporre sedili per gli uditori, non si sedeva in una cattedra professorale; non aveva un orario fisso per discutere o passeggiare con i suoi discepoli. Ma scherzando con loro, bevendo o andando alla guerra o all'*agora*, e alla fine andando in prigione e bevendo il veleno, egli ha filosofato. È stato il primo a dimostrare che, con ogni tempo e in ogni luogo, in tutto ciò che ci accade e in tutto ciò che facciamo, la vita quotidiana dà la possibilità di filosofare⁴¹.

³⁹ PLATONE, *Apologia*, 32b e 31b

⁴⁰ Cfr. A. DIHLE, *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen 1970², pp. 12-20.

⁴¹ PLUTARCO, *Se un anziano debba fare politica*, 26.796d.

IV.

La definizione del filosofo nel *Simposio* di Platone

Naturalmente non ci è dato sapere se Socrate, nel corso delle discussioni con i suoi interlocutori abbia utilizzato la parola *philosophia*. Tuttavia, anche se questo fosse avvenuto, egli avrebbe probabilmente utilizzato la parola attribuendole il senso che aveva, all'epoca, nell'uso corrente; l'avrebbe dunque utilizzata come si faceva allora, per indicare la cultura generale che i sofisti e altri potevano dispensare ai loro allievi. Questo è il senso che viene attribuito alla parola *philosophia*, le rare volte che viene utilizzata, per esempio, nei *Memorabili*, la raccolta dei ricordi di Socrate redatta dal suo discepolo Senofonte. Ciò non toglie che sarà stato sotto l'influenza della personalità e dell'insegnamento di Socrate che Platone, nel *Simposio*, attribuirà alla parola «filosofo» e quindi anche alla parola «filosofia» un senso nuovo.

1. Il «*Simposio*» di Platone.

Il *Simposio* è, insieme all'*Apologia*, un monumento letterario innalzato alla memoria di Socrate. Un monumento meravigliosamente e abilmente costruito dal talento di Platone, che intreccia con arte tematiche filosofiche e simboli mitici. Come nell'*Apologia*, la parte teorica è ridotta al minimo: non vi si trovano che poche pagine, di fatto estremamente importanti, che riguardano il concetto di Bellezza; la parte più consistente dell'opera è consacrata alla descrizione del modo di vivere di Socrate, il quale assurge a modello del filosofo. La definizione del filosofo¹ che viene proposta nel corso del dialogo assumerà un senso ancora più definito.

¹ Sugli impieghi della parola *philosophia* e delle parole che con essa hanno parentela, in Platone, cfr. M. DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, Paris 1985.

La figura di Socrate domina tutto il dialogo nel quale, un certo Aristodemo narra di come Socrate gli chiedesse di accompagnarlo al simposio offerto dal poeta Agatone, in occasione della sua vittoria al concorso di tragedia. Socrate finisce di arrivare in ritardo per essersi fermato a lungo, immobile, assorto nelle sue meditazioni. Nello svolgersi del discorso che i partecipanti al simposio tratteranno in onore di Eros, l'intervento di Socrate è, da solo, lungo quasi quanto gli interventi di tutti gli altri oratori messi insieme. Alla fine del simposio, giunge Alcibiade ubriaco, incoronato di fiori e accompagnato da una suonatrice di flauto, e fa un lungo elogio di Socrate elencando, in dettaglio, ogni aspetto della personalità di quest'ultimo. Nelle righe conclusive dell'opera poi, il personaggio di Socrate rimane solo, lucido e sereno, pur avendo bevuto più degli altri, in mezzo a tutti i convitati addormentati.

Agatone, Aristofane e Socrate erano gli unici ancora svegli e bevevano da una grande coppa, che si passavano, a turno, da destra verso sinistra. Socrate si intratteneva con loro ... li costringeva progressivamente a riconoscere che sta allo stesso uomo il saper comporre commedie e tragedie ... Per primo si addormentò Aristofane, poi Agatone, quando già era giorno. Socrate ... si alzò e andò via. Si dicesse al Liceo e, dopo qualche abluzione trascorse, come avrebbe fatto qualsiasi altra volta, il resto della giornata.

Questo finale del dialogo ha fatto sognare i poeti. Si pensi ai versi di Hölderlin sul saggio capace di sopportare l'intensità della felicità concessa dalla divinità:

La sua misura a ognuno.
 Poi che a reggere è grave l'infelicità, ma ancor più grave la felicità.
 Ma un saggio durava
 Da mezzodì a mezzanotte
 E fino alla luce dell'alba
 Vegliando chiaro al banchetto².

Con la stessa serenità, nota Nietzsche, Socrate lasciò il simposio e seppa entrare nella morte:

Andò incontro alla morte con quella stessa calma con cui, secondo la descrizione di Platone, egli lasciò il simposio, ultimo dei bevitori, al primo albeggiare, per cominciare un nuovo giorno, mentre dietro a lui rimanevano, sui sedili e in terra, i convitati, per sognare di Socrate, il vero erotico. Il «Socrate morente» divenne l'ideale nuovo, mai prima contemplato, della gioventù nobile greca...³.

² F. HÖLDERLIN, *Il Reno*, in *Inni e Frammenti*, Firenze 1955.

³ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Bari 1967, 13.

Come ha messo giustamente in rilievo D. Babut⁴, anche i minimi dettagli hanno la loro importanza nella costruzione del dialogo destinato sia a dipingere Socrate che a idealizzarlo. La compagnia dei bevitori ha stabilito un programma che determina le modalità del bere come anche il tema del discorso che ognuno dei partecipanti dovrà pronunciare. L'argomento trattato sarà l'Amore. Raccontando il simposio al quale partecipa Socrate, il dialogo riporterà quindi il modo in cui ogni invitato adempirà al suo compito, l'ordine nel quale si susseguiranno i discorsi, e ciò che i diversi oratori diranno. Secondo D. Babut, i primi cinque discorsi, quelli di Fedro, di Pausania, di Erissimaco, di Aristofane e di Agatone preparano in una progressione dialettica l'elogio dell'Amore fatto da Diotima, sacerdotessa di Mantinea, di cui Socrate citerà le argomentazioni, una volta giunto il suo turno.

Dall'inizio alla fine del dialogo, ma soprattutto nel discorso di Diotima e in quello di Alcibiade, ci si accorge che i tratti del volto di Eros e quelli del volto di Socrate tendono a confondersi. E se finiscono col mescolarsi in modo così stretto con l'altro è perché Eros e Socrate sono la personificazione, l'uno in senso mitico, l'altro in senso storico, della figura del filosofo. Questo è il significato finale del dialogo.

2. *Eros, Socrate e il filosofo.*

L'elogio che Socrate fa di Eros è naturalmente costruito secondo il tipico modello socratico. Perciò, Socrate non farà un discorso nel quale sosterrà che l'Amore possiede questa o quella qualità. Non parlerà in prima persona, dato che non sa niente, farà piuttosto parlare gli altri, e primo fra tutti Agatone, che ha appena tenuto il proprio discorso dichiarando, com'è noto, che l'Amore è bello e grazioso. Socrate comincerà con l'interrogare Agatone chiedendogli se l'Amore sia desiderio di quello che si possiede o di quello che non si possiede. Ammettendo che l'Amore sia desiderio di quello che non si possiede, e che l'Amore sia desiderio del bello, non si arriverà forse a concludere che l'Amore non può

⁴ D. BABUT, *Peinture et dépassement de la réalité dans le «Banquet» de Platon*, in «Revue des études anciennes», LXXXII (1980), pp. 5-29, articolo riportato in *Parerga, Choix d'articles de D. Babut*, Lyon 1994, pp. 171-96.

essere bello di per sé, visto che non possiede la bellezza? Dopo aver costretto Agatone ad accettare questa posizione, Socrate non esporrà una propria teoria sull'Amore, ma riporterà ciò che da Diotima, sacerdotessa di Mantinea, egli aveva potuto sapere riguardo all'Amore, durante un colloquio tenutosi tra loro in passato. Essendo relativo a qualcosa che non è se stesso, a qualcosa di cui è privato, l'Amore non può essere una divinità come l'hanno pensato erroneamente tutti gli invitati che hanno fino a quel momento enunciato l'elogio di Amore. Eros non è che un *daimon*, un essere intermedio tra gli dei e gli uomini, tra gli immortali e i mortali⁵. Non si tratta semplicemente di una posizione a metà tra due ordini di realtà contrapposte, ma di un vero e proprio ruolo di mediazione: il demonio è in contatto con gli dei e con gli uomini, svolge un suo ruolo specifico nelle iniziazioni ai misteri, negli incantesimi che guariscono i mali dell'anima e del corpo, nelle comunicazioni che passano dagli dei agli uomini, sia durante la veglia che durante il sonno. Per fare in modo che Socrate capisca meglio questa rappresentazione di Eros, Diotima⁶ gli racconta una versione mitica della nascita di questo demonio. Il giorno della nascita di Afrodite, gli dei fanno un simposio. Alla fine del pasto, Penia, ossia la «Povertà», la «Privazione», si avvicina per mendicare. Poros, ovvero i «Mezzi», la «Ricchezza», gli «Espedienti», si trova in quel momento assopito, ubriaco di nettare, nel giardino di Zeus. Penia gli si sdraia accanto per poter rimediare alla propria povertà avendone un figlio. Viene così concepito Amore. Secondo Diotima, la natura e il carattere dell'Amore hanno una ragione in questa origine. Concepito il giorno della nascita di Afrodite, è amante della Bellezza. Figlio di Penia, egli è sempre povero, indigente, mendicante. Figlio di Poros, egli è inventivo e astuto. La descrizione mitica offerta da Diotima, molto efficace e piena di umorismo, si adatta a Eros, a Socrate e ai filosofi. Prima di tutti a Eros, il bisognoso:

È sempre povero ed è molto lontano dall'essere delicato e bello, come pensa la gente; ma anzi è rude, sporco, scalzo, senza rifugio, dorme per terra, all'aperto, sulle soglie delle case e per le strade.

Ma anche a Eros innamorato, degno figlio di Poros e «pericoloso cacciatore»:

⁵ PLATONE, *Simposio*, 202e.

⁶ *Ibid.*, 203a sgg.

Da parte di padre è insidiatore dei belli e dei nobili, coraggioso, audace e risoluto, cacciatore tremendo sempre a escogitare tranelli d'ogni tipo e desideroso di imparare, pieno di risorse, intento a «filosofare» durante tutta la vita e terribile, stregone, mago e sofista.

Una descrizione calzante anche per Socrate, anche lui innamorato, anche lui cacciatore scalzo⁷. Alla fine del dialogo, Alcibiade descriverà infatti Socrate durante la spedizione militare in Potidea: aggredito dal freddo dell'inverno, a piedi nudi, coperto da un grossolano mantello che lo protegge a mala pena. All'inizio del dialogo veniamo informati del fatto che per recarsi al simposio, Socrate, in via eccezionale, ha fatto il bagno e ha infilato le sue calzature. I piedi nudi e il vecchio mantello di Socrate erano argomenti prediletti dai poeti comici⁸. Il Socrate che viene descritto da Aristofane nelle *Nuvole*⁹ è al contrario un degno figlio di Poros: «Ardimentoso, buon parlatore, sfrontato, impudente ... mai a corto di parole, un'autentica volpe». Nel suo elogio di Socrate anche Alcibiade fa allusione alla sua impudenza, e già prima di lui, all'inizio del dialogo, Agatone aveva fatto lo stesso¹⁰. Per Alcibiade, Socrate è anche un vero mago¹¹ che strega le anime con le sue parole. Quanto alla robustezza di Eros, la si può riconoscere nella descrizione che di Socrate, arruolato nell'esercito, ci offre ancora Alcibiade: un uomo resistente al freddo, alla fame e alla paura, capace di reggere il vino quanto le privazioni¹².

Ora, questo ritratto di Eros-Socrate è nello stesso tempo il ritratto del filosofo, nella misura in cui, quale figlio di Poros e Penia, Eros è povero e indigente; capace però, con la sua abilità, di compensare la propria povertà, la privazione e l'indigenza. Per Diotima, Eros è dunque filo-sofo, perché si trova a metà strada tra la *sophia* e l'ignoranza. Platone¹³ non dà qui la definizione di ciò che intende per saggezza. Si limita a lasciar intendere che si tratta di uno stato di trascendenza, poiché, in realtà, ai suoi occhi soltanto gli dei sono saggi¹⁴. Si può riconoscere che la saggezza rap-

⁷ *Ibid.*, 174a-203cd-220b. Cfr. anche JANKELEVITCH, *L'Ironie* cit., pp. 122-25.

⁸ Se ne troveranno esempi in DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 2.27-28.

⁹ ARISTOFANE, *Le Nuvole*, Torino 1972, 445 sgg.

¹⁰ PLATONE, *Simposio*, 175e-221e.

¹¹ *Ibid.*, 215c.

¹² *Ibid.*, 220a-d.

¹³ *Ibid.*, 203 sgg.

¹⁴ Cfr. ID., *Fedro*, 278d.

presenta la perfezione del sapere assimilata alla virtù. Ma, come ho detto in precedenza e come avrò di certo occasione di ripetere¹⁵, nella tradizione greca il sapere, ovvero la *sophia*, è più un saper-fare, un saper-vivere che un sapere puramente teorico. Si troveranno infatti le tracce della *sophia* nel modo di vivere, non nel sapere teorico, del Socrate filosofo che Platone evoca, appunto, nel *Simposio*.

Ci sono, dice Diotima, due categorie di esseri che non filosofano: gli dei e i saggi, perché appunto sono saggi, e gli stolti, perché credono di essere saggi:

Nessuno degli dei filosofa o desidera diventare sapiente (*sophos*), infatti lo è già; e se esiste qualche altro saggio, neppure quello filosofa. D'altra parte neppure gli ignoranti filosofano né aspirano a diventare saggi: infatti è questa la disgrazia dell'ignoranza, quella di credere di essere belli, buoni e saggi quando non lo si è. Colui che non è consapevole di essere privato di una cosa non desidera ciò di cui non pensa di avere bisogno.

Ma a questo punto Socrate chiede: «In queste condizioni, quali sono, Diotima, coloro che filosofano, visto che non sono né i saggi, né gli stolti?» e Diotima risponde:

Sono quelli che si trovano a metà strada fra i due, e Amore è uno dei due. Poiché la sapienza è una delle cose più belle e Amore è amore del bello. È dunque necessario che Amore sia filosofo (innamorato della saggezza), e in quanto filosofo intermediario tra il saggio e l'ignorante. Anche di questo la causa è nella sua nascita: è di padre sapiente e ingegnoso, ma la madre sprovveduta vive nell'aporia.

Ancora una volta si può riconoscere nelle sembianze di Eros non soltanto il filosofo, ma Socrate che, in apparenza, proprio come gli stolti non sapeva niente, ma che al tempo stesso era cosciente di non sapere niente: e dunque era diverso dagli stolti per il fatto di essere cosciente del suo non-sapere, tuttavia desiderando di sapere, anche se, come ho detto¹⁶, la sua raffigurazione del sapere era profondamente diversa dalla raffigurazione tradizionale. Socrate, il filosofo, è dunque Eros: privato della saggezza, della bellezza, del bene, egli desidera, ama la saggezza, la bellezza, il bene. Egli è Eros e dunque è Desiderio, non un desiderio passivo e nostalgico, ma un desiderio impetuoso, degno di quel «pericoloso cacciatore» che è Eros.

¹⁵ Cfr. pp. 20 e 262-63.

¹⁶ Cfr. pp. 34 sgg.

In apparenza, non vi è nulla di più semplice e di più naturale di questa posizione intermedia del filosofo: a metà strada tra il sapere e l'ignoranza. Si potrebbe supporre che gli sarà sufficiente praticare la sua attività di filosofo per superare definitivamente l'ignoranza e raggiungere la saggezza. Ma le cose sono alquanto più complesse.

In effetti, sullo sfondo della contrapposizione tra saggi, filosofi e stolti, affiora uno schema logico di divisione di concetti di estremo rigore, che non dà spazio a prospettive troppo ottimistiche. Diotima, infatti, contrappone saggi e non-saggi, esprime due termini opponendoli uno all'altro in una *contraddizione* che non ammette vie di mezzo: o si è saggi, o non lo si è. Da questo punto di vista, non si potrà dire che il filosofo sia un termine intermedio tra saggio e non saggio, perché egli non è «saggio», anzi, è necessariamente e decisamente «non-saggio». Egli è dunque votato a non raggiungere mai la saggezza. Tuttavia, tra i non-saggi, Diotima ha stabilito una divisione: ci sono quelli che non sono coscienti della propria non-saggezza: gli stolti; poi ci sono quelli che sono coscienti della propria non-saggezza: i filosofi. In questo modo è possibile dedurre che, nella categoria dei non-saggi, gli stolti, non coscienti della propria non-saggezza, siano il contrario dei saggi, e da questo punto di vista, ossia nell'ambito della contrapposizione tra *contrari*, i filosofi siano intermediari tra i saggi e gli stolti, nella misura in cui essi sono dei non-saggi coscienti della loro non-saggezza: non sono dunque né saggi né stolti. Questa divisione somiglia in parallelo a un'altra divisione che veniva spesso attuata, nella scuola di Platone, per distinguere «ciò che è buono» da «ciò che non è buono». Tra questi due termini non c'è via di mezzo perché si tratta di una contraddizione. Tuttavia, in ciò che non è buono si può distinguere tra ciò che non è né buono né cattivo e ciò che è cattivo. In questo caso si verrà a stabilire un'opposizione di contrari tra il buono e il cattivo, come tra il «né buono, né cattivo»¹⁷. Questi schemi logici erano molto importanti nella scuola di Platone¹⁸. In effetti, servivano a distinguere le cose che non avevano sfumature e le cose che potevano presentare diversi gradi di intensità. Il saggio e ciò che è buono sono assoluti. Non am-

¹⁷ Cfr. PLATONE, *Liside*, 218b1.

¹⁸ H.-J. KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin 1971, pp. 174-75 e 29-30.

mettono variazioni: non si può essere piú o meno saggi o piú o meno buoni. Ma ciò che è intermedio, il «né buono, né cattivo» o il «filosofo», può essere piú o meno: il filosofo non raggiungerà mai la saggezza, ma potrà progredire nella sua direzione. La filosofia, dunque, secondo il *Simposio*, non è la saggezza ma un modo di vivere, un discorso determinato dall'idea di saggezza.

Con il *Simposio*, l'etimologia della parola *philosophia*, «amore, desiderio di saggezza», diventa il programma stesso della filosofia. Si può dire che con il Socrate del *Simposio* la filosofia assuma, definitivamente nella storia, una colorazione ironica e tragica. Ironica, perché il vero filosofo è colui che sa di non sapere, che sa di non essere saggio e che dunque non è né saggio né non-saggio, che non si sente al suo posto né nel mondo degli stolti, né nel mondo dei saggi, né totalmente nel mondo degli uomini, né totalmente in quello degli dei; che è dunque un non catalogabile, un senza fissa dimora, come Eros e come Socrate. Tragica, perché quest'essere bizzarro è torturato, straziato dal desiderio di raggiungere la saggezza che gli sfugge e che ama. Come Kierkegaard¹⁹, il cristiano che voleva essere cristiano, ma che sapeva che solo il Cristo è cristiano, il filosofo sa che non può raggiungere il proprio modello e che non sarà mai del tutto quello che desidera essere. Platone instaura così una distanza insormontabile tra la filosofia e la saggezza. La filosofia si definisce dunque grazie a quello di cui è privata, ossia grazie a una norma trascendente che le sfugge e che tuttavia possiede, in qualche modo, dentro di sé, secondo la celebre formula di Pascal, così platonica: «Tu non mi cercheresti se non mi avessi trovato»²⁰. Plotino dirà: «Ciò che fosse totalmente privato del bene non ricercerebbe il bene»²¹. Ecco perché il Socrate del *Simposio* appare al tempo stesso come colui che pretende di non avere saggezza alcuna e come un essere del quale si ammira il modo di vivere. Il filosofo, infatti, non è solo un intermediario ma, come Eros, è anche mediatore. Rivela agli uomini qualcosa che appartiene al mondo degli dei, al mondo della saggezza. Come nel caso delle statuine dei Sileni²² che esternamente sembrano grottesche e ridicole, ma che una volta aperte lasciano vedere le statue

¹⁹ S. KIERKEGAARD, *L'Istante*, 10, in *Opere*, Firenze 1988, *Briciole di filosofia*, II, p. 214.

²⁰ B. PASCAL, *Pensées*, 553 Brunschvicg, [trad. it. *Pensieri*, Torino 1962, 553].

²¹ PLOTINO, *Enneadi*, 3.5(50).93.94.

²² PLATONE, *Simposio*, 215b-c.

degli dei. Così Socrate, con la sua vita e i suoi discorsi che hanno un effetto magico e demoniaco, costringe Alcibiade a mettere se stesso in discussione e a dire a se stesso che la sua vita non vale la pena di essere vissuta se si comporta come si sta comportando. È interessante notare, come fa L. Robin²³, che anche il *Simposio* stesso, ossia l'opera letteraria che Platone ha scritto con questo titolo, somiglia a Socrate, anch'egli un sileno scolpito che sotto la sua ironia e il suo umorismo nasconde i suoi più profondi convincimenti.

Nel *Simposio* non è soltanto l'immagine di Eros ad essere demistificata e devalorizzata, passando dal rango di divinità a quello di demonio, ma anche l'immagine del filosofo: non è più l'uomo che riceve dai sofisti un sapere preconfezionato, ma un essere conscio della propria carenza così come del proprio desiderio, quel desiderio per cui egli si sente attratto dal bello e dal bene.

Il filosofo che nel *Simposio* prende coscienza di se stesso è dunque simile al Socrate che abbiamo descritto più sopra²⁴: un uomo che non appartiene del tutto al mondo ma che non è nemmeno completamente fuori dal mondo. Come ha potuto verificare Alcibiade durante la spedizione di Potidea, Socrate ha la capacità di essere felice in tutte le circostanze: nel corso della spedizione militare egli dimostra di sapere approfittare dei momenti di abbondanza, quando questa ci sia, superando tutti gli altri nell'arte del bere senza ubriacarsi; poi, nei momenti di difficoltà, egli dimostra di saper sopportare coraggiosamente la fame e la sete, sa essere a suo agio quando non c'è nulla da mangiare, esattamente come quando ve ne sia in abbondanza; sa resistere con facilità al freddo, non teme nulla, mostra un notevole coraggio in battaglia. Socrate è indifferente a tutte le cose che seducono gli uomini, bellezza, ricchezza o altri privilegi che ai suoi occhi sono privi di valore. È anche un uomo capace di rimanere totalmente assorto in meditazione, isolandosi da tutto ciò che lo circonda. Durante la spedizione in Potidea, i compagni d'armi lo hanno visto riflettere, in piedi, immobile, durante un'intera giornata. Lo stesso gli accade all'inizio del dialogo di Platone, e proprio la sua meditazio-

²³ L. ROBIN, nella prefazione al *Banquet*, Paris 1981, p. CV, nota 2.

²⁴ Cfr., *supra*, pp. 38 sgg.

ne lo fa arrivare in ritardo al simposio. È possibile che Platone voglia suggerire che Socrate, iniziato ai misteri dell'Amore dalla sacerdotessa di Mantinea, abbia imparato a vedere la vera bellezza; colui che abbia avuto quella visione condurrà la sola vita che valga la pena di essere vissuta, e acquisirà in questo modo l'eccellenza (*arete*), l'autentica virtù²⁵. La filosofia appare questa volta, come avrò occasione di ripetere in seguito²⁶, quale un'esperienza d'amore. Così Socrate si svela in quanto essere che, pur non essendo divinità – egli infatti ci appare come un uomo qualsiasi – è tuttavia superiore agli uomini: è un *daimon*, un misto di divino e umano. Un ibrido di questo genere non è certo un essere semplice, essendo necessariamente connotato da una singolarità, quasi da un disequilibrio, da una dissonanza interna.

Questa definizione del filosofo, data nel *Simposio*, avrà un'importanza capitale in tutta la storia della filosofia. Per gli stoici, ad esempio, proprio come per Platone, il filosofo è per sua natura diverso dal saggio e, nell'ambito di questa opposizione di termini contraddittori, il filosofo non si distingue dai comuni mortali. Poco importa, diranno gli stoici, se ci si trova a un cubito o a cento braccia di profondità sott'acqua, si annega comunque²⁷. C'è per qualche verso una differenza nella natura del saggio e in quella del non-saggio, nel senso che soltanto il non-saggio è sensibile al più e al meno, mentre il saggio corrisponde a una perfezione assoluta che non ammette gradazioni. Tuttavia, il fatto che il filosofo non sia saggio non significa che non ci sia differenza tra il filosofo e gli altri uomini. Il filosofo è cosciente della sua condizione di non-saggezza, desidera la saggezza, tenta di progredire verso la saggezza che, per gli stoici, è una sorta di stato trascendente raggiungibile soltanto con una mutazione brusca e inaspettata. D'altronde il saggio non esiste, o esiste molto di rado. Il filosofo può dunque progredire, ma sempre e soltanto nella sua non-saggezza. Egli tende alla saggezza, ma in modo asintoto, senza mai poterla raggiungere.

Le altre scuole filosofiche non avranno una dottrina altrettanto precisa nel distinguere filosofia e saggezza ma, in linea generale, la saggezza sarà intesa come ideale che guida e attrae il filosofo;

²⁵ PLATONE, *Simposio*, 211d-212a.

²⁶ Cfr., *infra*, pp. 69 sgg.

²⁷ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, 3.14.48.

e, soprattutto, la filosofia sarà considerata come un esercizio di saggezza e dunque come pratica di un modo di vivere. Quest'idea sarà ancora viva in Kant²⁸, e rimane implicita in tutti quei filosofi che definiscono etimologicamente la filosofia come amore della saggezza. Ciò che i filosofi hanno meno mantenuto del modello di Socrate che Platone ci dà nel *Simposio*, e al quale fa eco il Socrate danzante del *Simposio* di Senofonte²⁹, è l'ironia unita al senso dell'umorismo. I filosofi si sono così privati, in modo davvero tradizionale, di ciò di cui avevano più bisogno. Nietzsche lo ha percepito benissimo:

Rispetto al fondatore del cristianesimo, Socrate ha in più la gioconda forma di serietà e quella «saggezza piena di birbonate», che costituisce per l'uomo lo stato d'animo migliore³⁰.

3. *Isocrate*.

Ritroveremo l'opposizione tra filosofia e saggezza anche in uno dei contemporanei di Platone, l'oratore Isocrate. Nel suo pensiero si noterà, prima di tutto, una evoluzione del concetto di filosofia, rispetto a quello in auge nel periodo dei sofisti:

La filosofia ... che ci ha fornito una formazione in vista dell'azione, che ha introdotto la dolcezza nei nostri mutui rapporti, che ha distinto le disgrazie provocate dall'ignoranza da quelle che derivano dalla necessità, che ci ha insegnato ad evitare le prime e a sopportare con coraggio le seconde, questa filosofia è dunque stata rivelata dalla nostra città³¹.

La filosofia continua ad essere la gloria e la fierezza di Atene, ma il suo contenuto è cambiato in modo considerevole. Per come viene descritta da Isocrate, non si tratta più solamente di cultura generale e scientifica, bensì di una vera formazione alla vita che trasforma i rapporti umani, armando gli uomini contro le avversità. Ma soprattutto, Isocrate introduce una distinzione fondamentale tra la *sophia* (*episteme*) e la *philosophia*:

Poiché non è nella natura dell'uomo possedere un sapere (*episteme*) tale che se lo possedessimo sapremmo cosa fare e cosa dire, io considero saggi (*sophoi*) nei limiti del possibile, coloro che, grazie alle loro congetture, pos-

²⁸ Cfr., *infra*, p. 69.

²⁹ SENOFONTE, *Simposio*, 2.17-19.

³⁰ F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano. Il viandante e la sua ombra*, 86.

³¹ ISOCRATE, *Panegirico*, 47.

sono il più delle volte giungere alla soluzione migliore. E considero filosofi (*philosophoi*) coloro che si dedicano agli esercizi grazie ai quali acquisiranno il più presto possibile una simile capacità di giudizio³².

Isocrate individua, in primo luogo, una saggezza ideale, *episteme*, concepita come saper-fare perfetto nel vivere la vita, saper-fare fondato su una capacità di giudizio totalmente infallibile; in secondo luogo, una saggezza pratica, *sophia*, che consiste in un saper-fare acquisito grazie a una solida formazione del giudizio, che permette di prendere decisioni ragionevoli, pur se congetturali, qualsiasi situazione ci si trovi ad affrontare; in terzo luogo, la formazione del giudizio in sé e per sé, ovvero la filosofia stessa. Si tratta, comunque, di un genere di filosofia diverso da quello di Platone. Si potrebbe parlare di umanesimo, intendendo questa parola in senso classico. «Isocrate è profondamente convinto che si possa diventare migliori imparando a parlare bene», purché vengano trattate «tematiche elevate, belle, che servano l'umanità e siano di interesse generale»³³. La filosofia è dunque per lui un'unione indissolubile di arte di dire bene e di vivere bene.

³² ID., *Lo scambio degli averi*, 15.271.

³³ I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984, pp. 16-18.

Parte seconda
La filosofia come modo di vivere

v.

Platone e l'Accademia

Il *Simposio* di Platone ha dunque immortalato Socrate come filosofo, vale a dire come uomo che cerca, sia nel discorso che nel modo di vivere, di avvicinarsi e di fare avvicinare gli altri a quel modo di essere, a quello stato ontologico trascendente che è la saggezza. All'interno di questa prospettiva, la filosofia di Platone, e in seguito tutte le filosofie dell'antichità, anche quelle piú lontane dal platonismo, condivideranno la particolarità di legare strettamente il discorso e il modo di vivere.

1. *La filosofia come forma di vita nell'Accademia di Platone.*

1.1. Il progetto educatore.

È necessario tornare ancora una volta sullo stretto legame che unisce Socrate ed Eros, il filosofo e l'amore, nel *Simposio* di Platone. L'amore, in effetti, vi appare non soltanto come desiderio di ciò che è saggio e di ciò che è bello, ma come desiderio di fecondità, desiderio di immortalarsi producendo. In altre parole, l'amore è creatore e fecondo. Diotima¹ dice che ci sono due fecondità, quella del corpo e quella dell'anima. La fecondità di alcuni risiede nel corpo ed essi si immortalano generando figli, la fecondità di altri risiede nell'anima e questi cercano di immortalarsi con un'opera di ingegno, che sia letteraria o tecnica. Tuttavia, la forma piú alta di intelligenza consiste nella padronanza di sé e nella giustizia e si esercita nell'organizzazione delle città e di altre istituzioni. Diversi storici hanno visto, nella menzione a queste «istituzioni», un'allusione, da parte di Platone, alla fondazione della sua scuola poiché, come si potrà notare nella citazione che seguirà, Platone

¹ PLATONE, *Simposio*, 208e.

lascia chiaramente capire che la fecondità della quale intende trattare è quella dell'educatore che, come Eros figlio di Poros, è «pieno di risorse» (*euporei*), «gli vengono facili mille ragionamenti sulla virtù e su ciò che deve essere un uomo eccellente e su quali debbano essere le sue occupazioni»². Nel *Fedro*, Platone parlerà di «inseminare gli spiriti»:

... e prendendo un'anima congeniale vi si piantano e vi si seminano parole con scientifica consapevolezza. Le quali sono sempre in grado di venire in aiuto a se stesse e a coloro che le hanno seminate e non sono sterili; ma poiché racchiudono in sé un germe da cui nuove parole germogliano in altre indoli, esse sono capaci di rendere questo seme immortale, e rendono beato chi lo possiede, quanto può esserlo un umano³.

L. Robin ha riassunto queste tematiche platoniche nel seguente modo:

L'anima feconda non può fecondare e fruttificare che attraverso il commercio con un'altra anima, nella quale saranno state riconosciute le qualità necessarie; inoltre questo commercio non può stabilirsi che grazie alla parola viva, con il contatto di tutti i giorni che presume una vita in comune, organizzata con lo scopo di avere fini spirituali e un avvenire indefinito, una scuola filosofica, insomma, come Platone aveva concepito la sua nel presente e per la continuità della tradizione⁴.

Scopriamo così un altro aspetto fondamentale della nuova definizione della filosofia che Platone propone nel *Simposio*, aspetto che segnerà in maniera indelebile la vita filosofica dell'antichità. La filosofia non può realizzarsi che nella comunione di vita e nel dialogo tra maestri e discepoli all'interno di una scuola. Diversi secoli più tardi, Seneca vanterà ancora l'importanza della vita in comune:

La parola viva e la vita in comune ti gioveranno più del discorso scritto. Tu dovrai praticare una realtà che ti sia consueta, prima di tutto perché gli uomini credono più ai loro occhi che alle loro orecchie, e inoltre perché lunga è la via dei precetti, corta e infallibile quella degli esempi. Cleante [lo stoico] non avrebbe potuto far rivivere il suo maestro Zenone nella sua persona, se non fosse stato che un semplice uditore: egli è stato mescolato alla sua vita, egli ha penetrato i suoi segreti pensieri, egli ha osservato da vicino se Zenone vivesse in coerenza con la propria regola di vita. Platone e Aristotele e questo manipolo di saggi costretti a sciamare in sette antagoniste, hanno tratto maggiore profitto dai comportamenti di Socrate che dal suo insegnamento. Se Metrodoro, Ermarco, Polieno, sono stati grandi uomini, non è grazie

² *Ibid.*, 209b-c.

³ PLATONE, *Fedro*, 277a.

⁴ ROBIN, nella prefazione al *Simposio* cit. di Platone, p. xcii.

all'aver seguito le lezioni di Epicuro, ma grazie alla vita che essi hanno vissuto in comune con lui⁵.

In effetti, come avrò occasione di ripetere, Platone non è il solo a quell'epoca, a fondare un'istituzione scolastica consacrata all'educazione filosofica. Altri discepoli di Socrate, Antisteno, Euclide di Megara, Aristippo di Cirene, o un personaggio come Isocrate lo faranno contemporaneamente a lui, e tuttavia l'Accademia di Platone avrà un'eco notevole sia nel suo periodo che per la posterità, per la qualità dei partecipanti e la perfezione dell'organizzazione. In tutta la storia della filosofia che verrà dopo, si ritroverà il ricordo e l'imitazione di quell'istituzione e delle discussioni e dei dibattiti avvenuti al suo interno⁶. «Accademia», perché le attività della scuola si svolgevano nelle sale di riunione che si trovavano all'interno di un ginnasio nei dintorni di Atene, chiamato precisamente Accademia, e perché Platone aveva acquistato da questo ginnasio una piccola proprietà nella quale i membri della scuola potevano riunirsi e persino vivere in comunità⁷.

1.2. Socrate e Pitagora.

Gli antichi dicevano che l'originalità di Platone consisteva nell'aver realizzato una specie di sintesi tra Socrate, che egli aveva conosciuto ad Atene, e il pitagorismo, che avrebbe conosciuto durante il suo primo viaggio in Sicilia⁸. Di Socrate avrebbe acquisito il metodo del dialogo, l'ironia, l'interesse per i problemi relativi ai comportamenti di vita; da Pitagora avrebbe ereditato l'idea di una formazione alle scienze matematiche e di una possibile applicazione di queste scienze alla conoscenza della natura, l'elevazione del pensiero, l'ideale di una vita in comune tra filosofi. Platone ha senz'altro conosciuto dei pitagorici: d'altronde, li mette in scena nei suoi dialoghi. Tuttavia, essendo le nostre conoscenze sul pitagorismo di natura incerta, non saremo in grado di definire con sicurezza il peso del pitagorismo nella formazione di Platone.

⁵ SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 6.6.

⁶ Cfr. l'importante opera di KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie* cit.

⁷ Cfr. M.-F. BILLOT, *Académie*, in R. GOULET (a cura di), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris 1994, I, pp. 693-789.

⁸ Per esempio, DICEARCO, in PLUTARCO, *Questioni conviviali*, 7.2.719a; CICERONE, *De re publica*, 1.15-16; *De finibus bonorum et malorum*, 5.86-87; AGOSTINO, *De civitate Dei*, 8.4; NUMENIO, fr. 24; PROCLIO, *In Platonis Timaeum commentaria*, 3 voll., a cura di H. Diels, Leipzig 1903-6, I, 7.24.

Una cosa in ogni modo è certa, ed è che, nella *Repubblica*⁹, Platone elogia Pitagora dicendo che egli è stato amato per aver proposto agli uomini e alle generazioni future una «via», una regola di vita, detta «pitagorica», che distingue dagli altri uomini coloro che la praticano e dei quali Platone poteva ancora ai suoi tempi osservare l'esempio. Le comunità pitagoriche hanno effettivamente svolto un ruolo politico importante nelle città dell'Italia meridionale e della Sicilia. È dunque legittimo dedurre che la fondazione dell'Accademia sia stata ispirata sia dal modello del modo di vivere socratico, sia dal modello del modo di vivere pitagorico, pur non essendo possibile stabilire con certezza le caratteristiche di quest'ultimo elemento¹⁰.

1.3. L'intenzione politica.

L'intenzione iniziale di Platone è politica: egli crede di poter cambiare la vita politica grazie all'educazione filosofica degli uomini influenti della città. La testimonianza autobiografica lasciata da Platone nella *Lettera VII* è degna di attenzione. Egli racconta come, in gioventù, volesse, al pari degli altri giovani, occuparsi degli affari della città, di come scoprisse, in seguito alla morte di Socrate e allo studio delle leggi e dei costumi, quanto fosse difficile amministrare correttamente gli affari della città, giungendo quindi alla conclusione che tutte le città esistenti all'epoca, nessuna esclusa, erano sottomesse a un cattivo regime politico. Ecco perché, dice Platone, «fui irresistibilmente portato a lodare la vera filosofia e a proclamare che, soltanto con la sua luce, è possibile vedere dov'è la giustizia nella vita pubblica e nella vita privata». Ma non si tratta solo di discorsi astratti. Per Platone, il suo «compito di filosofo» consiste nell'agire. Quando tenta di svolgere un ruolo politico a Siracusa, è per non passare ai suoi stessi occhi da «buon parlatore» incapace di agire¹¹. Molti allievi dell'Accademia hanno concretamente svolto un ruolo politico in diverse città, sia come consiglieri di sovrani che come legislatori, o come oppositori della tirannia¹². I sofisti avevano preteso di educare i

⁹ PLATONE, *Repubblica*, 600b.

¹⁰ LYNCH, *Aristotle's School* cit., p. 61.

¹¹ PLATONE, *Lettera VII*, 328b-29c.

¹² LYNCH, *Aristotle's School* cit., p. 59, nota 32 (bibliografia); M. ISNARDI PARENTE, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano 1989, pp. 63 sgg.

giovani alla vita politica; Platone, da parte sua, persegue lo stesso obiettivo dotando i suoi allievi di un sapere di gran lunga superiore a quello che i sofisti possono offrire: un sapere che per un verso sarà fondato su un metodo razionale rigoroso, e per l'altro, in accordo con la concezione socratica, sarà inseparabile dall'amore per il bene e dalla trasformazione interiore dell'uomo. Platone non intende formare soltanto abili uomini di stato, ma uomini. Al fine di realizzare il suo intento politico, Platone deve dunque compiere una immensa digressione; fonderà, infatti, una comunità intellettuale e spirituale che avrà il compito di formare, impiegando tutto il tempo che sarà necessario, degli uomini nuovi. Nel corso di questo lunghissimo iter, gli intenti politici rischiano, d'altronde, di essere persi di vista, e non è forse privo di significato che Platone affermi che occorrerebbe forzare i filosofi ad essere re¹³. Descrivendo la vita che si svolge nell'Accademia di Platone, Diocarco¹⁴, discepolo di Aristotele, insiste sul fatto che i suoi membri vivano come in una comunità di uomini liberi ed eguali, nella misura in cui aspirano egualmente alla virtù e alla ricerca in comune. Platone non chiedeva onorari ai suoi allievi, in virtù del principio che bisogna dare ciò che è eguale agli eguali. Secondo i principî politici di Platone si trattava, d'altronde, di una eguaglianza geometrica¹⁵, che dava cioè ad ognuno secondo i suoi meriti e secondo i suoi bisogni. Emerge a questo punto che, persuaso che l'uomo non possa vivere da uomo se non in una città perfetta, Platone voleva, in attesa che tale città si realizzasse, far vivere i suoi discepoli nelle condizioni proprie di una città ideale¹⁶, e voleva che, non potendo effettivamente esercitarne il governo, essi esercitassero il governo di sé medesimi secondo le norme di questa città ideale. Lo stesso tenteranno di fare, a loro volta, la maggior parte delle scuole filosofiche che nasceranno in seguito¹⁷.

In attesa di dedicarsi ad una attività politica, i membri della scuola si consacreranno a una vita disinteressata rivolta agli studi e alle pratiche spirituali. Come i sofisti, dunque, ma per altre ra-

¹³ PLATONE, *Repubblica*, 519d.

¹⁴ K. GAISER, *Philodemus Academia*, Stuttgart 1988, pp. 153 sgg.

¹⁵ PLATONE, *Leggi*, 6.756e-758a.

¹⁶ ID., *Repubblica*, 592b.

¹⁷ Cfr. B. FRISCHER, *The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, University of California Press 1992, p. 63.

gioni, Platone crea un ambiente educativo relativamente separato dalla città. Socrate, da parte sua, aveva dell'educazione un concetto diverso. A differenza dei sofisti, egli pensava che l'educazione dovesse realizzarsi non già in un ambiente artificiale ma, come nel caso della tradizione antica, mescolandosi alla vita della città. Ma, più precisamente, ciò che caratterizzava la pedagogia di Socrate è che essa attribuiva una importanza fondamentale al contatto vivo tra gli uomini, e in questo caso Platone condivide la medesima convinzione. Ritroviamo in Platone lo stesso concetto socratico di educazione attraverso il contatto vivo e attraverso l'amore, ma, come dice Lynch¹⁸, Platone l'ha in qualche modo istituzionalizzata nella sua scuola. L'educazione avverrà in seno a una comunità, a un gruppo, a una cerchia di amici dove regnerà una atmosfera di amore sublimato.

1.4. Formazione e ricerca nell'Accademia.

Poco sappiamo sul funzionamento istituzionale dell'Accademia¹⁹. Come mi troverò a ripetere, non ci si deve rappresentare, come troppo sovente accade, l'Accademia, come d'altronde le altre scuole filosofiche di Atene, quali congregazioni religiose, o come tiasi di Muse. La loro istituzione corrisponde semplicemente all'esercizio del diritto di associazione in vigore ad Atene²⁰. Vi erano, a quanto pare, due diverse categorie di adepti: da un lato i più anziani, ricercatori e docenti, dall'altro i più giovani, gli studenti. Questi ultimi, ad esempio, sembrano avere svolto, con il loro voto, un ruolo decisivo nella elezione di Senocrate, il secondo successore di Platone. Il primo successore, Speusippo, sarebbe stato scelto da Platone stesso. Nell'antichità si considerava come significativo il fatto che due donne, Assiotea e Lastenea, fossero state allieve di Platone e di Speusippo. Si narrava che Assiotea²¹ avesse indossato senza vergogna il semplice mantello dei filosofi: questo lascia supporre che i membri dell'Accademia, come altri filosofi dell'epoca, tenessero a questo indumento che li differenziava dagli altri uomini. Possiamo supporre, a giudicare dalle tradizioni ad essa posteriori, che l'organizzazione della scuola²² prevedesse, oltre alle discussioni, ai corsi, agli elaborati scientifici, anche alcuni pasti in comune.

¹⁸ LYNCH, *Aristotle's School* cit., p. 63.

¹⁹ Sull'argomento, cfr. *ibid.*, pp. 54-63 e 93.

²⁰ Cfr. *infra*, pp. 97-98.

²¹ GAISER, *Philodems Academia* cit., p. 154.

²² PLUTARCO, *Questioni conviviali*, 8.1.717b.

Ho citato i membri piú anziani, che insieme a Platone svilupparono la ricerca e l'insegnamento. Ne conosciamo un certo numero: Pseusippo, Senocrate, ma anche Eudosso e Cnido, Eraclide Pontico, Aristotele. Quest'ultimo, ad esempio, rimase nell'Accademia per vent'anni, a titolo di discepolo e quindi di docente. Si tratta di filosofi e sapienti, notoriamente astronomi e matematici di assoluta levatura, come Eudosso e Teeteto. La raffigurazione che ci facciamo dell'Accademia e del ruolo in essa svolto da Platone sarebbe probabilmente molto diversa se le opere di Pseusippo, di Senocrate e di Eudosso fossero state conservate.

La geometria e le altre scienze matematiche svolgevano un ruolo di primo piano nella formazione, ma non rappresentavano che una prima tappa nella educazione del futuro filosofo. Nella scuola di Platone queste discipline venivano praticate in modo totalmente disinteressato, senza alcuna finalità utilitaristica²³; destinate, tuttavia, a purificare lo spirito dalle rappresentazioni dei sensi, esse avevano dunque anche una finalità etica²⁴. La geometria non era soltanto materia di un insegnamento elementare, ma anche di ricerche approfondite. L'effettiva nascita dei matematici, d'altronde, si è verificata all'interno dell'Accademia. Lì è stato scoperto il procedimento assiomatico della matematica che formula i presupposti dei ragionamenti: principî, assiomi, definizioni, postulati, e dà ordine ai teoremi deducendoli gli uni dagli altri. Tutti questi elaborati saranno utilizzati, mezzo secolo piú tardi, da Euclide quale base per la redazione dei suoi famosi *Elementi*²⁵.

Secondo la *Repubblica*²⁶, i futuri filosofi non dovranno cimentarsi nella dialettica se non quando avranno acquisito una certa maturità, e lo faranno quindi per un lustro, dai trenta ai trentacinque anni. Non sappiamo se Platone applicasse questa regola nella sua scuola. Ma, necessariamente, l'insegnamento dell'Accademia prevedeva esercitazioni di dialettica. All'epoca di Platone, la dialettica era una tecnica di discussione sottoposta a precise regole. Veniva proposta una «tesi», vale a dire una proposizione interrogativa del tipo: può essere insegnata la virtù? Uno dei due in-

²³ PLATONE, *Repubblica*, 522-34.

²⁴ *Ibid.*, 526 e PLUTARCO, *Questioni conviviali*, 8.718e-f; cfr. I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique* cit., p. 98.

²⁵ Cfr. F. LASSERRE, *La naissance des mathématiques à l'époque de Platon*, Fribourg-Paris 1990.

²⁶ PLATONE, *Repubblica*, 539d-e.

terlocutori attaccava la tesi, l'altro la difendeva. Il primo attaccava interrogando, vale a dire poneva al difensore della tesi domande abilmente scelte che lo obbligassero a risposte tali da costringerlo ad ammettere il contraddittorio della tesi che intendeva difendere. Colui che poneva le domande non aveva una tesi propria. Ecco perché Socrate svolgeva solitamente il ruolo dell'interrogante, come ci racconta Aristotele: «Socrate interrogava, ma non rispondeva; egli infatti riconosceva di non sapere»²⁷. La dialettica non insegnava solo ad attaccare, ossia a porre con intelligenza una serie di interrogativi, ma anche a rispondere eludendo le trappole dell'interrogante. La discussione di una tesi sarà il metodo abituale di insegnamento²⁸ sino al I secolo a. C.

La preparazione alla dialettica era assolutamente necessaria, nella misura in cui i discepoli di Platone erano destinati a svolgere un ruolo all'interno della città. Per una civiltà incentrata sul discorso politico, era necessario formare ad una perfetta padronanza della parola e del ragionamento. La dialettica, per altro verso, era pericolosa agli occhi di Platone, in quanto rischiava di indurre i giovani a credere che si potesse sostenere o confutare qualunque tesi. Ecco perché la dialettica platonica non è un esercizio meramente logico. Si tratta, piuttosto, di un esercizio spirituale che esige da parte degli interlocutori una ascesi, una trasformazione di se stessi. Non è dunque una lotta tra due individui, nel corso della quale il più abile potrà imporre il suo punto di vista, ma piuttosto di uno sforzo condotto insieme da due interlocutori che vogliono giungere ad un accordo con le esigenze razionali del discorso sensato, del *logos*. Opponendo il suo metodo a quello degli eristici suoi contemporanei, che praticavano la polemica fine a se stessa, Platone scrive:

Se invece, come noi due ora, fossero degli amici desiderosi di ragionare tra loro, in questo caso bisognerebbe rispondere in modo più cortese e più dialettico. E questo modo dialettico è, credo, non soltanto rispondere il vero, ma rispondere valendosi di ciò che l'interrogato ammette di sapere²⁹.

È possibile stabilire un vero dialogo soltanto se si intende dialogare. Grazie a questo accordo tra interlocutori, accordo rinnovato a ogni tappa della discussione, non sarà uno degli interlocutori ad imporre la sua tesi all'altro; al contrario, il dialogo insegna

²⁷ ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, 183b7.

²⁸ Cfr. più avanti, pp. 000 e consulta anche P. HADOT, *Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité*, in «Studia Philosophica», XXXIX (1980), pp. 139-66.

²⁹ PLATONE, *Menone*, 75c-d.

loro a mettersi uno al posto dell'altro superando i propri punti di vista. Con il loro sforzo sincero, gli interlocutori scoprono grazie a se stessi e in se stessi, una verità indipendente da se stessi: questo, in quanto si sottopongono ad una autorità superiore, il *logos*. Come per tutta la filosofia antica, anche in questo caso la filosofia consiste in un moto che porta l'individuo a trascendere se stesso superandosi, per Platone, questo qualcosa è il *logos*, il discorso, che implica un'esigenza di razionalità e di universalità. D'altronde, questo *logos* non rappresenta una sorta di sapere assoluto; di fatto si tratta dell'intesa che venendosi a stabilire tra gli interlocutori li conduce ad ammettere, di comune accordo, alcune tesi, superando i propri punti di vista individuali³⁰. Una simile etica del dialogo non si traduceva necessariamente in un perpetuo dialogo. Sappiamo, ad esempio, che alcuni trattati di Aristotele, che d'altronde si oppongono alla teoria platonica delle idee, sono manoscritti di preparazione alle lezioni orali che Aristotele aveva tenuto all'Accademia; or bene, essi si presentano in forma di discorso continuo con impostazione didattica³¹. Sembra tuttavia che, secondo un uso perpetuatosi durante tutta l'antichità, una volta conclusa l'esposizione³², gli uditori potessero esprimere la loro opinione. Ci furono senz'altro ben altri generi di esposizioni, quelli di Speusippo o di Eudosso, che esprimevano ognuno punti di vista differenti. Vi era dunque ricerca in comune, scambio di idee, e si trattava ancora una volta di una sorta di dialogo. Platone, d'altronde, concepiva il discorso come dialogo:

Pensiero e discorso non son forse la stessa cosa, salvo il dialogo dell'anima con se stessa ... questo appunto fu da noi denominato pensiero³³.

1.5. La scelta di vita platonica.

È dunque questa l'etica del dialogo che spiega quella libertà di pensiero che, come abbiamo appena intravisto, regnava all'interno dell'Accademia. Speusippo, Senocrate, Eudosso o Aristotele professavano teorie per nulla allineate a quelle di Platone, soprat-

³⁰ Cfr. E. HEITSCH, *Erkenntnis und Lebensführung*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz-Stuttgart 1994, fasc. 9.

³¹ I. DÜRING, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966 [trad. it. *Aristotele*, Milano 1976, p. 16].

³² Cfr., *infra*, p. 151-52.

³³ PLATONE, *Sofista*, 263-64.

tutto riguardo alla dottrina delle Idee, ma anche alla definizione del bene: infatti, come ben sappiamo Eudosso pensava che il bene supremo fosse il piacere. Questi dibattiti spesso intensi tra i membri dell'Accademia hanno lasciato delle tracce, non solamente nei dialoghi di Platone o in Aristotele, ma anche in tutta la filosofia ellenistica³⁴, se non addirittura in tutta la storia della filosofia. Ad ogni modo possiamo dedurre che l'Accademia era un luogo di libera discussione e che al suo interno non vigeva nessuna ortodossia specifica della scuola e nessun dogmatismo.

Se così è, c'è da chiedersi su cosa si fondasse la coesione della comunità. Si può dire, credo, che se Platone e gli altri docenti dell'Accademia si trovavano in disaccordo su alcuni punti della dottrina, ciò non toglie che tutti, a livelli diversi, si trovassero d'accordo sulla scelta di un modo di vivere e sul genere di vita proposti da Platone. La scelta di vita consisteva in primo luogo, pare, nell'aderire all'etica del dialogo, della quale abbiamo appena parlato. Si tratta, infatti, citando J. Mittelstrass³⁵ di un «genere di vita» che viene praticato dagli interlocutori, perché: nella misura in cui, nell'atto di dialogare, essi si pongono come soggetti, ma allo stesso tempo superano se stessi, essi fanno l'esperienza del *logos*, che li trascende, come pure quella dell'amore per il Bene, presupposto fondamentale per ogni tensione di dialogo. In una simile prospettiva, l'oggetto della discussione e il contenuto dottrinale assumono un'importanza secondaria. Ciò che conta è la pratica del dialogo insieme alla trasformazione che comporta. Qualche volta, addirittura, la funzione del dialogo sarà di scontrarsi con l'aporia, rivelando in questo modo i limiti della lingua, l'impossibilità, nella quale a volte si trovano, di comunicare l'esperienza morale ed esistenziale.

Infine, si trattava soprattutto, citando L. Brisson³⁶, «di imparare a vivere in modo filosofico», nella volontà comune di portare avanti una ricerca disinteressata coscientemente in opposizione con il mercantilismo sofista³⁷. Già questa è una scelta di vita.

³⁴ Cfr. KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie* cit.

³⁵ J. MITTELSTRASS, *Versuch über den sokratischen Dialog*, in *Das Gespräch*, a cura di K. Stierle e R. Warning, München 1984, p. 26.

³⁶ L. BRISSON, *Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon*, in «Les études philosophiques», 1993, p. 480, nota 4.

³⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1004b25.

Vivere in modo filosofico significa volgersi alla vita intellettuale e spirituale, realizzare una conversione³⁸ che mette in gioco «tutta l'anima» ovvero tutta la vita morale. In effetti, per Platone, la scienza o il sapere non sono mai una conoscenza puramente teorica e astratta, da riversare «già fatti» dentro all'anima. Quando Socrate, come abbiamo visto³⁹, diceva che la virtù è un sapere, per sapere non intendeva la semplice conoscenza astratta del bene, ma piuttosto una conoscenza capace di scegliere e di volere il bene, vale a dire una disposizione interiore secondo la quale pensiero, volontà e desiderio sono tutt'uno. Per Platone, inoltre, se la virtù è scienza, la scienza è di per se stessa virtù. Siamo quindi autorizzati a pensare che esistesse nell'Accademia una visione comune della scienza come formazione dell'uomo, come lenta e difficile educazione del carattere, come «sviluppo⁴⁰ armonico di tutta la personalità umana», e ancora, come modo di vivere destinato ad «assicurare ... una vita buona e dunque la "salvezza" dell'anima»⁴¹.

Agli occhi di Platone, la scelta del modo di vivere filosofico era la cosa essenziale. Lo sancisce il racconto di Er nella *Repubblica*, quando ci presenta, come un mito, questa scelta avvenuta in una vita anteriore:

Lí appare tutto il pericolo per l'uomo; e per questo, ciascuno di noi deve stare estremamente attento a cercare e ad apprendere questa disciplina senza curarsi delle altre, vedendo se riesce ad apprendere e a scoprire chi potrà comunicargli la capacità e la scienza di discernere la vita onesta e la vita trista e di scegliere sempre e dovunque la migliore di quelle che gli sono possibili...⁴².

1.6. Esercizi spirituali.

Nella *Lettera VII*, Platone dichiara che se non si adotta questo modo di vivere, la vita non vale la pena di essere vissuta; ecco perché bisogna decidersi subito a scegliere questa «via», la «via meravigliosa». Si tratta di un genere di vita che presuppone d'altronde uno sforzo considerevole, che ogni giorno dovrà essere rinnovato. L'«*id*» è in relazione a questo genere di vita che si distinguono colo-

³⁸ PLATONE, *Repubblica*, 518c.

³⁹ Cfr. *supra*, p. 36.

⁴⁰ I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique* cit., p. 15.

⁴¹ BRISSON, *Présupposés et conséquences* cit., p. 480.

⁴² PLATONE, *Repubblica*, 618c.

ro che «filosofano veramente» da quelli che «non filosofano veramente», in quanto questi ultimi non presentano che una vernice esteriore di opinioni superficiali⁴³. Platone allude a questo genere di vita⁴⁴ quando evoca la figura del suo discepolo Dione di Siracusa. Esso consiste nel «tenere in maggiore considerazione la virtù del piacere», a rinunciare ai piaceri dei sensi, a osservare altresì un certo regime alimentare, a «vivere ogni giorno in modo da diventare, il più possibile, padroni di se stessi». Come efficacemente è stato dimostrato da P. Rabbow⁴⁵, pare che talune pratiche spirituali, di cui si ritrova traccia in numerosi passaggi dei dialoghi, siano state in uso nell'Accademia.

Nelle ultime pagine del dialogo *Timeo*⁴⁶, Platone afferma che è necessario esercitare la parte più elevata dell'anima, che altro non è se non l'intelletto, così che essa si ponga in armonia con l'universo assimilandosi alla divinità. Non fornisce tuttavia dettagli sul modo in cui praticare questi esercizi. In altri dialoghi si troveranno interessanti precisazioni.

Si potrà parlare di «preparazione al sonno» quando Platone⁴⁷ evoca le pulsioni inconscie che ci vengono svelate dai sogni, ad esempio i desideri «terribili e selvaggi» di stupro e di assassinio che albergano in noi. Per non fare simili sogni occorre prepararsi la sera sforzandosi di ridestare la parte razionale dell'anima, con l'ausilio di discorsi interiori e di ricerche che vertano su soggetti elevati, dedicandosi alla meditazione e placando così il desiderio e la collera. Si noterà, d'altronde, che Platone raccomanda di dormire poco: «Non si deve conservare del sonno che ciò che è utile per la salute; ora, ciò non è molto, una volta che questo sia diventato un'abitudine»⁴⁸.

Un altro esercizio consiste nel saper conservare l'equilibrio nella disgrazia, senza ribellarsi⁴⁹, e ricorrendo a tal fine a massime ca-

⁴³ PLATONE, *Lettera VII*, 340c-d.

⁴⁴ *Ibid.*, 327b, 331d, 336c.

⁴⁵ P. RABROW, *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*, Göttingen 1960, p. 102.

⁴⁶ PLATONE, *Timeo*, 89d-90a.

⁴⁷ *Id.*, *Repubblica*, 571-72.

⁴⁸ *Id.*, *Leggi*, 7.808b-c.

⁴⁹ *Id.*, *Repubblica*, 604b-c.

pacì di mutare i nostri atteggiamenti interiori. Diremo dunque a noi stessi che non si sa ciò che è buono e ciò che è cattivo nella disgrazia che ci accade, che a nulla serve indignarsi, che nessuna cosa umana merita che le venga attribuita molta importanza e che, come nel gioco dei dadi, occorre tenere conto delle cose per come esse sono e agire di conseguenza⁵⁰.

La pratica piú celebre è l'esercizio della morte, cui Platone allude nel *Fedone*, dialogo che narra appunto la morte di Socrate. Qui Socrate dichiara che un uomo che abbia trascorso la vita nella filosofia troverà necessariamente il coraggio per morire, poiché la filosofia altro non è se non l'esercizio della morte⁵¹. Ed è un esercizio della morte perché la morte è separazione dell'anima dal corpo, e il filosofo si impegna nel distaccare la sua anima dal suo corpo. Il corpo, in effetti, ci procura mille fastidi a causa delle passioni che genera, dei bisogni che ci impone. È necessario che il filosofo si purifichi, vale a dire che si sforzi di concentrare e raccogliere l'anima, di liberarla dalla dispersione e dalla distrazione che le vengono imposte dal corpo. Ricorderemo, a questo riguardo, i lunghi momenti di concentrazione in se stesso di Socrate, evocati nel *Simposio*, durante i quali il filosofo rimane fermo sul posto, senza un gesto, senza mangiare. Questo esercizio è allo stesso tempo asceti del corpo e del pensiero, è uno spogliarsi dalle passioni per accedere alla purezza dell'intelligenza. In un certo senso, il dialogo è già un esercizio della morte. Infatti, come ha detto R. Schaerer⁵²: «l'individualità corporea cessa di esistere nel momento in cui si esteriorizza nel *logos*». Questa fu una delle tematiche preferite del pensiero del rimpianto B. Parain⁵³: «Il linguaggio non si sviluppa che sulla morte degli individui». Nella prospettiva del racconto della morte di Socrate, che è il *Fedone*, si osserva così che l'«io» che deve morire trascende in un «io» ormai estraneo alla morte, essendosi identificato con il *logos* e con il pensiero. È ciò che lascia intendere Socrate alla conclusione del dialogo:

⁵⁰ Riguardo a un esercizio simile nel *Critone*, cfr. MARTENS, *Die Sache des Sokrates* cit., p. 127.

⁵¹ PLATONE, *Fedone*, 64a; cfr. R. DI GIUSEPPE, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Milano 1993.

⁵² SCHAEERER, *La question platonicienne* cit., p. 41.

⁵³ B. PARAIN, *Le langage et l'existence*, in AA. VV., *L'existence*, Paris 1945, p. 173.

Amici miei, non riesco a convincere Critone che io sono, io, quel Socrate che si intrattiene con voi in questo stesso istante e che dispone in ordine tutti i suoi argomenti. Egli crede che sia io quell'altro che vedrà fra non molto, quel cadavere⁵⁴.

Se nel *Fedone* questo esercizio è presentato come un esercizio della morte, che appunto libera l'anima dalla paura della morte, nella *Repubblica* apparirà come una sorta di volo dell'anima o di sguardo rivolto dall'alto sulla realtà:

La piccolezza di spirito è incompatibile con un'anima che deve tendere senza posa ad abbracciare l'insieme e l'universalità del divino e dell'umano ... Ma l'anima alla quale appartengono l'elevazione del pensiero e la contemplazione della totalità del tempo e dell'essere, credi che faccia molto caso alla vita umana? Un simile uomo non guarderà dunque la morte come cosa da temere⁵⁵.

Qui, ancora, l'esercizio che consiste nel mutare radicalmente il punto di vista e nell'abbracciare l'intera realtà in una visione universale, permette di vincere la paura della morte. La grandezza dell'anima si rivelerà così come il frutto dell'universalità del pensiero. Il filosofo descritto nel *Teeteto*⁵⁶ osserva con lo stesso sguardo dall'alto le cose terrene. Il suo pensiero porta il suo volo ovunque, tra gli astri e sulla terra. Ecco perché, d'altronde, Platone lo descrive con umorismo, come uno straniero sperduto nel mondo umano, troppo umano, che rischia come il saggio Talete di cadere in un pozzo. Egli ignora le lotte per le magistrature, i dibattiti politici, i festini rallegrati da suonatrici di flauto. Egli non sa né sostenere una causa in tribunale, né offendere, né adulare. I più grandi averi gli paiono poca cosa «abituato com'è ad abbracciare con lo sguardo l'intera terra». Si beffa della nobiltà, che si vorrebbe assicurata da lunghe genealogie. Come bene ha osservato P. Rabbow⁵⁷, non abbiamo qui una distinzione tra la vita contemplativa e la vita attiva, ma una opposizione tra due modi di vivere: il modo di vivere del filosofo, che consiste nel «divenire giusto e santo nella chiarezza dell'intelligenza», e che è dunque al tempo stesso scienza e virtù, e il modo di vivere dei non filosofi. Costoro sono a proprio agio nella città corrotta solo in quanto si compiacciono di false apparenze di capacità e di sapienza, che non

⁵⁴ PLATONE, *Fedone*, 115e.

⁵⁵ ID., *Repubblica*, 486a-b.

⁵⁶ ID., *Teeteto*, 173-76.

⁵⁷ RABROW, *Paidagogia* cit., p. 273.

conducono che alla forza brutale⁵⁸. Ciò che il *Teeteto* vuole dire è che se il filosofo appare come uno straniero ridicolo nella città, questo è solo agli occhi degli individui ordinari, che la città ha corrotto e che non riconoscono come valori altro che l'astuzia, l'abilità e la brutalità.

In una certa misura, l'etica del dialogo è, per Platone, l'esercizio spirituale per eccellenza, legato ad un altro passaggio fondamentale, la sublimazione dell'amore. Secondo il mito della preesistenza delle anime, l'anima ha visto, quando ancora non era discesa nel corpo, le Forme, le Norme trascendenti. Caduta nel mondo sensibile, essa le ha dimenticate, e nemmeno è più in grado di riconoscerle intuitivamente in immagini che si troverebbero nel mondo sensibile. Ma solo la Forma della bellezza ha il privilegio di manifestarsi ancora in quelle immagini di sé che sono i bei corpi. L'emozione amorosa che coglie l'anima al cospetto di un certo bel corpo è provocata dal riproporsi inconsapevole della visione che l'anima ha avuto della bellezza trascendente nella sua esistenza anteriore⁵⁹. Quando l'anima è mossa dal più umile amore terrestre, è questa bellezza trascendente che la attrae. Ritroviamo qui la condizione del filosofo di cui parlava il *Simposio*: condizione di estraneità, di contraddizione, di disequilibrio interiore, poiché colui che ama è lacerato tra il suo desiderio di unirsi carnalmente all'oggetto amato e il suo slancio verso la bellezza trascendente che per il tramite dell'oggetto amato lo attrae. Il filosofo si sforzerà dunque di sublimare il suo amore, cercando di rendere migliore l'oggetto del suo amore⁶⁰. Il suo amore, così come viene detto nel *Simposio*⁶¹, gli darà la fecondità spirituale che si manifesterà nella pratica del discorso filosofico.

Emerge qui in Platone la presenza di un elemento che non si può piegare alla razionalità discorsiva, un elemento ereditato dal socratismo, il potere educatore della presenza amorosa⁶²: «Si impara sempre da chi si ama»⁶³.

⁵⁸ PLATONE, *Teeteto*, 176b-c.

⁵⁹ ID., *Fedro*, 249b sgg.

⁶⁰ *Ibid.*, 253a.

⁶¹ ID., *Simposio*, 209b-c.

⁶² Cfr. *supra*, pp. 41 sgg.

⁶³ J. P. ECKERMANN, *Colloqui con Goethe*, 2 voll., Torino 1957, *Domenica 1° maggio* 1825, p. 283.

D'altronde, dice Diotima nel *Simposio*⁶⁴, per effetto dell'attrazione inconscia della Forma della bellezza, l'esperienza d'amore si eleverà dalla bellezza che risiede nel corpo a quella che risiede nelle anime estendendosi poi alle azioni e alle conoscenze, fino alla visione improvvisa di una bellezza meravigliosa ed eterna, visione analoga a quella di cui godono gli iniziati ai misteri di Eleusi, visione che va oltre ogni enunciazione, ogni discorsività, ma genera la virtù nell'anima. La filosofia diventa allora esperienza vissuta di una presenza. Dall'esperienza della presenza dell'essere amato ci si eleva all'esperienza di una presenza trascendente.

Come è stato detto prima, la scienza in Platone non è mai meramente teorica: essa è trasformazione dell'essere, è virtù, e ora possiamo dire che è anche affettività. Si potrebbe applicare a Platone la formula di Whitehead: «Il concetto è sempre rivestito di emozione»⁶⁵. La scienza, persino la geometria, è una conoscenza che impegna tutta l'anima, che rimane sempre legata a Eros, al desiderio, allo slancio, alla scelta. «La nozione di conoscenza pura, ossia di puro intendimento, – diceva ancora Whitehead, – è del tutto estranea al pensiero di Platone. L'era dei professori doveva ancora arrivare»⁶⁶.

2. Il discorso filosofico di Platone.

Finora abbiamo parlato solo del dialogo orale, per come presumibilmente si praticava nell'Accademia, ma del quale possiamo farci un'idea solo dagli esempi di dialogo che troviamo nell'opera scritta di Platone. E in molti casi, per semplificare, abbiamo citato questi dialoghi con la formula «... Platone dice». Tuttavia, questa espressione è alquanto inesatta, dato che nella sua opera scritta Platone non afferma mai nulla in prima persona. Mentre, prima di lui, Senofane, Parmenide, Empedocle, i sofisti e Senofonte non si erano fatti scrupolo di parlare in prima persona, Platone dà la parola a personaggi fittizi in situazioni fittizie. Solo nella *Lettera VII* egli allude alla propria filosofia, descrivendola d'altronde più che altro come un modo di vivere, e tenendo in particolare a

⁶⁴ PLATONE, *Simposio*, 210-12.

⁶⁵ Citato da A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris 1968, p. 222, nota 83: «Le concept est toujours revêtu d'émotion, c'est-à-dire d'espoir ou de crainte, ou de haine, ou d'ardente aspiration ou de plaisir de l'analyse...»

⁶⁶ *Ibid.*, p. 410, nota 131.

precisare che riguardo all'oggetto delle sue preoccupazioni egli non ha redatto alcuna opera scritta, né mai ne redigerà una, trattandosi di un sapere che non può assolutamente essere formulato come gli altri saperi, ma che sgorga dall'anima quando si sia acquisita una lunga consuetudine con l'attività nella quale tale sapere consiste e al quale si è consacrata la propria vita⁶⁷.

Ci si può chiedere perché Platone abbia scritto dei dialoghi. Il discorso filosofico parlato, infatti, è ai suoi occhi di gran lunga superiore al discorso filosofico scritto. Il fatto è che con il discorso orale⁶⁸ abbiamo la presenza concreta di un altro essere vivente, un vero dialogo, che lega due anime, uno scambio nell'ambito del quale il discorso – come dice Platone – può rispondere alle domande che gli vengono poste e difendere se stesso. Il dialogo viene dunque personalizzato, si rivolge a una data persona e corrisponde alle sue possibilità e ai suoi bisogni. Come in agricoltura occorre tempo perché i semi germoglino e si sviluppino, sono necessari molti incontri per far nascere nell'anima dell'interlocutore un sapere che, come abbiamo detto, sarà identico alla virtù. Il dialogo non trasmette un sapere già confezionato, una informazione, ma l'interlocutore conquista il proprio sapere con uno sforzo personale, lo scopre per conto proprio, pensa per conto proprio. Al contrario, il discorso scritto non può rispondere alle domande, è impersonale, e pretende di trasmettere immediatamente un sapere bello e pronto, che non possiede però la dimensione etica contenuta in un'adesione volontaria. Non c'è vero sapere che nel dialogo vivente.

Se, nonostante questo, Platone ha scritto dei dialoghi, è forse soprattutto perché intendeva rivolgersi anche a persone che non facevano parte della sua scuola, a persone assenti o sconosciute. «E una volta che sia stato scritto, ogni discorso arriva nelle mani di tutti...»⁶⁹. I dialoghi possono essere considerati opere di propaganda, ricchi di tutti gli artifici dell'arte letteraria, ma preposti a convertire alla filosofia. Platone li leggeva nel corso di sedute pubbliche di lettura che rappresentavano nell'antichità un'occasione per farsi conoscere. Ma i dialoghi andavano anche molto lontano da Atene. Succede così che Assioatea, una donna di Flionte, avendo letto uno

⁶⁷ PLATONE, *Lettera VII*, 341c.

⁶⁸ ID., *Fedro*, 275-77; cfr. con il *Politico*, 294c-300c, riguardo agli inconvenienti della lingua scritta e ai vantaggi della parola del re.

⁶⁹ ID., *Fedro*, 275e.

dei libri della *Repubblica*, venga fino ad Atene per diventare allieva di Platone⁷⁰, e gli storici antichi sostengono che a lungo nascose il fatto di essere donna. In una *Vita di Platone* risalente alla seconda metà del IV secolo a. C. troviamo la seguente nota:

Scrivendo i suoi dialoghi egli ha esortato una massa di gente a filosofare, ma d'altro canto egli ha dato modo a molti di filosofare superficialmente...⁷¹.

Ma per convertire a quel modo di vivere che è la filosofia, è necessario dare un'idea di che cosa sia la filosofia. Platone sceglie per questo scopo la forma del dialogo, e lo fa per due motivi. Prima di tutto, il genere letterario rappresentato dal dialogo «socratico», che mette in scena Socrate stesso come interlocutore, è molto di moda in quell'epoca. In effetti, il dialogo «socratico» permette di valorizzare l'etica del dialogo che viene praticata nella scuola di Platone. Possiamo d'altronde supporre, legittimamente, che alcuni dialoghi ci portino gli echi di ciò che furono le discussioni all'interno dell'Accademia. Si noterà soltanto che, se nei primi dialoghi il personaggio di Socrate è molto vivido, nei dialoghi più tardi tende a divenire sempre più astratto fino a svanire del tutto nelle *Leggi*⁷².

Bisogna riconoscere che la presenza ironica e spesso ludica di Socrate rende la lettura sconcertante per il lettore moderno che vorrebbe ritrovare in essa il «sistema» teorico di Platone. A questo si potranno aggiungere le numerose incoerenze relative alla dottrina rilevabili passando da un dialogo all'altro⁷³. Tutti gli storici sono infine costretti ad ammettere, per svariate ragioni, che i dialoghi ci svelano solo in modo molto imperfetto ciò che potrebbe essere la dottrina di Platone, che «sono solo un assaggio della filosofia di Platone»⁷⁴ e che «riflettono un'immagine estremamente povera e ristretta dell'attività di Platone e dell'Accademia»⁷⁵.

⁷⁰ Cf. R. GOULET, *Axioteba*, in ID., *Dictionnaire des philosophes antiques* cit., I, p. 691.

⁷¹ GAISER, *Philodems Academia* cit., p. 148.

⁷² Cf. SCHAERER, *La question platonicienne* cit., p. 171; MITTELSTRASS, *Versuch über den sokratischen Dialog* cit., p. 26, segnala il pericolo, legato alla graduale scomparsa della figura di Socrate, di un passaggio dal dialogo al monologo, e dalla «forma di vita» filosofica alla «ricerca filosofica professionale».

⁷³ SCHAERER, *La question platonicienne* cit., p. 67.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 174; sono, come dice Aristotele nella *Poetica*, 1447b, delle opere mimetiche e poetiche.

⁷⁵ BRISSON, *Présumposés et conséquences* cit., p. 480.

V. Goldschmidt⁷⁶, che non può essere sospettato di voler minimizzare l'aspetto sistematico delle dottrine, ha proposto la migliore spiegazione di questo fatto affermando che i dialoghi non sono stati scritti per «informare» ma piuttosto per «formare». Tale è infatti l'intenzione più profonda della filosofia di Platone. La sua filosofia non consiste nel costruire un sistema teorico della realtà per «informarne» quindi i suoi lettori, scrivendo un insieme di dialoghi che espongono metodicamente questo sistema, ma consiste piuttosto nel «formare», vale a dire nel trasformare gli individui facendo loro sperimentare, grazie al dialogo al quale il lettore ha l'illusione di assistere, le esigenze della ragione e infine la norma del bene.

In una simile prospettiva di formazione, il ruolo del dialogo scritto consiste in primo luogo nell'apprendere a praticare in modo preciso i metodi della ragione, metodi dialettici e anche geometrici, che permetteranno di dominare in tutti i campi l'arte della misura e della definizione. Questo ci lascia intendere Platone a proposito della lunga discussione che ha inserito nel *Politico*:

Nelle classi dove si impara a leggere, quando si chiede all'allievo di quali lettere sia composta tale o tal'altra parola, lo si fa soltanto per risolvere un problema specifico o piuttosto per rendere l'allievo capace di risolvere tutti i possibili problemi della grammatica? – Tutti i possibili problemi, naturalmente. – Cosa dire allora riguardo alla nostra ricerca sulla questione della «politica»? È per interesse diretto per l'argomento che l'abbiamo imposta a noi stessi, o è per acquisire una migliore dialettica su tutti gli argomenti possibili ... Trovare la soluzione del problema posto nel modo più comodo e più rapido possibile deve essere soltanto una preoccupazione minore e non un fine primario, se noi ci affidiamo alla ragione, che ci impone di dedicare il primo posto e la nostra considerazione al metodo...⁷⁷.

Ciò non toglie che i dialoghi abbiano anche un certo contenuto dottrinale⁷⁸, in quanto pongono di solito una questione precisa e ne propongono o tentano di proporre una soluzione. Ognuno di essi costituisce un insieme coerente, ma essi non sono necessariamente coerenti gli uni con gli altri. È degno di nota, ad esempio, il fatto che diversi dialoghi, come il *Parmenide* o il *Sofista*, abbiano per oggetto le condizioni di realizzazione del dialogo: precisa-

⁷⁶ V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, Paris 1947, p. 3.

⁷⁷ PLATONE, *Politico*, 285c-d.

⁷⁸ Riguardo ai dialoghi di Platone, consultare l'eccellente sunto di L. BRISSON nell'ar-

mente, essi si sforzano di spiegare tutti i presupposti implicati nell'etica del vero dialogo, ossia nella scelta di vita platonica. Per potersi capire ancora meglio, per potersi capire scegliendo il bene, è necessario infatti supporre l'esistenza di «valori normativi», indipendenti dalle circostanze, dalle convenzioni e dagli individui, valori che fondino la razionalità e la rettitudine del discorso:

Immagina che ci si rifiuti di determinare per ogni argomento di discussione una Forma, un'Idea definita. A quel punto non si saprà più dove volgere il pensiero, poiché non si sarà stabilito che l'Idea di ogni essere sia sempre la stessa. Ad essere annientata sarebbe allora la possibilità stessa di discutere⁷⁹.

L'affermazione delle Forme è dunque inerente a qualsivoglia dialogo degno di questo nome. Ma si pone ora il problema della loro conoscenza (esse, infatti, non possono essere conosciute da un punto di vista sensibile), e il problema della loro esistenza (esse non possono essere oggetti sensibili). Platone sarà così portato a proporre la sua teoria delle forme intelligibili, vale a dire non sensibili, e sarà di conseguenza trascinato a discutere dei problemi posti dalla loro esistenza e dai loro rapporti con le cose sensibili. Il discorso filosofico di Platone si fonda dunque sulla scelta voluta del dialogare, dunque sull'esperienza concreta e vissuta del dialogo parlato e vivo. Esso rivolge la sua attenzione essenzialmente all'esistenza di oggetti immutabili, vale a dire le Forme non sensibili, garanti della rettitudine del discorso e dell'azione, come pure all'esistenza nell'uomo di un'anima che più del corpo assicura l'identità dell'individuo⁸⁰. Come si può costatare d'altronde nella maggior parte dei dialoghi, le suddette Forme sono soprattutto valori morali che fondano i nostri giudizi sulle cose della vita umana: si tratta in primo luogo di cercare di determinare, nella vita dell'individuo e della città, grazie a uno studio che individui la misura adatta a ogni cosa, quella triade di valori che fa la sua comparsa in ogni dialogo: ciò che è bello, ciò che è buono, ciò che è bene⁸¹. Il sapere platonico, come il sapere socratico, è prima di tutto un sapere legato ai valori.

titolo *Platon*, in L. JAFFRO e M. LABRUNE, *Gradus philosophique*, Paris 1994, pp. 610-13, che mi ha ispirato nella stesura delle prossime pagine.

⁷⁹ PLATONE, *Parmenide*, 135b.

⁸⁰ Cfr. BRISSON, *Platon* cit., p. 611.

⁸¹ Questa triade fa la sua comparsa nell'*Eutifrone*, nel *Critone*, nel *Teeteto*, nel *Politico*, nel *Parmenide*, nel *Fedro*, nell'*Alcibiade I*, nel *Gorgia*, nel *Timeo*, nelle *Leggi* e nella *Lettera VII*.

R. Shaerer ha scritto: «L'essenza del platonismo è e rimane dunque sopradiscorsiva»⁸². Egli intendeva dire, con queste parole, che il dialogo platonico non dice tutto, non dice cosa sono le Norme, non dice cosa sono le Forme, né la Ragione, né il Bene, né la Bellezza: tutto ciò non si può esprimere con il linguaggio e non è suscettibile di essere definito. Viene sperimentato o mostrato nel dialogo, ma anche nel desiderio. Tuttavia, non se ne può dire nulla.

Questo modello socratico-platonico della filosofia ha svolto un ruolo fondamentale. In tutta la storia della filosofia antica ci imbattemmo nei due poli dell'attività filosofica che abbiamo appena distinto: da un lato, la scelta e la pratica di un modo di vita, dall'altro, un discorso filosofico che è parte integrante di questo modo di vita rendendone espliciti i presupposti teorici che vi sono implicati, ma che si rivela infine incapace di esprimere l'essenziale: per Platone, le Forme, il Bene, ossia ciò che si sperimenta, in modo non discorsivo, nel desiderio e nel dialogo.

⁸² SHAERER, *La question platonicienne* cit., p. 247.

VI.

Aristotele e la sua scuola

1. *La forma di vita teoretica.*

La rappresentazione che abitualmente ci si fa della filosofia di Aristotele sembra contraddire del tutto la tesi fondamentale che difendiamo in quest'opera, secondo la quale la filosofia è stata concepita dagli antichi come un modo di vita. Non si può negare, in effetti, che Aristotele affermi con forza che il sapere piú elevato è quello che viene scelto per se stesso, quindi apparentemente senza alcun rapporto con il modo di vita di colui che sa¹.

Tuttavia, è necessario ricollocare questa affermazione all'interno del quadro generale della rappresentazione che Aristotele si fa dei modi di vita, e che risulta evidente nel fine che egli assegna alla scuola da lui fondata. Come abbiamo visto, Aristotele era stato membro per vent'anni dell'Accademia di Platone, il che significa che aveva partecipato a lungo del modo di vita platonico. È poco verosimile che, quando nel 335 egli fondò ad Atene la propria scuola filosofica, la cui attività si svolgeva nell'ambito del ginnasio chiamato Liceo, egli non sia stato influenzato dal modello dell'Accademia, pur se il suo intento era di orientare la sua scuola a fini diversi da quelli della scuola di Platone.

All'origine della scuola di Aristotele, come all'origine dell'Accademia, si può trovare la stessa volontà di creare una istituzione durevole². La scelta del successore di Aristotele avviene mediante elezioni, e sappiamo anche che uno dei membri della scuola era incaricato dell'amministrazione materiale dell'istituzione, il che suppone un certo tipo di vita comune³. Come nell'Accademia, ci sono due tipi di membri: gli anziani, che partecipano all'insegnamento, e i giovani; e c'è poi, come nell'Accademia, una certa eguaglianza tra gli anziani, ad esempio Aristotele, Teofrasto, Aristossene e Dicaerco. L'accesso alla scuola è anch'esso del tutto libero.

¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1.982a15.

² LYNCH, *Aristotle's School* cit., pp. 68-105.

³ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 5.4.

Vi è tuttavia una profonda differenza tra il progetto perseguito dalla scuola di Aristotele e il progetto platonico. La scuola di Platone ha essenzialmente una finalità politica, pur essendo centro di una intensa ricerca matematica e di discussione filosofica. Platone considera sufficiente essere filosofi per poter dirigere la città; ai suoi occhi vi è dunque unità tra filosofia e politica. Al contrario, la scuola di Aristotele, come ha chiaramente dimostrato R. Bodéüs⁴, forma soltanto alla vita filosofica. L'insegnamento pratico e politico si rivolgerà ad un pubblico più ampio, a uomini politici esterni alla scuola che desiderino istruirsi riguardo al miglior modo di organizzare la città. Aristotele, infatti, distingue tra felicità che l'uomo può trovare nella vita politica, nella vita attiva – si tratta della felicità che può procurare la pratica della virtù nella città –, e la felicità filosofica che corrisponde alla *theoria*, vale a dire a un genere di vita interamente consacrato alla attività dello spirito⁵. La felicità politica e pratica non è, agli occhi di Aristotele, che felicità a livello secondario⁶. In effetti, la felicità filosofica si trova nella «vita secondo lo spirito»⁷, che si colloca nell'ambito dell'eccellenza e della virtù più elevata dell'uomo, che corrisponde alla parte più alta dell'uomo, lo spirito, e affrancata dagli inconvenienti che la vita attiva comporta. Essa non viene sottomessa alle intermittenze dell'azione, non produce fatica. Essa apporta piaceri meravigliosi che non si mescolano al dolore e alle impurità, che sono stabili e solidi. Questi piaceri sono, inoltre, più grandi per coloro che raggiungono la verità e la realtà, piuttosto che per coloro che ancora ne sono alla ricerca. Essa assicura l'indipendenza nei confronti degli altri, nella misura in cui, precisa Aristotele, ci si sia assicurati, per altro, l'indipendenza nei confronti delle cose materiali. Chi si consacra all'attività dello spirito non dipende che da sé soltanto: la sua attività sarà forse migliore se egli dispone di collaboratori, ma più egli è saggio più potrà essere solo. La

⁴ R. BODÉÜS, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris 1982, p. 171; G. BIEN, *Das Theorie-Praxis Problem und die politische Philosophie bei Plato und Aristoteles*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXVI (1968-1969), pp. 264-314.

⁵ ARISTOTELE, *Politica*, 7.2.1324a30; M. CH. BATAILLARD, *La structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*, tesi, Université de Paris IV – Sorbonne, p. 348, distingue a fondo tre livelli etici in Aristotele: «uomo medio», «uomo bello e buono», «uomo contemplativo»; P. DEMONT, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris 1990, p. 349; G. RODIER, *Etudes de philosophie grecque*, Paris 1926, p. 215.

⁶ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 10.1178a9.

⁷ *Ibid.*, 10.1177a12-1178a6.

vita secondo lo spirito non cerca altro risultato che se stessa; essa è dunque amata per se stessa, è fine a se stessa e si potrebbe dire che sia ricompensa di se stessa.

La vita secondo lo spirito assicura anche l'assenza di turbamento. Praticando le virtù morali ci si trova coinvolti nella lotta contro le passioni, ma anche in molti affanni materiali: per agire nella città bisogna mischiarsi alle lotte politiche, per aiutare gli altri bisogna disporre di denaro, per praticare il coraggio bisogna andare in guerra. Al contrario, la vita filosofica non può che essere vissuta nell'abbandono dell'inattività, nel distacco dagli affanni materiali.

Questa forma di vita corrisponde alla forma più elevata della felicità umana, ma nello stesso tempo si può dire che si tratta di una felicità sovrumana:

L'uomo non vivrà in questo modo in quanto uomo, ma in quanto in lui c'è qualcosa di divino⁸.

Paradosso che corrisponde all'idea paradossale ed enigmatica che Aristotele si fa dell'intelletto e dello spirito: l'intelletto è ciò che di più essenziale vi è nell'uomo, e al tempo stesso è un qualcosa di divino che viene all'uomo, di modo che è ciò che trascende l'uomo a costituirne la sua autentica personalità, come se l'essenza dell'uomo consistesse nell'essere al di sopra di se stesso:

E si riconoscerà che ciascun uomo si identifica con essa (la vita secondo l'intelletto è divina in rapporto alla vita umana), se appunto questa è la parte dominante e migliore⁹.

Come in Platone, la scelta filosofica conduce l'io individuale a superare se stesso in un io superiore, a innalzarsi sino a un punto di vista universale e trascendente.

In un certo senso, il paradosso inerente alla vita dello spirito corrisponde in Aristotele al paradosso inerente alla nozione di saggezza, contrapposta alla filosofia, del *Simposio* di Platone. La saggezza vi era descritta come uno stato divino, di per sé inaccessibile all'uomo, che tuttavia il filo-sofo, colui che ama la saggezza, desiderava. Indubbiamente, Aristotele non afferma che questa vita dello spirito sia inaccessibile, e che ci si debba contentare di progredire verso di essa, ma riconosce che non possiamo raggiunger-

⁸ *Ibid.*, 10.177b27 e 10., *Riproduzione degli animali*, 9.737a9-10.

⁹ 10., *Etica Nicomachea*, 10.1178a2.

la, se non «*per quanto è possibile*»¹⁰, vale a dire tenendo conto della distanza che separa l'uomo da Dio e, aggiungeremo noi, il filosofo dal saggio; egli riconosce anche che non possiamo raggiungerla che in rari momenti. Quando Aristotele vuole fare capire quale possa essere il modo di vita del principio primo, il Pensiero, al quale sono sospesi il mondo degli astri e il mondo della natura sublunare, egli dichiara che:

... il suo modo di vita è paragonabile a quello che per noi è il migliore dei modi di vita, che siamo però destinati a vivere soltanto per poco tempo; egli infatti permane sempre in quello stato mentre per noi è impossibile¹¹.

Per Dio l'atto di contemplazione è la beatitudine somma.

E se dunque Dio è perpetuamente in uno stato di gioia paragonabile a quello in cui ci troviamo qualche volta, ciò è da ammirare; e se si trova in uno stato di ancora maggiore gioia, ciò è ancora più meraviglioso.

Così, il culmine della felicità filosofica e dell'attività dello spirito, vale a dire la contemplazione dell'Intelletto divino, non è accessibile all'uomo che in rari momenti, poiché è proprio della condizione umana non poter essere in atto in modo continuo¹². Si suppone, dunque, che per il resto del tempo il filosofo debba accontentarsi di quella felicità inferiore che consiste nel cercare. Ci sono gradi diversi nell'attività di *theoria*.

Emerge così che per Aristotele la filosofia consiste in un modo di vita «teoretico». A questo proposito, è importante non confondere «teoretico» con «teorico». Teorico è una parola che ha sí una origine greca, ma che non compare nel pensiero di Aristotele, e che significava, in tutt'altro registro da quello filosofico, «ciò che si riferisce ai procedimenti». Nel linguaggio moderno «teorico» si oppone a «pratico» in quanto astratto, speculativo, in contrapposizione a ciò che ha a che fare con l'azione e la concretezza. Sarà dunque lecito, in questa prospettiva, contrapporre un discorso filosofico puramente teorico a una vita filosofica praticata e vissuta. Ma Aristotele stesso non utilizza che la parola «teoretico», e la utilizza per indicare da una parte il modo di conoscenza che ha come scopo il sapere per il sapere e non un fine esterno a se stesso e, dall'altra parte, il modo di vita che consiste nel consacrare la vita a questo modo di conoscenza. In quest'ultimo senso, «teore-

¹⁰ *Ibid.*, 10.1177b33.

¹¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, 12.7.1072b14 e 25.

¹² *Id.*, *Etica Nicomachea*, 10.1175a4 e 26.

tico» non si oppone a «pratico»; in altre parole, «teoretico» può essere applicato a una filosofia praticata, vissuta, attiva, apportatrice di felicità. Aristotele lo dice esplicitamente:

La vita pratica non è necessariamente volta agli altri, come pensano alcuni, e non sono soltanto quei pensieri che mirano a un risultato, prodotto dall'agire, ad essere «pratici»; infatti sono molto più «pratiche» le attività dello spirito (*theoriai*) e le riflessioni che trovano il loro fine in se stesse e vengono sviluppate in funzione di se stesse...¹³.

Nelle righe che seguono, Aristotele lascia intendere che il modello di questa azione contemplativa sono Dio stesso e l'universo, che non esercitano alcuna azione volta all'esterno, ma prendono se stessi quale oggetto della loro azione. Si evidenzia qui, ancora una volta, che il modello di una conoscenza che non ricerca nessun altro fine che se stessa è l'Intelletto divino, il Pensiero che si pensa; che non ha altro oggetto né altro fine che se stesso e che non ha interesse in alcuna altra cosa.

In questa ottica, la filosofia «teoretica» è allo stesso tempo etica. Così come la *praxis* virtuosa consiste nel non scegliere altro fine che la virtù¹⁴, nel voler essere uomo di bene, senza perseguire alcun altro interesse particolare, allo stesso modo la *praxis* teoretica – è Aristotele stesso che ci porta ad arrischiare questa formula apparentemente paradossale – consiste nel non scegliere altro fine che la conoscenza, a volere la conoscenza di per se stessa, senza perseguire altro interesse particolare ed egoistico che risulterebbe estraneo alla conoscenza. Si tratta di un'etica del disinteressamento e dell'obiettività.

2. I diversi livelli della vita teoretica.

Come concepire questa vita secondo lo spirito? Si dovrà, come fa I. Düring¹⁵, definirla come una vita da sapiente? Se si considerano le attività in auge nella scuola di Aristotele, è vero che si sarà costretti a riconoscere che la vita filosofica vi si presenta con i connotati di quella che potrebbe definirsi una grande impresa scientifica. Da questo punto di vista, Aristotele si rivela come un grande organizzatore del-

¹³ ID., *Politica*, 7.3.8.1325b.

¹⁴ ID., *Etica Nicomachea*, 6.1144a18.

¹⁵ DÜRING, *Aristotele cit.*, p. 454.

la ricerca¹⁶. La scuola di Aristotele si dedica a un'immensa caccia all'informazione in tutti i campi. Viene raccolta ogni sorta di dati storici (ad esempio, la lista dei vincitori dei giochi Pitici), sociologici (le costituzioni delle diverse città), psicologici o filosofici (le opinioni dei vecchi pensatori). Si raccolgono anche innumerevoli osservazioni zoologiche o botaniche. Questa tradizione rimarrà in auge nel corso degli anni nella scuola aristotelica. Questi materiali non sono però destinati a soddisfare una fatua curiosità. Il ricercatore aristotelico non è un semplice collezionista di fatti¹⁷. Questi ultimi vengono raccolti solo per consentire dei paragoni e delle analogie, stabilire una classificazione dei fenomeni, farne intravedere le cause, in una stretta collaborazione tra osservazione e ragionamento nell'ambito della quale, d'altronde, dice Aristotele, è necessario fidarsi più dell'osservazione dei fatti che dei ragionamenti, e dei ragionamenti solo nella misura in cui corrispondono ai fatti osservati¹⁸. È quindi incontestabile che la vita dello spirito, per Aristotele, consiste in gran parte nell'osservare, nel ricercare e nel riflettere su queste osservazioni. Questa attività si svolge, tuttavia, con un certo spirito che potremmo osare definire come una passione quasi religiosa per la realtà in tutti i suoi aspetti, siano essi umili o sublimi, poiché in tutte le cose si trova una traccia di divino. Nulla di più istruttivo a questo proposito delle prime pagine del trattato di Aristotele sulle *Parti degli animali*¹⁹, nel quale Aristotele presenta al contempo gli ambiti e le motivazioni della ricerca. Dopo avere distinto tra le cose naturali quelle che, non generate e incorruttibili, esistono per tutta l'eternità, e quelle che sono soggette alla generazione e alla distruzione, Aristotele distingue i mezzi che noi abbiamo per conoscerle. Per quanto concerne le sostanze eterne, ossia quelle degli astri e delle sfere celesti, le nostre conoscenze sono davvero scarse, malgrado il nostro grande desiderio di conoscerle, mentre per quanto riguarda le sostanze deperibili che sono alla nostra portata, noi disponiamo di molti dati. E la ragione per la quale Aristotele invita a consacrarsi allo studio di questi due ambiti della realtà, è il piacere che procura la loro conoscenza:

¹⁶ Cfr. W. JAEGER, *Aristotle*, London 1967, XIII, *The Organisation of Research*; DÜRING, *Un elogio della vita dello spirito*, in *Aristotele* cit.

¹⁷ L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris 1955, pp. 69 sgg.

¹⁸ ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, 760b30.

¹⁹ ID., *Parti degli animali*, 644b22 sgg.

Entrambi gli studi presentano le loro attrattive. Per quanto riguarda gli esseri eterni, anche se noi non li tocchiamo che debolmente, tuttavia, in ragione dell'eccellenza di questo nostro conoscere proviamo piú gioia di quanta ne potremmo trarre da cose che sono alla nostra portata; allo stesso modo, la visione fuggevole e parziale della persona amata ci procura piú gioia dell'osservazione precisa di molte altre cose, per quanto possano essere grandi. D'altro canto, dal punto di vista della certezza e della vastità delle conoscenze, la scienza delle cose terrestri è in vantaggio²⁰.

Alcuni, continua Aristotele, diranno forse che per studiare la natura vivente è necessario occuparsi di realtà disprezzabili. Aristotele risponde a questo scrupolo evocando ancora una volta il piacere della contemplazione:

A dire la verità, alcuni esseri non hanno un aspetto gradevole; tuttavia, la Natura che li ha fatti con arte offre tantissime gioie a chi contemplandoli sappia comprenderne le cause, cioè sia autenticamente filosofo. Sarebbe del resto illogico e assurdo, dal momento che ci rallegriamo osservando le loro immagini poiché al tempo stesso vi riconosciamo l'arte che le ha foggiate, la pittura o la scultura, se non amassimo ancora di piú l'osservazione degli esseri stessi così come sono costituiti per natura, almeno quando siamo in grado di coglierne le cause.

Non si deve dunque nutrire un infantile disgusto verso lo studio dei venti piú umili: in tutte le realtà naturali c'è qualcosa di meraviglioso.

Bisogna ricordare le parole che, si dice, abbia rivolto Eraclito ai forestieri venuti a rendergli visita, ma fermatisi poi sull'uscio vedendo che lui era occupato a scaldarsi presso la stufa di cucina, egli dunque li invitò a entrare senza esitare dicendo che ci sono dei anche in cucina; così occorre affrontarla senza disgusto l'indagine su ognuno degli animali, giacché in tutti v'è qualcosa di naturale e di bello.

Si intravedono in questo testo le profonde tendenze che animano la vita secondo lo spirito, il modo di vita teoretico. Se noi proviamo gioia nel conoscere tanto gli astri che gli esseri della natura sublunare, è perché vi ritroviamo, direttamente o indirettamente, una traccia della realtà che ci attrae in modo irresistibile, il principio primo che, dice Aristotele, muove tutte le cose²¹, come l'oggetto del suo amore muove l'amante. Ecco perché gli astri e le sfere celesti, che sono essi stessi principî di attrazione, ci danno tanto piacere quando li osserviamo, proprio come la visione fug-

²⁰ *Ibid.*, 644b31; riguardo a questo testo, consultare anche la traduzione francese e le note di J.-M. LE BLOND, *Aristote, philosophe de la vie*, Paris 1945, pp. 116 sgg.

²¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, 12.1072b4.

gente e imprecisa della persona amata. Quanto allo studio della natura, essa ci procura piacere nella misura in cui noi scopriamo in essa un'arte divina. L'artista non fa che imitare l'arte della natura, e in un certo senso l'arte umana non è che un caso particolare dell'arte fondamentale e originale che è quella della natura. Per questo motivo la bellezza naturale è superiore a qualsivoglia bellezza artistica. Ma esistono, si dirà, cose ripugnanti. Sì, ma non diventano esse belle per noi, quando l'arte le imita²²? Se ci procura piacere vedere la riproduzione che l'artista fa delle cose brutte e ripugnanti, è perché noi ammiriamo l'arte con la quale l'artista le ha imitate. Noteremo, incidentalmente, che è proprio nel periodo ellenistico, che inizia negli anni di Aristotele, che l'arte greca diventa realista e rappresenta soggetti volgari, personaggi di classe inferiore o animali di ogni genere²³. Ma se in queste opere d'arte ci fa piacere osservare l'abilità dell'artista, perché non ammirare nella realtà delle sue realizzazioni l'abilità della natura, tanto più che è dall'interno che essa fa crescere gli esseri viventi, che è in qualche modo un'arte immanente? Proveremo piacere a studiare tutte le opere della natura se cerchiamo la sua intenzione, la finalità che essa ha perseguito nel suo operare.

Secondo Aristotele, noi percepiamo nella natura una presenza divina. È il significato della parola di Eraclito che egli evoca. I forestieri che vengono a rendere visita al filosofo si aspettano di essere ricevuti nella stanza principale, in cui si trova il focolare della casa dove il fuoco arde in onore di Estia, ma Eraclito li invita ad avvicinarsi alla stufa della cucina²⁴, poiché qualsiasi fuoco è divino. Ciò significa che il sacro non è più circoscritto in certi luoghi, ad esempio l'altare di Estia, ma che è tutta la realtà fisica, l'universo intero a essere sacro. Gli esseri più umili hanno la loro parte di meraviglioso, la loro parte di divino.

A proposito di Platone²⁵ noi diciamo che la conoscenza è sempre legata al desiderio e all'affettività. Possiamo ripetere la stessa cosa riguardo ad Aristotele. Il piacere che noi proviamo nella contemplazione degli esseri è il piacere che si prova nel contemplare l'essere amato. Per il filosofo ogni essere è bello, perché lui sa collocarlo nella prospettiva del disegno della Natura e del movi-

²² ID., *Poetica*, 1448b10.

²³ J. ONIANS, *Art and Thought in the Hellenistic Age. The Greek World View, 350-50 BC*, London 1979, p. 29, considera il rapporto tra filosofia di Aristotele e arte ellenistica.

²⁴ L. ROBERT, *Héraclite à son fourneau*, in *Scripta Minora*, pp. 62-73.

²⁵ Cfr. *supra*, pp. 69-70.

mento generale e gerarchizzato di tutto l'universo verso il principio che rappresenta il supremo desiderabile. Questo stretto legame tra conoscenza e affettività si esprime nella formula della *Metafisica*: «Il supremo desiderabile e il supremo intelligibile si confondono»²⁶. Ancora una volta, il modo di vita teoretico rivela la sua dimensione etica. Se il filosofo gode della conoscenza degli esseri, è perché altro non desidera se non ciò che lo conduce al supremo desiderabile. Si potrebbe esprimere quest'idea riprendendo una nota di Kant: «Interessarsi spontaneamente alle cose della natura ... è sempre segno che si ha un'anima buona»²⁷. Questo succede, dice Kant, perché l'anima gode non soltanto della forma dell'essere naturale, ma della sua stessa esistenza, «senza che intervenga attrazione sessuale e senza altro fine egoistico». Il piacere che si prova davanti alle bellezze della natura è, in un certo modo, paradossalmente, un interesse disinteressato. Da un punto di vista aristotelico, questo disinteresse corrisponde a quel distacco da se stesso grazie al quale l'individuo si innalza al livello dello spirito, dell'intelletto, che è il suo vero io, e prende coscienza dell'attrazione esercitata su di lui dal principio supremo, supremo desiderabile e supremo intelligibile.

È possibile, in definitiva, far coincidere la vita «teoretica» con la vita del «sapiente»? Da parte mia, penso che la nozione di uomo «sapiente», nel suo significato moderno, sia troppo limitata per contenere in sé attività tanto diverse tra loro come la redazione del catalogo dei vincitori ai giochi Pitici e la riflessione sull'essere in quanto essere, l'osservazione degli animali e la dimostrazione dell'esistenza di un principio primo del movimento dell'universo. È difficile considerare come un'attività da «sapienti», una attività dello spirito che secondo Aristotele è analoga, in alcuni momenti privilegiata, all'attività del principio primo che è il Pensiero del Pensiero. Abbiamo già visto²⁸ come Aristotele tenti di far capire cosa possa essere la beatitudine del pensiero divino paragonandolo a ciò che prova, in rari momenti, l'intelletto umano. Pare proprio che la beatitudine dell'intelletto umano raggiunga il suo culmine quando, in certi momenti, essa pensa, con intuizione indivisibile, l'indivisibilità della beatitudine divina²⁹. Nulla è più lontano dalla teoria del teoretico, ossia della contemplazione.

²⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, 12.1072a26 sgg.

²⁷ I. KANT, *Critica del giudizio*, 42.

²⁸ Cfr. *supra*, pp. 78-79.

²⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, 12.1075a5: «E così come l'intelligenza umana - l'intelli-

Piuttosto che di vita del «sapiente» bisognerebbe dunque parlare di «vita che si esercita alla sapienza», di vita «filo-sofica», nella misura in cui la sapienza rappresenta per Aristotele la perfezione della *theoria*. Per lui, l'intelletto umano è lungi dal possedere questa perfezione, la avvicina soltanto in taluni momenti. La vita teoretica presuppone molteplici livelli gerarchici, dal piú umile al piú elevato; d'altronde, Aristotele stesso, come abbiamo visto, parlando della felicità della *theoria* osserva che la felicità di colui che cerca è inferiore alla felicità di colui che sa. L'elogio che Aristotele fa della vita secondo lo spirito è, al tempo stesso, la descrizione di un genere di vita effettivamente praticato da egli stesso e dai membri della sua scuola, e un programma ideale, un progetto, un invito ad elevarsi per gradi verso uno stato di saggezza piú divino che umano³⁰: «Dio soltanto può godere di questo privilegio».

3. I limiti del discorso filosofico.

Le opere di Aristotele sono il frutto dell'attività teoretica del filosofo e della sua scuola. Ma il discorso filosofico aristotelico sconcerta il lettore moderno, non solo per la sua concisione spesso disperante, ma soprattutto per l'incertezza del pensiero intorno ai punti piú importanti della sua dottrina, ad esempio la teoria dell'intelletto. Non vi si trova un esposto esauriente e coerente delle teorie che vengono a costituire le differenti parti del sistema di Aristotele³¹.

Per spiegare questo fenomeno è necessario, prima di tutto, ricollocare l'insegnamento del filosofo nell'ambito della sua scuola, dalla quale è inseparabile. Anch'egli, come Socrate, come Platone, vuole prima di tutto formare dei discepoli. Il suo insegnamento orale e la sua opera scritta si rivolgono sempre a un auditorio specifico. La maggior parte dei suoi trattati, salvo forse i trattati sul-

genza almeno che non pensa dei composti – si comporta in qualche momento (infatti essa non ha il suo bene in questa o quella parte ma ha il suo bene supremo in ciò che è un tutto indivisibile, il quale è qualcosa di diverso dalle parti): ebbene, in questo stesso modo si comporta anche l'Intelligenza divina, pensando sé medesima per tutta l'eternità»; cfr. anche TEOFRASTO, *Metafisica*, 9b15: «Ciò che è piú vero, forse, è che la contemplazione delle Realtà di questo genere avviene per mezzo della ragione stessa, che immediatamente le coglie entrando come in contatto con esse, la qual cosa spiega come non ci possa essere alcun errore al loro riguardo».

³⁰ ID., *Metafisica*, 1.982b30.

³¹ DÜRING, *Aristotele* cit., pp. 36-38.

la morale e sulla politica sicuramente destinati a un pubblico piú vasto, sono l'eco delle lezioni orali che teneva nella scuola. Delle sue opere, molte non rappresentano vere e proprie unit ; la *Metafisica*, ad esempio, o il trattato *Del cielo*, sono raccolte artificiali di scritti relativi a corsi tenuti in diversi periodi. Sono stati i successori di Aristotele e soprattutto i suoi commentatori³² a eseguire le unificazioni e a interpretare la sua opera come se essa fosse l'esposto teorico di un sistema che spiega la realt  nella sua interezza.

Quando Aristotele tiene un corso, non si tratta, come ha spiegato efficacemente R. Bod us, «di un "corso" nel senso moderno del termine; corso al quale partecipano allievi preoccupati di annotare il pensiero del maestro in vista di Dio sa quali studi successivi»³³. Non si tratta di «informare», di travasare nello spirito di coloro che ascoltano un certo contenuto teorico, ma piuttosto di «formare», e si tratta anche di sviluppare una ricerca in comune: questa   la vita teoretica. Aristotele si aspetta dall'uditorio una discussione, una reazione, un giudizio, una critica³⁴. L'insegnamento rimane sempre fondamentalmente un dialogo. I testi di Aristotele che sono giunti fino a noi sono le note di preparazione ai corsi, cui si aggiungono correzioni e modifiche pensate da Aristotele stesso o scaturite dalle sue discussioni con altri membri della scuola. I corsi hanno lo scopo principale di fare familiarizzare i discepoli con i metodi di pensiero. Agli occhi di Platone l'esercizio stesso del dialogo era piú importante dei risultati ottenuti nel corso dell'esercizio. Anche per Aristotele la discussione dei problemi  , in ultima analisi, piú formativa della loro soluzione. Con i suoi corsi egli dimostra in modo esemplare attraverso quale processo del pensiero, con quale metodo, si devono cercare le cause dei fenomeni in ogni campo della realt . Egli ama affrontare lo stesso problema da angolature diverse, muovendo da diversi punti di partenza.

Nessuno come Aristotele   stato cosciente dei limiti del discorso filosofico quale strumento di conoscenza³⁵. Questi limiti derivano in primo luogo dalla realt  stessa. Tutto ci  che   semplice   inespri-
mibile con il linguaggio. La discorsivit  del linguaggio pu  sol-

³² BOD US, *Le philosophe et la cit * cit., p. 26.

³³ *Ibid.*, p. 162.

³⁴ *Ibid.*, l'autore documenta la sua affermazione con il capitolo iniziale dell'*Etica Nicomachea*, nel quale colui che ascolta appare come un giudice, 1094b27 sgg.

³⁵ *Ibid.*, pp. 187 sgg.

tanto esprimere ciò che è composto, ciò che è possibile dividere successivamente in parti. Ma il linguaggio non può dire nulla degli indivisibili, ad esempio del punto per quel che riguarda l'ordine della quantità; tutt'al più potrà esprimersi in negativo negandone il contrario. Quando si tratta di sostanze semplici, come l'Intelletto primo, principio del movimento di tutte le cose, il discorso non può esprimerne l'essenza ma solo descriverne gli effetti o procedere effettuando paragoni con l'attività del nostro stesso intelletto. Soltanto in rari momenti l'intelletto umano può elevarsi fino all'intuizione non discorsiva e istantanea di questa realtà, nella misura in cui esso è capace di imitare, in qualche modo, l'indivisibilità dell'Intelletto divino³⁶.

I limiti del discorso sono dovuti anche alla sua incapacità di trasmettere autonomamente a chi ascolta il sapere, e quindi, a maggior ragione, il convincimento. Il discorso, da solo, non può agire sull'uditore se non c'è collaborazione da parte di quest'ultimo.

Nell'ordine teoretico non è sufficiente ascoltare un discorso, e nemmeno essere in grado di ripeterlo a memoria, per sapere, vale a dire per accedere alla verità e alla realtà. Prima di tutto, per capire il discorso sarà necessario che chi ascolta abbia già una certa esperienza delle cose trattate, una qualche familiarità con l'argomento³⁷. Quindi sarà necessaria una lenta assimilazione, tale da creare nell'anima una disposizione permanente, un *habitus*:

Coloro che hanno cominciato a imparare elaborano formule ma non ne conoscono ancora il senso; è necessario infatti che esse diventino parte integrante della nostra natura [letteralmente, che crescano con noi]. E questa è una cosa che richiede tempo³⁸.

Come per Platone³⁹, anche per Aristotele l'autentico sapere non nasce che da una lunga frequentazione con i concetti e i metodi, ma anche con i fatti osservati. Bisogna sperimentare a lungo le cose per conoscerle, per familiarizzare tanto con le leggi generali della natura che con le esigenze razionali o i processi dell'intelletto. Senza uno sforzo personale, chi ascolta non assimilerà i discorsi e questi saranno per lui del tutto inutili.

³⁶ Cfr. *supra*, p. 84 e nota 1; cfr. P. AUBENQUE, *La pensée du simple dans la Métaphysique*, in *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1979, pp. 69-80; TH. DE KONINCK, *La noësis et l'indivisible selon Aristote*, in J.-F. MATTÉI (a cura di), *La naissance de la raison en Grèce*, Atti del Congresso di Nizza, maggio 1987, Paris 1990, pp. 215-28.

³⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 7.1142a12 sgg.; cfr. BODÉÜS, *Le philosophe et la cité* (cit.), p. 190.

³⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 7.1147a21-22.

³⁹ PLATONE, *Lettera VII*, 341c.

Tutto questo è ancora più vero nell'ordine pratico, nell'ambito del quale non si tratta più soltanto di sapere, ma di mettere in pratica e di esercitare la virtù. Non bastano i discorsi filosofici a rendere virtuosi⁴⁰. Ci sono due categorie di uditori. I primi hanno già una naturale predisposizione alla virtù o hanno ricevuto una buona educazione. Ad essi i discorsi morali possono essere utili: li aiuteranno a trasformare le loro virtù naturali, o acquisite con l'abitudine, in virtù coscienti e accompagnate dalla prudenza⁴¹. In questo caso si potrebbe dire, in un certo senso, che non si predica che per i già convertiti. I secondi sono schiavi delle loro passioni, e in questo caso il discorso morale non avrà su di loro alcun genere di impatto:

Chi è incline a obbedire alle proprie passioni ascolterà invano e senza profitto, poiché il fine non è la conoscenza ma l'azione⁴².

Questo genere di uditorio avrà bisogno d'altro che di discorsi, per essere formato alla virtù:

È necessario lavorare a lungo con l'abitudine l'anima di chi ascolta, in modo da far sí che essa eserciti bene le proprie attrazioni e repulsioni; è come rigirare la terra che deve nutrire le sementi.

Aristotele osserva che un simile lavoro di educazione deve essere portato a termine dalla città, con l'obbligo delle sue leggi e con la coercizione. Il ruolo dell'uomo politico e del legislatore è dunque quello di assicurare la virtù dei propri concittadini e allo stesso modo la loro felicità; da una parte organizzando una città nella quale i cittadini possano effettivamente essere educati così da diventare virtuosi, e dall'altra assicurando in seno alla città la possibilità di trovare quel tempo libero che permetta ai filosofi di accedere alla vita teoretica. Ecco perché Aristotele non pensa a fondare una morale individuale priva di rapporti con la città⁴³, ma nell'*Etica Nicomachea* egli si rivolge agli uomini politici e ai legislatori per formare il loro giudizio, descrivendo loro i differenti aspetti della virtù e della felicità dell'uomo, così che essi possano legiferare in modo da fornire ai cittadini la possibilità di praticare una vita virtuosa, oppure, per alcuni privilegiati, la vita filosofica. Come spiega perfettamente R. Bodéüs, la finalità delle *Etiche* e della *Politica* mira a

⁴⁰ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 10.1179b4-5.

⁴¹ Cfr. BATAILLARD, *La structure de la doctrine aristotélicienne* cit., pp. 355-56.

⁴² Cfr. BODÉÜS, *Le philosophe et la cité* cit., pp. 185-86.

⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 225; DÜRING, *Aristotele* cit., p. 491.

«un obiettivo che va al di là del sapere»⁴⁴; non si tratta semplicemente «di esporre con un discorso la verità riguardo a un certo numero di questioni particolari», ma più che altro di contribuire alla perfezione del divenire umano.

Aristotele, così come Platone, ripone negli uomini politici le proprie speranze di trasformazione della città e degli uomini. Da parte sua, Platone affermava però che i filosofi devono essere loro stessi uomini politici per realizzare l'opera, e proponeva ai filosofi una scelta di vita e una formazione che avrebbe fatto di loro, al tempo stesso, dei contemplativi e degli uomini d'azione: sapere e virtù si implicano reciprocamente. Per Aristotele, al contrario, l'attività del filosofo nella città deve limitarsi a formare il giudizio dei politici; questi ultimi, per parte loro, devono agire personalmente, con lo strumento della legge, per assicurare la virtù morale dei cittadini. Quanto al filosofo, egli sceglierà una vita consacrata alla ricerca disinteressata, allo studio e alla contemplazione, una vita, riconosciamolo pure, indipendente dai fastidi della politica. La filosofia è dunque, per Aristotele come per Platone, al contempo un modo di vita e un modo del discorso.

⁴⁴ BODÉÜS, *Le philosophe et la cité* cit., p. 16.

VII.

Le scuole ellenistiche

1. *Caratteristiche generali.*

1.1. Il periodo ellenistico.

La parola «ellenistico» sta tradizionalmente ad indicare il periodo della storia greca che si sviluppa da Alessandro il Grande, il Macedone, fino al dominio romano, quindi sin dalla fine del secolo IV a. C. alla fine del I secolo a. C. Grazie alla straordinaria impresa di Alessandro che estenderà l'area di influenza greca dall'Egitto fino a Samarcanda e a Taškent e ancora fino all'Indo, si inaugura una nuova era di storia del nostro mondo. Si può dire che la Grecia cominci allora a scoprire l'immensità del mondo. È l'inizio di intensi scambi commerciali, non soltanto con l'Asia centrale, ma anche con la Cina, l'Africa, e anche con l'Ovest europeo. Le tradizioni, le religioni, le idee, le culture si mescolano, e questo incontro segnerà indelebilmente la cultura dell'occidente. Alla morte di Alessandro i suoi generali si disputano il suo immenso impero. Queste lotte portano alla formazione di tre grandi regni, raccolti sotto l'egida di tre capitali: Pella, in Macedonia, che esercitava la sua autorità sulla Macedonia e sulla Grecia; Alessandria, in Egitto e Antiochia, in Siria, dove la dinastia dei Seleucidi regna non solo sull'Asia Minore ma anche sulla Babilonia. Bisogna ancora aggiungere il regno di Pergamo, e il regno di Battriana che si estende fino all'Indo. Per convenzione la fine del periodo ellenistico coincide con il suicidio di Cleopatra regina d'Egitto, nell'anno 30 a. C., dopo la vittoria ad Azio del futuro imperatore Augusto. Dalla fine del secolo III a. C. i Romani erano entrati in contatto con il mondo greco e avevano poco a poco scoperto la filosofia. In questo nostro scritto faremo qualche volta riferimento a filosofi vissuti sotto l'Impero romano, quindi dopo il 30 a. C., perché essi ci portano a conoscere dei documenti riguardanti la filosofia ellenistica. Tuttavia, come tornerò a ripetere¹, le caratteristiche della filosofia nell'età

¹ Cfr. *infra*, pp. 143 sgg.

imperiale sono molto diverse da quelle del periodo ellenistico.

Si è spesso presentato il periodo ellenistico della filosofia greca come una fase di decadenza della civiltà greca imbastardita dal contatto con l'Oriente. Svariate possono essere le cause di questo severo giudizio: in primo luogo, troviamo il pregiudizio classico che ha stabilito *a priori* un modello ideale di cultura, e che decide che soltanto la Grecia dei presocratici, delle tragedie e forse di Platone, merita di essere oggetto di studio; in secondo luogo, l'idea che con il passaggio da un regime democratico a un regime monarchico e con la fine della libertà politica, la vita pubblica delle città greche si sia spenta. I filosofi, rinunciando al grande sforzo speculativo di Platone e di Aristotele e alla speranza di formare uomini politici capaci di trasformare la città, si sarebbero rassegnati a proporre agli uomini, privati di libertà politica, un rifugio nella vita interiore. Questa raffigurazione dell'epoca ellenistica che risale, credo, all'inizio del xx secolo², continua a falsare l'idea che ci si fa della filosofia di quel periodo.

Effettivamente, è del tutto erroneo immaginarsi quel periodo come un periodo di decadenza. L'epigrafo Louis Robert, studiando con attenzione le iscrizioni ritrovate nelle città greche dell'antichità, ha chiaramente dimostrato, in tutta la sua opera, che tutte queste città hanno continuato ad avere, anche sotto le monarchie ellenistiche, come più tardi con l'impero romano, una intensa attività culturale, politica, religiosa e persino atletica. Inoltre, le scienze esatte e quelle tecniche hanno conosciuto all'epoca uno straordinario sviluppo. Com'è noto, sotto l'influenza dei Tolomei, che regnavano ad Alessandria, questa città divenne in un certo senso il centro vivo della civiltà ellenistica³. Organizzato da Demetrio Falereo, fedele alla tradizione aristotelica che privilegiava gli studi scientifici, il Museo di Alessandria era un centro di ricerca di alto livello in tutti i campi delle scienze, dell'astronomia e della medicina; inoltre, nella stessa città, la Biblioteca raccoglieva tutta la letteratura filosofica e scientifica esistente. Grandi sapienti svolgevano lì la loro attività: il medico Erofilo, l'astronomo Aristarco di Samo, ad esempio. Basterà poi citare il nome di Archimede di Siracusa, matematico e meccanico, perché si possa avere un'idea della

² G. MURRAY, *The Failure of Nerve, in Four Stages of Greek Religion*, New York 1912 pp. 119 sgg. Quasi tutti i lavori degli storici della filosofia posteriori a quello di Murray (Festugière, Bréhier ad esempio) sono segnati da questo pregiudizio.

³ Cfr. B. GILLE, *Les mécaniciens grecs*, Paris 1980 (eccellente opera, soprattutto il capitolo sulla scuola di Alessandria), pp. 54 sgg.

straordinaria attività scientifica sviluppatasi durante tutto questo periodo.

La pretesa perdita della libertà nelle città non ha per altro provocato una diminuzione dell'attività filosofica. D'altronde, sarebbe forse possibile sostenere che il regime democratico le fosse più favorevole? Non fu forse l'Atene democratica ad intentare processi per empietà ad Anassagora e a Socrate?

Neppure nell'orientamento stesso dell'attività filosofica si riscontra quel cambiamento così radicale che si è immaginato fosse avvenuto. È stato detto e ripetuto che i filosofi del periodo ellenistico, di fronte alla propria incapacità di operare nella città, avrebbero sviluppato una morale dell'individuo e si sarebbero volti all'interiorità. Le cose sono di gran lunga più complesse. Da un lato, se è vero che Platone e Aristotele avevano, ognuno a modo suo, delle preoccupazioni politiche, rimane il fatto che per loro la vita filosofica era un mezzo per liberarsi dalla corruzione politica. La vita secondo lo spirito, che è il modo di vita della scuola aristotelica, sfugge ai compromessi della vita nella città. Quanto a Platone, egli ha praticamente formulato in modo definitivo, per tutti i filosofi dell'antichità, l'atteggiamento che dovrebbe tenere il filosofo in una città corrotta:

Rimane dunque un numero esiguo di persone degne di sposare la filosofia ... Ora, colui che fa parte di questi pochi e che ha gustato la dolcezza e la felicità di un simile bene, resosi conto della pazzia dei più, del fatto che nulla vi sia di sensato nel comportamento di nessun uomo politico e del fatto che non vi sono alleati con cui intraprendere la difesa della giustizia, senza esporsi alla morte, quando, simile a un uomo caduto in mezzo a belve feroci, al furore delle quali egli rifiuta di associarsi, senza per altro essere in grado di tener testa da solo a quell'orda selvaggia, è quindi sicuro di morire prima di aver servito la sua città o i suoi amici, senza profitto né per l'una né per gli altri, dopo aver riflettuto su tutto ciò, egli si astiene dall'agire e non si occupa che dei propri affari, e come un viaggiatore sorpreso dalla tempesta ripara dietro a un muro dal turbine di polvere e di pioggia sollevato dal vento, allo stesso modo, nel vedere gli altri traboccare di ingiustizia, egli si ritiene fortunato di trascorrere l'esistenza quaggiù puro dall'ingiustizia e dall'empietà e di uscire dalla vita nella speranza, con serenità e pace dell'anima⁴.

Quando il filosofo si rende conto della propria totale impotenza nel portare rimedio alla corruzione della città, cosa può fare se non praticare la filosofia, solo o insieme ad altri? Questa è purtroppo la situazione in cui si trovavano quasi tutti i filosofi

⁴ PLATONE, *Repubblica*, 496c5.

dell'antichità⁵ rispetto al mondo politico; lo stesso Marco Aurelio, pur essendo imperatore, ha espresso il proprio senso di impotenza di fronte all'incomprensione e all'inerzia dei suoi sudditi⁶.

Ma, d'altra parte, i filosofi del periodo ellenistico, compresi gli epicurei⁷, non si disinteressarono mai della politica, e spesso svolsero il ruolo di consiglieri di principi o di ambasciatori di una città, come testimoniano le iscrizioni spesso conferite loro come onorificenze. I filosofi stoici avranno una parte importante nell'elaborazione di riforme politiche e sociali in diversi stati; lo stoico Sfero esercita una forte influenza sui re di Sparta, Agide e Cleomene, lo stoico Blossio sul riformatore romano Tiberio Gracco⁸. Qualche volta si oppongono anche, con grande coraggio, agli imperatori romani. In generale, i filosofi non hanno mai rinunciato alla speranza di cambiare la società, per lo meno proponendo l'esempio delle loro vite.

La vita filosofica fu estremamente vivace nel periodo ellenistico; purtroppo noi non la conosciamo che in modo imperfetto, e ne avremmo tutt'altro quadro se le opere filosofiche scritte durante quel periodo fossero giunte fino a noi. Gli scritti dei filosofi non erano, come ai giorni nostri, pubblicati in migliaia di copie e ampiamente diffusi. Ricopiati svariate volte, sistema che originava numerosi errori (e che costringe gli studiosi moderni a svolgere un enorme lavoro critico, quando vogliono lavorare sui testi), venivano probabilmente venduti in certi casi dai librai; le opere più tecniche, tuttavia, venivano semplicemente raccolte nelle biblioteche delle varie scuole filosofiche. Nel corso dei secoli molto di questo prezioso materiale è andato perduto: così successe ad Atene con il sacco della città compiuto da Silla nel marzo dell'86 a. C., e così successe anche ad Alessandria, con le ripetute distruzioni della Biblioteca. Migliaia di opere sono in questo modo scomparse e gli ulteriori cataclismi che misero fine al periodo ellenistico hanno cancellato ulteriori tesori di poesia e di arte di cui

⁵ Cfr. I. HADOT, *Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques*, in «Revue des études latines», XLVIII (1970), pp. 146-47; ID., *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, p. 37.

⁶ P. HADOT, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris 1992, pp. 308 sgg. [trad. it. *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, Milano 1996, pp. 264 sgg.].

⁷ Ad esempio, Aminia di Samo e Apollofane di Pergamo; cfr. le presentazioni dei filosofi a cura di B. PUECH, in GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques* cit., I.

⁸ Cfr. I. HADOT, *Tradition stoïcienne* cit., pp. 133-61.

possiamo intravedere l'esistenza solo grazie alle imitazioni eseguite dai Romani. Per citare un solo esempio fra tutti, il filosofo Crisippo, uno dei fondatori dello stoicismo, aveva scritto almeno settecento trattati. Nessuno è arrivato fino a noi: solo rari frammenti rinvenuti tra i papiri di Ercolano e citazioni fatte da autori di epoca romana. La nostra immagine della storia della filosofia è dunque irrimediabilmente falsata dalle contingenze storiche. Ne avremmo forse una visione del tutto diversa se le opere di Platone e Aristotele fossero scomparse e ci rimanessero quelle di Zenone e Crisippo. In ogni modo, grazie ad autori vissuti in epoca romana, sia al tempo della Repubblica, come Cicerone, Lucrezio, Orazio, sia al tempo dell'Impero, come Seneca, Plutarco, Epitteto, Marco Aurelio, ci sono state conservate informazioni preziose sulla tradizione filosofica ellenistica. Ecco perché citerò a volte questi autori, anche se appartengono a un periodo posteriore.

1.2. Influenze orientali?

La spedizione di Alessandro ha in qualche modo influenzato la filosofia greca? Certo è che essa ha favorito lo sviluppo scientifico e tecnico, grazie alle osservazioni geografiche ed etnologiche che ha permesso di realizzare. Si sa che la spedizione di Alessandro ha reso possibile incontri tra saggi greci e saggi indù. In particolare, un filosofo della scuola Abdera, Anassarco, e il suo discepolo Pirrone di Elide avevano accompagnato il conquistatore fino in India, e si narra che, al ritorno, Pirrone visse ritirato dal mondo avendo sentito un indù dire ad Anassarco che non era in grado di diventare un maestro perché frequentava le corti reali? Non pare che nell'ambito di questi contatti siano intercorsi veri e propri scambi di idee o confronti di teorie; a noi, in ogni caso, non ne è giunta alcuna traccia evidente. I Greci, tuttavia, furono impressionati dal modo di vita⁹ di quelli che chiamarono i «gimnosofisti», i «saggi nudi». Lo storico e filosofo Onesicrito, che aveva partecipato anch'esso alla spedizione redigendone un resoconto poco dopo la morte di Alessandro, raccolse un considerevole numero di informazioni dettagliate sui loro costumi, come sui loro suicidi col fuoco. I filosofi greci ebbero l'impressione di ritro-

⁹ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 9.61-63.

¹⁰ Cfr. C. MUCKENSTURM, *Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?*, in M.-O. GOULET-CAZÉ e R. GOULET (a cura di), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris 1993, pp. 225-39.

vare nei gimnosofisti il modo di vivere che essi stessi raccomandavano: una vita priva di convenzioni, vissuta esclusivamente secondo natura, l'indifferenza totale verso le cose che gli uomini considerano desiderabili o indesiderabili, buone o cattive, indifferenza che portava alla perfetta pace interiore, all'assenza di ogni turbamento. Lo stesso Democrito, maestro di Anassarco, aveva invitato a scegliere quella tranquillità dell'anima¹¹. I cinici pretendevano di disprezzare ogni convenzione umana, ma nei gimnosofisti scoprirono questo stesso atteggiamento spinto all'estremo. Come dirà lo stoico Zenone¹², probabilmente a proposito del suicidio del saggio indù Calano che aveva stabilito rapporti con Alessandro¹³, «Preferisco vedere un solo Indiano bruciare a fuoco lento che imparare in modo astratto tutte le dimostrazioni che vengono elaborate intorno alla sofferenza». E senza arrivare a situazioni tanto drammatiche, ciò che gli antichi riportano della vita di Pirrone segnala un tale livello di indifferenza a qualsiasi cosa da indurci a pensare che egli si sforzasse di imitare quanto aveva visto in India. Si potrà d'altra parte notare l'estremo soggettivismo di Anassarco¹⁴, che diceva che gli esseri viventi non sono più reali di uno scenario teatrale e che essi somigliano alle immagini che appaiono a coloro che stanno sognando o che sono in preda alla follia. Si potrebbe, anche in questo caso, pensare ad una fonte orientale, ma non bisogna dimenticare che il suo maestro, Democrito¹⁵, fondatore della scuola di Abdera, opponeva già radicalmente la realtà di per se stessa, vale a dire gli atomi, alle percezioni soggettive dei sensi. La spedizione di Alessandro non sembra dunque aver causato straordinari sommovimenti nella tradizione filosofica. La filosofia ellenistica corrisponde di fatto a uno sviluppo naturale del movimento intellettuale che l'ha preceduta; spesso riprende tematiche presocratiche, ma è soprattutto profondamente segnata dallo spirito socratico. È stata forse l'esperienza concreta dell'incontro tra popoli a stimolare lo sviluppo della nozione di cosmopolitismo¹⁶, vale a dire dell'idea di uomo come cittadino del mondo.

¹¹ DEMOCRITO, fr. 191.

¹² CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 2.20.125.1.

¹³ Cf. C. MUCKENSTURM, *Calanus*, in GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques* cit., II, pp. 157-60.

¹⁴ SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, I.87-88; cf. R. GOULET, *Anaxarque d'Abdère*, in *Dictionnaire des philosophes antiques* cit., I, pp. 188-91.

¹⁵ DEMOCRITO, fr. 9.

¹⁶ Cf. H.-C. BALDRY, *The Idea of the Unity of Mankind*, in H. SCHWABL e H. DILLER,

1.3. Le scuole filosofiche.

Abbiamo già descritto i modi di vita che caratterizzavano le scuole di Platone e di Aristotele. Tornando ancora una volta al fenomeno assolutamente particolare rappresentato dalle scuole filosofiche nell'antichità, è bene sottolineare che le condizioni in cui veniva insegnata la filosofia erano in quell'epoca profondamente diverse da quelle odierne. Lo studente moderno studia la filosofia soltanto perché è contemplato il suo insegnamento nel programma degli ultimi anni di scuola. Tutt'al più può succedere che, sentendosi interessato da questa disciplina, egli decida di dare alcuni esami sull'argomento. Sarà comunque soltanto il caso a determinare il fatto che lo studente incontri sulla sua strada un docente che appartiene alla «scuola» fenomenologica o esistenzialista, piuttosto che a quella decostruzionista, strutturalista o marxista. Forse un giorno egli finirà per aderire intellettualmente a uno dei vari ismi. Sia come sia, si tratterà di un'adesione intellettuale, che non coinvolgerà il suo modo di vivere, salvo forse nel caso del marxismo. Per noi moderni il concetto di scuola filosofica evoca esclusivamente l'idea di una tendenza dottrinale, di una posizione teorica.

Nell'antichità le cose vanno diversamente. Nessun obbligo universitario orienta il futuro filosofo verso questa o quella scuola, ed è piuttosto in funzione del modo di vita che viene praticato che il futuro filosofo decide di assistere alle lezioni tenute in un'istituzione scolastica (*schole*) di sua scelta¹⁷. A meno che, condotto dal caso in un'aula dove si tenga un corso, egli non si converta in modo del tutto inatteso ad una filosofia, sentendo parlare il maestro. Proprio questo si raccontava di Polemone che, dopo una notte di baldoria, per bravata, entrò una mattina insieme ai compagni di festeggiamenti nella scuola del platonico Senocrate e, sedotto dal discorso di quest'ultimo, decise di diventare filosofo e finì per dirigere lui stesso una scuola: invenzione edificante senza dubbio, ma che poteva sembrare comunque del tutto verosimile¹⁸.

Grecs et Barbares, Entretiens sur l'Antiquité classique, Genève 1962, VIII, pp. 169-204; J. MOLES, *Le cosmopolitisme cynique*, in GOULET, *Le cynisme ancien et ses prolongements* cit., pp. 259-80.

¹⁷ Per quanto riguarda il vocabolario greco tecnico che definisce la scuola come istituzione e come tendenza dottrinale, cfr. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978, pp. 159-225.

¹⁸ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 4.16.

Verso la fine del IV secolo quasi tutta l'attività filosofica si concentra ad Atene nelle quattro grandi scuole fondate rispettivamente da Platone (l'Accademia), da Aristotele (il Liceo), da Epicuro (il Giardino), e da Zenone (la Stoa). Queste istituzioni rimarranno attive per circa tre secoli. In effetti, a differenza dei gruppi che transitoriamente si formavano intorno ai sofisti, esse erano istituzioni permanenti, funzionanti durante tutta la vita dei loro fondatori e ben oltre la loro morte. I diversi capiscuola che vengono in questo modo a succedere al fondatore, sono di solito scelti mediante votazione o designati dal loro predecessore. L'istituzione è interamente retta dal caposcuola e sotto il profilo civilistico la scuola non ha alcuna personalità giuridica¹⁹. Ciò emerge chiaramente dai testamenti dei filosofi, documenti di particolare interesse: sono giunti fino a noi quelli di Platone, di Aristotele, di Teofrasto, di Stratone, di Licone e di Epicuro²⁰, e siamo in grado di constatare che, in questi testi, non esiste traccia di proprietà della scuola in quanto tale. Persino i libri, come i beni immobili, vengono considerati quale proprietà del capo della scuola. Non è dunque necessario ipotizzare, come invece si è fatto, che le scuole filosofiche, al fine di ottenere una personalità giuridica, si dovessero organizzare in confraternite religiose consacrate alle Muse. In realtà la legislazione ateniese concernente il diritto di associazione non esigevo alcuno statuto particolare dalle istituzioni scolastiche.

L'attività di queste scuole viene in genere esercitata all'interno di quei complessi dalle molteplici funzioni che sono i ginnasi: l'Accademia, il Liceo o altri luoghi pubblici come la Stoa Poikile (il Portico), dove è possibile riunirsi per discutere o ascoltare conferenze. Ogni scuola ha di fatto adottato il nome del luogo dove si riuniva.

Vi è quindi quasi sempre, almeno fino alla fine del periodo ellenistico, un coincidere della scuola in quanto tendenza dottrinale, della scuola in quanto luogo di insegnamento e della scuola in quanto istituzione permanente organizzata da un fondatore; quest'ultimo rappresenta poi, in prima persona, il modo di vita praticato dalla scuola, e insieme la tendenza dottrinale cui questo modo di vita è legato. In seguito, la distruzione della maggior parte delle istituzioni scolastiche ateniesi segnerà un mutamento di situazione.

¹⁹ Cfr. LYNCH, *Aristotle's School* cit., pp. 106-34.

²⁰ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 3.41; 5.11.51.61.69; 10.16.

Le scuole sono liberamente aperte al pubblico. La maggior parte dei filosofi, anche se non tutti, considerano un punto d'onore insegnare senza chiedere di essere pagati. In ciò si contrappongono ai sofisti. Le risorse economiche sono personali o provenienti da benefattori, quale fu Idomeneo per Epicuro. Si sopperiva alle necessità della scuola con il versamento di una quota giornaliera pari a due oboli: due oboli erano l'equivalente del «salario di uno schiavo che lavorava alla giornata», e come dice Menandro «bastavano appena a pagarsi una tisana»²¹. Di solito, tra tutti coloro che frequentavano la scuola, si operava una distinzione tra i semplici uditori e il gruppo dei veri discepoli, chiamati anche «familiari», «amici» o «compagni», che a loro volta si dividevano in giovani e anziani. I veri discepoli vivono a volte in comune con il maestro in casa sua o nei pressi della sua casa. Si narra che i discepoli di Polemone, allievo di Senocrate di cui abbiamo già parlato, avessero costruito delle capanne per vivere vicino a lui²². Inoltre, sappiamo anche che sia all'Accademia che al Liceo o alla scuola di Epicuro vigeva una stessa abitudine: quella di riunirsi a intervalli regolari per consumare un pasto insieme. Proprio per gestire queste riunioni esisteva probabilmente, nell'Accademia e nel Liceo, una carica di organizzatore, che ognuno dei membri doveva assumere a turno per diversi giorni di seguito²³.

Meno dettagli abbiamo riguardo alla scuola degli stoici fondata verso il 300 da Zenone di Cizio, che insegnava nel Portico chiamato Stoa Poikile. Gli storici antichi narrano che avesse molti allievi e, in particolare, che il re di Macedonia Antigono Gonata venisse ad ascoltarlo durante i suoi soggiorni ad Atene. Come nelle altre scuole, anche in quella di Zenone vige una distinzione tra i semplici uditori e i veri discepoli, come ad esempio Perseo che abitava nella casa del maestro e che fu mandato alla corte di Antigono Gonata²⁴. L'evoluzione dell'atteggiamento della città di Atene nei confronti dei filosofi rispetto ai tempi delle condanne di Anassagora e di Socrate, emerge chiaramente nel testo del decreto che gli Ateniesi promulgarono, nel 261 a. C., in onore di Zenone, in

²¹ C. DIANO, *La filosofia del piacere e la società degli amici*, in *Studi e saggi di filosofia antica*, Padova 1973, pp. 368-69; EPICURO, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino 1973, pp. 443 e 471. Sull'organizzazione della scuola epicurea, cfr. N. W. DE WITT, *Epicurus and His Philosophy*, Westport (Conn.) 1973²; ID., *Organization and Procedure in Epicurean Groups*, in «Classical Philology», XXXI (1936), pp. 205-11; I. HADOT, *Seneca cit.*, pp. 48-53.

²² DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 4.19.

²³ *Ibid.*, 4.4; LYNCH, *Aristotle's School cit.*, p. 82.

²⁴ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 7.5-6 e 36.

seguito alle pressioni esercitate da Antigono Gonata. Il decreto in questione concedeva a Zenone l'uso di una corona d'oro e ordinava la costruzione della sua tomba a spese della città. Le ragioni per l'attribuzione di questi onori sono interessanti:

È cosa certa che Zenone, figlio di Mnasea, di Cizio, che per lunghi anni ha vissuto secondo la filosofia nella città, non soltanto si è dimostrato uomo di bene in tutte le occasioni, ma in particolare, con i suoi inviti alla virtù e alla temperanza, ha stimolato i giovani che decidevano di seguire la sua scuola a comportarsi nel migliore dei modi, fornendo a tutti un modello di vita che sempre concordava con i principi insegnati²⁵.

Qui Zenone viene lodato non per le sue teorie, ma per l'educazione che dà alla gioventù, per il genere di vita che conduce, per la coerenza tra la sua vita e i suoi discorsi. Le commedie dell'epoca alludono alla sua austerità:

Un pane, dei fichi, un po' d'acqua. Costui «*filosofa*» una nuova filosofia: insegna la fame e trova dei discepoli²⁶.

Si noterà qui che la parola «*filosofia*» sta ad indicare precisamente un modo di vita. L'istituzione scolastica stoica è assai meno monolitica della scuola epicurea. I luoghi di insegnamento variano e, soprattutto, nuove tendenze dottrinali si evolvono dopo la morte di Zenone; Aristone di Chio, Cleante, Crisippo, professano su molti assunti opinioni diverse. Queste contrapposizioni tra le varie tendenze si manifesteranno per tutta la durata della scuola stoica, vale a dire fino al II e III secolo d. C. Pochissimi dettagli sull'atmosfera che regnava nelle differenti scuole sono giunti fino a noi.

Sono dunque esistite ad Atene, tra il IV e il I secolo, quattro scuole di filosofia che, in un modo o in un altro, godevano di un riconoscimento istituzionale e che adottavano, in generale, metodi di insegnamento analoghi. Ciò non significa che non siano esistite scuole di filosofia in altre città, ma sicuramente nessuna di esse aveva il prestigio delle scuole ateniesi. Bisogna ancora ricordare altre due correnti filosofiche che si presentano come del tutto diverse dalle quattro scuole ateniesi: lo scetticismo, o meglio il pirronismo – dato che l'idea di scetticismo è un fenomeno relativamente tardo – e il cinismo. Entrambe sono prive di organizza-

²⁵ A.-J. FESTUGIÈRE (a cura di), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1949, II, pp. 269 e 292-305.

²⁶ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 7.27.

zione scolastica. Entrambe sono prive di dogmi. Ma entrambe corrispondono a modi di vita: il primo, proposto da Pirrone, il secondo da Diogene Cinico; e da questo punto di vista sono senz'altro due *haireseis*, due atteggiamenti di pensiero e di vita. Come scriverà lo «scettico» d'epoca tarda, il medico Sesto Empirico:

Se si dice che una scuola (*hairesis*) è un'adesione a numerosi dogmi coerenti gli uni con gli altri ... noi diremo che lo scetticismo non ha scuola. In compenso, se si dice che ad essere scuola è un modo di vita (*hairesis*) che segue un certo principio razionale, in conformità a ciò che vediamo, allora ... diciamo che una scuola c'è²⁷.

Gli scettici sviluppano, d'altra parte, un impianto di argomentazione al fine di dimostrare che è necessario sospendere il proprio giudizio, rifiutare la propria adesione a qualsiasi dogma e trovare così la tranquillità dell'anima. I cinici, da parte loro, non l'argomentano, né forniscono alcun insegnamento. È la loro stessa vita ad avere di per sé un senso e implica ogni dottrina.

1.4. Identità e differenza: priorità della scelta di un modo di vita.

Effettivamente, come già abbiamo intravisto a proposito di Socrate, di Platone e di Aristotele, e come vedremo ancora a proposito delle scuole ellenistiche, ogni scuola si definisce e si caratterizza con una scelta di vita, con una certa opzione esistenziale. La filosofia è amore e ricerca della saggezza, e la saggezza è precisamente un certo modo di vita. La scelta iniziale, propria di ogni scuola, è dunque la scelta di un certo tipo di saggezza.

A dire il vero, ci si potrebbe sulle prime chiedere se i concetti di saggezza fossero così diversi da una scuola all'altra. Tutte le scuole ellenistiche paiono, in effetti, definire la saggezza pressoché con gli stessi termini, e in primo luogo come stato di perfetta tranquillità dell'anima. In questa prospettiva, la filosofia appare come una terapeutica degli affanni, delle angosce e della miseria umana; miseria provocata dalle convenzioni e dalle costrizioni sociali, per i cinici, dalla ricerca di falsi piaceri, per gli epicurei, dalla ricerca di piacere e interesse egoistico, per gli stoici e dalle false opinioni, per gli scettici. Che rivendichino o meno l'eredità socratica, tutte le filosofie ellenistiche ammettono, insieme a Socrate,

²⁷ SESTO EMPIRICO, *Ipotiposi pirroniane*, I. 16-17.

che gli uomini sono immersi nella miseria, nell'angoscia e nel male perché sono nell'ignoranza: il male non è nelle cose, ma nei giudizi di valore che gli uomini attribuiscono alle cose. Si tratta, dunque, di curare gli uomini modificando i loro giudizi di valore: tutte queste filosofie pretendono di essere terapeutiche²⁸. Ma per modificare i suoi giudizi di valore, l'uomo deve compiere una scelta radicale: modificare tutto il suo modo di pensare e il suo modo di essere. Questa scelta è la filosofia, e grazie ad essa l'uomo raggiungerà la pace interiore, la tranquillità dell'anima. Tuttavia, al di là di queste apparenti somiglianze, si delineano differenze profonde. E innanzi tutto necessario operare una distinzione tra le scuole dogmatiche, per le quali la terapeutica consiste nel trasformare i giudizi di valore, e gli scettici, per i quali si tratta semplicemente di sospenderli. E soprattutto, se le scuole dogmatiche concordano nel riconoscere che la scelta filosofica fondamentale deve corrispondere a una tendenza innata nell'uomo, si può comunque distinguere tra di esse da una parte l'epicureismo, per il quale la ricerca del piacere motiva ogni attività umana, e dall'altra il platonismo, l'aristotelismo e lo stoicismo, per i quali, secondo la tradizione socratica, l'amore del Bene rappresenta l'istinto primordiale dell'essere umano. Ma, malgrado l'identità dell'intento fondamentale, nondimeno queste scuole sono fondate su scelte esistenziali radicalmente diverse le une dalle altre.

1.5. Identità e differenze: il metodo di insegnamento.

Identità e differenze si ritrovano nei metodi di insegnamento. Nelle tre scuole che, come abbiamo appena detto, si ricollegano alla tradizione socratica, il platonismo, l'aristotelismo e lo stoicismo, l'insegnamento mantiene sempre, malgrado la trasformazione delle situazioni politiche, la doppia finalità che aveva all'epoca di Platone e di Aristotele: formare, direttamente o indirettamente, dei cittadini, meglio ancora, se possibile, dei dirigenti politici, ma formare anche dei filosofi. La formazione alla vita nella città ha come scopo quello di raggiungere il dominio della parola, grazie a numerosi esercizi retorici e soprattutto dialettici, e quello di attingere dalla conoscenza del filosofo principi di scienza del governo. Ecco perché molti studenti vengono ad Atene dalla Gre-

²⁸ A.-J. VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, Fribourg-Paris 1993.

cia, dal Medio-Oriente, dall'Africa e dall'Italia: per ricevere una formazione che permetterà loro, in seguito, di esercitare un'attività politica nella loro patria. Proprio questo hanno fatto molti uomini di stato romani, come Cicerone, ad esempio. D'altra parte, essi non imparano semplicemente a governare, ma soprattutto a governare se stessi; la formazione filosofica, vale a dire l'esercizio della saggezza, è destinata infatti a realizzare a pieno la scelta esistenziale di cui abbiamo parlato, grazie all'assimilazione intellettuale e spirituale dei principi di pensiero e di vita che vi sono implicati. Per raggiungere lo scopo, il dialogo vivo e la discussione tra maestro e discepolo risultano indispensabili, tanto per la tradizione socratica come per quella platonica. Influenzato da questa doppia finalità, l'insegnamento tende sempre ad assumere una forma dialogica e dialettica, tende cioè a mantenere, anche negli interventi del maestro, il carattere di un dialogo, di una successione di domande e risposte, sottintendendo un costante rapporto, per lo meno virtuale, con determinati individui cui si rivolga il discorso del filosofo. Lo schema fondamentale di ogni insegnamento filosofico consisteva all'epoca nel formulare una domanda chiamata «tesi», per poi discuterne: «la morte è forse un male?», «il piacere è il bene supremo?» Questa peculiarità lo distingue nettamente dall'insegnamento in auge nell'epoca seguente, ossia in epoca imperiale, a partire dal I secolo e soprattutto nel II secolo d. C., periodo nel quale il compito del maestro sarà quello di commentare i testi. Vedremo più avanti quali sono le ragioni storiche di un simile cambiamento. Per il momento vorrei citare un testo di un'epoca più tarda, quella dei commentatori; si tratta di un testo scritto nel II secolo d. C. dall'aristotelico Alessandro di Afrodisia nel suo commentario dei *Topici* di Aristotele, che descrive molto bene la differenza esistente tra la discussione delle tesi, metodo di insegnamento in uso nell'epoca da noi considerata, e il commento, in uso nell'epoca seguente:

Questa forma di discorso la discussione delle «tesi» era consuetudine tra gli antichi, e in questo modo essi tenevano le loro lezioni: non commentando i libri come facciamo oggi (in effetti a quell'epoca non c'erano libri di questo genere), ma, ponendo una tesi, argomentavano a suo favore o contro di essa per esercitare le loro capacità di inventare argomentazioni, fondandole su premesse accettate da tutti²⁹.

²⁹ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Topica commentaria*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin 1891, II, 2.

L'argomentazione di cui parla Alessandro è davvero un esercizio puramente dialettico, nel senso aristotelico del termine. In effetti, però, la discussione delle tesi può assumere una forma dialettica o retorica, se non dogmatica o aporetica. Nell'argomentazione dialettica, la discussione della tesi avviene con domande e risposte, dunque per mezzo di un dialogo. Arcesilao, ad esempio, che considerava il discorso filosofico come puramente critico, chiedeva a un uditore di proporre una tesi e la refutava ponendo domande che portavano gradualmente il suo interlocutore ad ammettere la contraddittorietà della tesi da lui stesso proposta³⁰. Anche gli stoici, pur essendo dogmatici, praticavano il loro insegnamento con il metodo dialettico delle domande e delle risposte. Cicerone rinfaccia loro di non dare sufficiente spazio agli sviluppi oratori e retorici, i soli capaci, secondo lui, di commuovere e di convincere:

Fanno domande brevi, pungenti come dardi. Ma coloro che rispondono «sì» [nel dibattito dialettico colui che espone la tesi deve accontentarsi di rispondere sì o no] non vengono trasformati nella loro anima e se ne vanno così come erano venuti. Il fatto è che se i pensieri espressi dagli stoici possono essere veri e sublimi, non vengono però trattati come si dovrebbe, ma in modo piuttosto rigido³¹.

L'argomentazione poteva anche essere retorica, quando cioè un uditore poneva una domanda, fornendo così la tesi, ossia il tema della discussione, e il maestro rispondeva con un discorso compiuto e ben sviluppato, sia provando in successione il pro e il contro – si tratta in questo caso di un puro esercizio scolastico, o di dimostrare l'impossibilità di sostenere qualsiasi affermazione dogmatica – sia provando o refutando la tesi, a seconda che corrispondesse o meno alla propria dottrina – e in questo caso si tratta di un insegnamento dogmatico che si rifà ai dogmi della scuola. Nella misura in cui praticava l'esercizio della «tesi», e dunque un metodo pedagogico basato sullo schema domanda-risposta, l'insegnamento filosofico non poteva consistere nello sviluppare teorie fini a se stesse, indipendentemente dalle necessità dell'uditorio, poiché il discorso era costretto a svilupparsi all'interno di quel campo limitato rappresentato dalla domanda posta da un determinato uditore. Il percorso abituale del pensiero consisteva dunque nel

³⁰ Cfr. P. HADOT, *Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité* cit., pp. 147-88.

³¹ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, 4.3.7.

risalire ai principî generali, logici o metafisici che fossero, sulla base dei quali la questione poteva essere risolta.

Tuttavia esisteva un altro percorso, quello deduttivo e sistematico, adottato dall'epicureismo e dallo stoicismo. Nella scuola epicurea, d'altronde, l'esercizio tecnico della dialettica non aveva nessuna importanza. I discorsi filosofici assumevano una forma decisamente deduttiva, vale a dire che partivano dai principî per giungere alle conseguenze di questi principî: lo si può verificare nella *Lettera a Erodoto*; alcuni dei discorsi venivano messi a disposizione dei discepoli in forma scritta perché essi potessero impararli a memoria. Come ha dimostrato I. Hadot²², l'insegnamento epicureo comincia proprio con la lettura e l'apprendimento a memoria di brevi sunti della dottrina di Epicuro, presentata sotto forma di brevissime sentenze; successivamente, il discepolo si accosterà a riassunti piú consistenti, come appunto la *Lettera a Erodoto*, e infine, se lo desidera, potrà affrontare la grande opera di Epicuro, *Sulla natura* in ben trentasette libri. Dovrà comunque tornare ai riassunti, cosí da non perdersi nei dettagli mantenendo presente nella mente l'intuizione della totalità. Si verifica, dunque, un continuo andirivieni tra ampliamento delle conoscenze e concentrazione sul nocciolo essenziale.

Se, come abbiamo appena visto, gli stoici utilizzavano il metodo dialettico per i loro insegnamenti, ciò non toglie che si sforzassero di presentare la loro dottrina secondo una concatenazione rigorosamente sistematica, cosa che d'altronde suscitava l'ammirazione dei contemporanei, e che esigessero dai loro discepoli di mantenere sempre presenti nella mente, con uno sforzo costante della memoria, l'essenziale dei dogmi della scuola.

Si noterà qui il significato che viene ad assumere il concetto di sistema. Non si tratta di una costruzione concettuale che sarebbe fine a se stessa e che avrebbe, come per caso, delle conseguenze etiche sul modo di vita stoico o epicureo. Il sistema ha come finalità di raccogliere in forma condensata i dogmi fondamentali, di unirli insieme grazie ad una rigorosa argomentazione, cosí da formare un nocciolo sistematico molto concentrato, che a volte può risultare addirittura racchiuso in una sola, breve sentenza, che avrà cosí una maggiore forza persuasiva, una migliore efficacia mnemotecnica. Vi è dunque, prima di tutto, un valore psicagogico: es-

²² Cfr. I. HADOT, *Epicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain*, in *Atti dell'VIII Congresso dell'Associazione Guillaume Budé*, Paris 1969, pp. 347-54.

so è destinato a produrre un effetto sull'anima di chi ascolta o di chi legge. Ciò non significa che questo discorso teorico non risponda alle esigenze della coerenza logica: al contrario, questa è proprio la sua forza. Ma, esprimendo esso stesso una scelta di vita, vuole condurre a una scelta di vita.

Il lettore moderno si stupirà certamente della straordinaria stabilità dei principî metodologici o dei dogmi vigenti nella maggior parte delle scuole filosofiche dell'antichità, dal IV secolo a. C. fino al II o III secolo della nostra era. Ciò avviene perché filosofare significa scegliere un certo modo di vita, e a questo modo di vita corrispondono sia un metodo critico, come quello degli scettici o degli accademici, di cui torneremo a parlare, sia dei dogmi che giustificano il modo di vita stesso. Per le filosofie dogmatiche, come l'epicureismo o lo stoicismo, il sistema, vale a dire l'insieme coerente dei dogmi fondamentali, è intoccabile, essendo esso intimamente legato al modo di vita epicureo o stoico. Ciò non significa che le discussioni siano abolite all'interno delle due scuole; la scuola stoica, com'è noto, si è frammentata rapidamente in diverse tendenze. Ma le divergenze e le polemiche non intaccano l'opzione originale né i dogmi che la esprimono. Tali divergenze non vertono che su aspetti secondari, come ad esempio le teorie riguardanti i fenomeni celesti o terrestri, o le modalità di dimostrazione e di sistematizzazione dei dogmi, o, ancora, i metodi di insegnamento. E queste discussioni sono riservate ai discepoli più avanzati, quelli che già hanno bene assimilato i dogmi essenziali³³.

Questo fa sí che filosofie dogmatiche, come l'epicureismo e lo stoicismo, abbiano un carattere popolare e missionario perché, essendo le discussioni tecniche e teoriche riservate agli specialisti, esse potevano riassumersi per i debuttanti e gli studenti avanzati in un ristretto numero di formule, strettamente legate le une alle altre, che sono essenzialmente regole di vita pratica. Queste filosofie ritrovano così lo spirito «missionario» e «popolare» di Socrate. Mentre il platonismo e l'aristotelismo sono riservate a una élite che dispone di «tempo libero» per studiare, ricercare e contemplare, l'epicureismo e lo stoicismo si rivolgono a tutti gli uomini, ricchi o poveri, uomini o donne, liberi o schiavi³⁴. Chiunque adotti il modo di vita epicureo o stoico, chiunque lo metta in pratica, sarà considerato come un filosofo, anche se non sviluppa oral-

³³ Cfr. *ibid.*, pp. 351-52.

³⁴ Cfr. P. HADOT, *Les modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques*, in «La vie spirituelle», CILVII (1992), n. 698, pp. 40-41.

mente o con la scrittura un discorso filosofico. In un certo senso, anche il cinismo è una filosofia popolare e missionaria. A iniziare da Diogene, i cinici erano ardenti propagandisti, si rivolgevano a tutte le classi della società, predicando con il loro esempio per denunciare le convenzioni sociali e proporre il ritorno alla semplicità della vita secondo la natura.

2. *Il cinismo.*

Si discute se Antistene, discepolo di Socrate, sia stato o meno il fondatore del movimento cinico. Si concorda però nel riconoscere nel suo discepolo Diogene la figura più rappresentativa di questo movimento che, pur non avendo mai avuto un carattere istituzionale, è rimasto vivo fino alla fine dell'antichità.

Il modo di vita cinico³⁵ si oppone in modo spettacolare non soltanto a quello dei non filosofi, ma anche a quello degli altri filosofi. Gli altri filosofi, in effetti, si distinguono dai loro concittadini solo entro certi limiti, perché consacrano, ad esempio, la loro vita alla ricerca scientifica, come gli aristotelici, o perché conducono una vita semplice e ritirata, come gli epicurei. La frattura che il cinico opera nei confronti del mondo è radicale. Ciò che egli rifiuta, in effetti, è ciò che gli uomini considerano quali regole elementari, condizioni indispensabili al vivere sociale: la pulizia, il comportamento, l'educazione. Il cinico pratica un'impudenza deliberata, masturbandosi o facendo l'amore in pubblico come Diogene, o come Cratete e Ipparchia³⁶, non si preoccupa assolutamente delle convenzioni sociali e delle opinioni altrui, disprezza il denaro, non esita a mendicare, non cerca alcuna posizione stabile nella vita, «senza città, senza casa, senza patria, misero, errante, vivendo alla giornata»³⁷. La sua bisaccia non contiene che lo stretto necessario alla sopravvivenza. Egli non teme i potenti e si esprime ovunque con una provocante libertà di parola (*parresia*)³⁸.

Nell'ambito del problema che ci interessa, l'esatta natura del-

³⁵ Raccolta di testimonianze in L. PAQUET, *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, prefazione di M.-O. Goulet-Cazé, Paris 1992. Consultare anche M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique*, Paris 1986 e ID., *Le cynisme ancien et ses prolongements* cit.

³⁶ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 6.46, 6.69, 6.97.

³⁷ *Ibid.*, 6.38.

³⁸ *Ibid.*, 6.69.

la filosofia nel mondo antico, il cinismo ci fornisce un esempio estremamente rivelatore in quanto rappresenta una situazione limite. Uno storico³⁹ nell'antichità si chiedeva se il cinismo potesse essere definito una scuola filosofica, o se non fosse esclusivamente un modo di vita. È vero che i cinici, Diogene, Cratete, Ipparchia, non hanno fornito un insegnamento scolastico, pur avendo, in qualche caso, un'attività letteraria per lo più poetica. Essi formano, comunque, una scuola perché è possibile riconoscere all'interno del loro gruppo un rapporto di maestro e discepolo⁴⁰. E durante tutta l'antichità si è convenuto di considerare il cinismo come una filosofia, ma come una filosofia per la quale il discorso filosofico era ridotto al minimo. Riporterò, come esempio, questo aneddoto simbolico: poiché qualcuno affermava che il movimento non esisteva, Diogene si accontentò di alzarsi e camminare⁴¹. La filosofia cinica è unicamente una scelta di vita, la scelta della libertà, o della totale indipendenza (*autarkeia*) dai bisogni inutili, il rifiuto del lusso e della vanità (*typhos*). Questa scelta implica in modo evidente una certa concezione della vita, ma quest'ultima, definita probabilmente nei colloqui tra maestro e discepolo o durante i discorsi pubblici, non è mai affrontata direttamente in trattati filosofici teorici. Di concetti filosofici teorici tipicamente cinici ne esistono molti, ma non vengono utilizzati per un'argomentazione logica; essi servono a definire degli atteggiamenti concreti corrispondenti alla scelta di vita: l'ascesi, l'atarassia (assenza di turbamento), l'autarchia (indipendenza), lo sforzo, l'adattamento alle circostanze, l'impassibilità, la semplicità o assenza di vanità (*atyphia*), l'impudicizia. Il cinico sceglie il suo genere di vita, perché considera che lo stato di natura (*physis*), così come lo si può riconoscere nel comportamento dell'animale o del bambino, è superiore alle convenzioni della civilizzazione (*nomos*). Diogene butta via la scodella e il bicchiere osservando come i bambini facciano a meno di queste stoviglie, ed è confortato rispetto al suo modo di vivere vedendo un topolino che mangia qualche briciola nell'oscurità. L'opposizione tra natura e convenzione era stata oggetto di lunghe discussioni teoriche all'epoca dei sofisti, ma per i cinici non si tratta più di speculazioni ma di una decisione che coin-

³⁹ *Ibid.*, 6.103; cfr. l'articolo di M.-O. GOULET-CAZÉ, *Le cynisme est-il une philosophie?*, in M. DIXSAUT (a cura di), *Contre Platon, I, Le platonisme dévoilé*, Paris 1993, p. 279.

⁴⁰ DIOGENE LAERZIO, 6.36, 6.75-76, 6.82-84.

⁴¹ *Ibid.*, 6.38-39.

volge la vita intera. La loro filosofia è, quindi, totalmente esercizio (*askesis*) e sforzo. Infatti gli artifici, le convenzioni e le comodità della civilizzazione, il lusso e la vanità, rammolliscono il corpo e lo spirito. Ecco perché il modo di vita cinico consisterà in un allenamento quasi atletico, ma ragionato, a sopportare la fame, la sete, le intemperie, al fine di acquisire la libertà, l'indipendenza, la forza interiore, l'assenza di preoccupazioni, la tranquillità di un'anima che sarà capace di adattarsi a tutte le circostanze⁴².

Platone avrebbe detto di Diogene: «È Socrate impazzito»⁴³. Autentica o meno, la definizione può indurci a riflettere. In un certo senso, Socrate annunciava i cinici. I poeti comici si beffavano del suo aspetto esteriore, dei suoi piedi nudi e del suo vecchio mantello. E se, come abbiamo visto, la figura di Socrate si confonde nel *Simposio* con quella dell'Eros mendicante, Diogene, errante senza fuoco né tetto con la sua povera bisaccia, non è forse un altro Socrate, figura eroica del filosofo non classificabile e straniero al mondo? Un altro Socrate che, anche lui, si considera come investito da una missione, quella di fare riflettere gli uomini, di denunciare con le sue invettive mordaci e con il suo modo di vita i vizi e gli errori. La sua preoccupazione di sé è indissolubilmente preoccupazione per gli altri. Ma se la preoccupazione di sé socratica, consentendo di accedere alla libertà interiore, dissolve le illusioni delle apparenze e le false sembianze legate alle convenzioni sociali, mantiene comunque sempre una certa urbanità sorridente che sparisce con Diogene e i cinici.

3. Pirrone.

Pirrone⁴⁴, contemporaneo di Diogene e Alessandro, che al seguito di quest'ultimo nella sua spedizione verso l'India aveva incontrato i saggi orientali, può essere anch'egli a tutti gli effetti considerato come un Socrate un po' stravagante. Merita comunque la nostra attenzione, in quanto ci troviamo con lui, ancora una volta, di fronte a un filosofo che non si dedica all'insegnamento, pur essendo abile nella discussione, che neppure scrive, ma si conten-

⁴² *Ibid.*, 6.22.

⁴³ *Ibid.*, 6.54.

⁴⁴ *Ibid.*, 9.61-70. E inoltre, cfr. F. DECLEVA CAIZZI (a cura di), *Pirrone testimonianze*, Napoli 1981; M. CONCHE, *Pyrron ou l'apparence*, Villers-sur-Mer 1973.

ta di vivere e per questo attira dei discepoli che imitano il suo modo di vita.

Il suo comportamento è assolutamente imprevedibile. A volte si ritira in totale solitudine, a volte parte per un viaggio senza avvisare nessuno, e allora adotta come compagni di strada e di conversazione le persone che il caso gli fa incontrare. Contravvenendo a ogni minima regola di prudenza, affronta ogni genere di rischio e di pericolo. Continua a parlare anche quando i suoi ascoltatori se ne sono andati. Un giorno, vedendo il suo maestro Anassarco cadere in uno stagno, egli passa oltre senza soccorrerlo e Anassarco si felicita con lui, lodando la sua indifferenza e la sua insensibilità. E tuttavia, al contrario dei cinici, egli sembra comportarsi in modo assolutamente semplice e conforme ai modi degli altri uomini, come infatti ci riferisce uno storico antico: «Egli viveva in modo pio insieme alla sorella che era levatrice; qualche volta si recava al mercato a vendere pollame e maiali da latte, e con indifferenza si occupava delle faccende domestiche; si dice anche che si occupasse con indifferenza della pulizia del maiale»⁴⁵. Facendo un breve inciso, noterò che questo aneddoto ricorda, senza che vi sia alcun nesso storico, ciò che Chuang Tzu riporta al riguardo di Lieh Tzu, filosofo cinese: «Durante ben tre anni rimase chiuso in casa a occuparsi delle faccende domestiche per sua moglie e a servire da mangiare ai maiali come l'avrebbe servito agli uomini; divenne indifferente a tutto e abolì ogni ornamento per tornare alla semplicità»⁴⁶.

Il comportamento di Pirrone corrisponde a una scelta di vita che si può perfettamente riassumere in una sola parola: indifferenza. Pirrone vive in una totale indifferenza riguardo a tutte le cose. Egli non muta mai il suo stato⁴⁷, non prova cioè alcuna emozione, né alcun mutamento delle sue disposizioni nei confronti delle cose esteriori; non attribuisce alcuna importanza al fatto di trovarsi in un luogo piuttosto che in un altro, di incontrare una persona piuttosto che un'altra; non fa alcuna distinzione tra quello che viene normalmente considerato pericoloso o al contrario inoffensivo, tra incombenze di tipo inferiore o superiore, tra ciò che viene de-

⁴⁵ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 9.66.

⁴⁶ CHUANG TZU, in *Philosophe taoïste*, Paris 1980, p. 141 (testi tradotti da Liou Kia Hway e B. Grynepas); SHITAO, *Les propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*, Paris 1984 (traduzione e commento di P. Ryckmans), P. Ryckmans definisce per esempio a p. 12 l'estrema semplicità taoista che è puro esercizio della virtù e assenza di desiderio.

⁴⁷ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 9.63.

finito sofferenza o piacere, tra la vita e la morte. Infatti, i giudizi che gli uomini esprimono al riguardo di tale o tal'altra cosa si fondano essenzialmente su convenzioni. Di fatto è impossibile sapere se una cosa o un'altra siano di per sé buone o cattive. E la disgrazia degli uomini sta proprio nel cercare di ottenere ciò che credono un bene o di fuggire da ciò che credono un male. Se ci si rifiuta di fare questo tipo di distinguo tra le cose, se ci si astiene dall'esprimere su di esse giudizi di valore e di preferire una cosa ad un'altra, se ci si dice: «una cosa vale l'altra», si sarà in pace, si troverà la tranquillità interiore e non ci sarà più bisogno di parlare delle cose. Poco importa ciò che facciamo, a condizione che lo facciamo con un atteggiamento interiore di indifferenza. Il fine della filosofia di Pirrone consiste, dunque, nell'asestarsi in uno stato di perfetto equilibrio con se stessi, di totale indifferenza, di assoluta indipendenza, di libertà interiore, di impassibilità: in uno stato che Pirrone considera come divino⁴⁸. In altre parole, per lui tutto è indifferente salvo l'indifferenza che si dimostra verso le cose indifferenti, e questa è appunto la virtù⁴⁹, quindi il valore assoluto. Acquisire una tale indifferenza non è compito facile: si tratta, come dice Pirrone, «di deporre l'umana debolezza»⁵⁰, vale a dire di liberarsi in modo totale del punto di vista umano. Quest'ultima formula sembra decisamente rivelatrice. Non intende forse dire che «spogliando l'uomo», il filosofo trasforma completamente la sua percezione dell'universo, proiettandosi oltre il punto di vista limitato dell'umano troppo umano, innalzando la propria visione a un punto di vista superiore e dunque, per certi versi, non umano, punto di vista che rivela la nudità dell'esistenza – al di là delle opposizioni parziali e di tutti i falsi valori che l'uomo attribuisce loro – per approdare forse a uno stato di semplicità anteriore a tutte le distinzioni?

Se si fallisce nella pratica di questa «spoliazione» totale, bisogna esercitarsi con il discorso interiore, vale a dire ripetersi il principio: «una cosa vale l'altra» insieme agli argomenti che possono giustificarlo. Pirrone e i suoi discepoli praticavano dunque

⁴⁸ Cfr. i versi del suo discepolo Timone, in SESTO EMPIRICO, *Contro i moralisti*, 20: «La natura del divino e del bene permane sempre, da qui la vita dell'uomo che è sempre uguale a se stessa». Pirrone si presenta come un dogmatico, proprio come l'ha bene evidenziato DECLEVA CAIZZI nel suo *Pirrone* cit., pp. 256-58 e W. GÖRLER (relazione sul libro di F. DECLEVA CAIZZI), in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XVII (1985), pp. 329 sgg.

⁴⁹ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, 2.13, 2.43 e 4.16, 4.43.

⁵⁰ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 9.66.

dei metodi di meditazione. Si narrava⁵¹ che Pirrone stesso ricercasse la solitudine e parlasse da solo ad alta voce, e che quando gli era stato chiesto da qualcuno il perché del suo comportamento, lui avesse risposto: «Mi esercito a essere virtuoso». Così veniva descritto il suo discepolo Filone di Atene: «Vive lontano dagli uomini, nella solitudine, parla con se stesso, non si cura della gloria e delle dispute»⁵². Come quella di Socrate, come quella dei cinici, la filosofia di Pirrone è dunque, prima di tutto, una filosofia vissuta, un esercizio di trasformazione del modo di vita.

4. L'epicureismo.

Epicuro⁵³ (342-271 circa) fondò nel 306 ad Atene una scuola che rimase viva in quella città almeno fino al II secolo d. C. Il poema di Lucrezio, *De rerum natura*, come le gigantesche iscrizioni che l'epicureo Diogene⁵⁴ fece incidere nella città di Enoanda in data incerta (I secolo a. C. oppure II d. C.), per divulgare gli scritti e la dottrina di Epicuro presso i suoi concittadini, testimoniano del fervore missionario con il quale i suoi discepoli, anche lontani, si sforzavano di diffondere il suo messaggio.

4.1. Un'esperienza e una scelta.

Il punto di partenza dell'epicureismo è rappresentato da un'esperienza e da una scelta. Un'esperienza, quella della carne:

Grida la carne: non aver fame, non aver sete, non aver freddo; chi abbia queste cose e spera di averle, anche con Zeus può gareggiare in felicità⁵⁵.

Qui, la «carne» non è una parte anatomica del corpo, ma in senso quasi fenomenologico e del tutto nuovo, a quanto pare, in filosofia, il soggetto del dolore e del piacere, ovvero l'individuo. Come ha chiaramente dimostrato C. Diano, Epicuro doveva par-

⁵¹ *Ibid.*, 9.63-64.

⁵² *Ibid.*, 9.69.

⁵³ EPICURO, *Lettres, maximes, sentences*, Paris 1994 (introduzione e traduzione e commento di J.-F. Balaudé), quest'opera è un'eccellente introduzione all'epicureismo. Per il testo greco con traduzione italiana cfr. EPICURO, *Opere* cit.

⁵⁴ DIOGENE DI ENOANDA, *The Epicurian Inscription*, a cura di M. F. Smith, Napoli 1992.

⁵⁵ EPICURO, *Gnomologio vaticano*, 33, il riferimento a Zeus è senza dubbio un'aggiunta fatta ai testi dei manoscritti, ma mi pare giustificata dal *kan* esistente nel testo greco.

lare di «sofferenza», di «piacere», e di «carne», per esprimere la propria esperienza, poiché:

... Non c'era altra via per raggiungere e segnare a dito l'uomo nella nuda storicità del suo essere nel mondo, fuori di ogni forma collettiva o sacrale e ideale o di casta, che è come dire per ritrovare quello che noi diciamo individuo, e solo in relazione al quale si può parlare di persona umana ... e come solo nella carne che dolera o che ha requie, questo nostro io, e diciamo anche tutta l'anima, quell'*unicum*, insomma, che ciascuno è in quanto è quell'uno che è qui ora, emerga e si sveli a sé e agli altri ... Ed ecco perché le opere più alte della pietà ... sono quelle che hanno ad oggetto la carne, e ne saziano la fame e ne spengono la sete...⁵⁶.

La «carne», d'altronde, non è separata dall'«anima», se è vero che non c'è piacere o sofferenza senza la coscienza, e che lo stato di coscienza si ripercuote a sua volta nella «carne».

Un'esperienza, dunque, ma anche una scelta: ciò che conta prima di tutto è di liberare la «carne» dalla sofferenza, di permetterle di ottenere il piacere. Per Epicuro la scelta socratica e platonica dell'amore e del Bene è un'illusione: in realtà, l'individuo si muove solo per ricercare il proprio piacere e il proprio interesse. Tuttavia, il ruolo della filosofia consisterà nel saper ricercare in modo ragionevole il piacere, vale a dire nel ricercare il solo vero piacere, il semplice piacere di esistere. Tutta l'infelicità, tutto il dolore degli uomini derivano, infatti, dalla loro ignoranza del vero piacere. Nella loro ricerca del piacere essi sono incapaci di raggiungerlo perché non si sentono soddisfatti di ciò che hanno, o perché cercano ciò che è fuori dalla loro portata, o perché rovinano questo piacere con il perenne timore di perderlo. Si può dire, in un certo senso, che la sofferenza degli uomini derivi soprattutto dalle loro opinioni vuote, dunque dalle loro anime⁵⁷. La missione della filosofia, la missione di Epicuro, sarà dunque in primo luogo terapeutica: sarà necessario curare la malattia dell'anima e insegnare all'uomo a vivere il piacere.

4.2. L'etica.

La scelta fondamentale sarà espressa, in un primo tempo, da un discorso teorico sull'etica che proporrà una definizione del pia-

⁵⁶ DIANO, *La filosofia del piacere* cit., p. 360.

⁵⁷ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, I, 18, I, 57-19, I, 63. Cfr. A.-J. VOELKE, *Opinions vides et troubles de l'âme*, in *La philosophie comme thérapie de l'âme* cit., pp. 59-72.

cere autentico e un'ascesi dei desideri. In questa teoria epicurea del piacere gli storici della filosofia individuano, a ragione, un'eco delle discussioni sul piacere che si tenevano nell'Accademia di Platone⁵⁸ e di cui testimoniano il dialogo di Platone intitolato *Filebo* e il libro X dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Secondo Epicuro, esistono piaceri «in movimento», «dolci e lusinghieri», che si propagano nella carne provocando un'eccitazione violenta ed effimera. Cercando unicamente questi piaceri gli uomini vanno incontro all'insoddisfazione e al dolore, perché questi piaceri sono insaziabili, e quando abbiano raggiunto un certo grado di intensità tornano a essere sofferenze. È necessario distinguere da questi piaceri mobili il piacere stabile, il piacere a riposo come «stato di equilibrio». Si tratta dello stato del corpo appagato e privo di sofferenze, il che equivale a non avere fame, sete, freddo:

Perché è in vista di questo che compiamo tutte le nostre azioni, per non soffrire né aver turbamento. Quando ciò noi avremo, ogni tempesta dell'anima si placherà, non avendo allora l'essere animato alcuna cosa da appetire come a lui mancante, né altro da cercare con cui rendere completo il bene dell'anima e del corpo. È allora infatti che abbiamo bisogno del piacere, quando soffriamo perché esso non c'è; quando non soffriamo non abbiamo bisogno del piacere⁵⁹.

In questa prospettiva, il piacere, come annientamento della sofferenza, è un bene assoluto; esso non può crescere né gli si può sommare un nuovo piacere, «così come un cielo sereno non può dare una luce più viva»⁶⁰. Questo piacere stabile ha natura differente dai piaceri mobili. Ad essi si oppone come l'essere al divenire, come il determinato all'indeterminato e all'infinito, come il riposo al movimento, come ciò che è fuori del tempo a ciò che è temporale⁶¹. Ci si stupirà, forse, di vedere attribuire una tale trascendenza alla semplice soppressione della fame o della sete e alla soddisfazione dei bisogni vitali. Ma si può pensare che questo stato di annullamento della sofferenza del corpo, questo stato di equilibrio, apra alla coscienza un sentimento globale, cenestesico, dell'esistenza in sé: tutto allora succede come se, annullando lo stato di insoddisfazione che lo assorbiva nella ricerca di un oggetto

⁵⁸ KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie* cit., pp. 164-70, 188-211, 216-220.

⁵⁹ EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 128.

⁶⁰ SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 66.45. Cfr. DIANO, *La filosofia del piacere* cit., p. 358.

⁶¹ KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie* cit., p. 218.

particolare, l'uomo fosse finalmente libero di poter prendere coscienza di qualcosa di straordinario, qualcosa che era già presente in lui in maniera inconscia, il piacere della sua esistenza, dell'«identità della pura esistenza», per riprendere l'espressione di C. Dianno⁶². Questo stato non è privo di analogie con la «felicità sufficiente, perfetta e piena» di cui parla Rousseau nelle *Fantasticherie del passeggiatore solitario*:

Di che si gioisce in una situazione simile? Nulla a noi estraneo, nulla se non noi stessi e la nostra esistenza; finché questo stato dura siamo autosufficienti come Dio⁶³.

Aggiungiamo che questo stato di piacere stabile e di equilibrio corrisponde anche a uno stato di tranquillità dell'anima e di assenza di turbamento.

Il metodo per ottenere questo piacere stabile consisterà in un'ascesi dei desideri. In effetti, se gli uomini sono infelici è perché sono torturati dai desideri «immensi e cavi»⁶⁴, la ricchezza, la lussuria, il dominio. L'ascesi dei desideri sarà fondata sul distinguo tra desideri naturali e necessari, desideri naturali e non necessari, e infine desideri vuoti, quelli che non sono né naturali né necessari⁶⁵, distinzione che emergeva già, d'altronde, nella *Repubblica* di Platone⁶⁶.

Sono naturali e necessari i desideri la cui soddisfazione libera da un dolore, e corrispondono ai bisogni elementari, alle esigenze vitali. Sono naturali ma non necessari il desiderio di cibi sontuosi, o ancora il desiderio sessuale. Non sono né naturali né necessari, ma prodotti dalle opinioni vuote, i desideri senza limiti della ricchezza, della gloria o dell'immortalità. Una sentenza epicurea riassumerà molto bene questa divisione dei desideri:

Sia reso grazie alla beata natura che fece le cose necessarie facilmente procacciabili, quelle difficilmente procacciabili non necessarie⁶⁷.

L'ascesi dei desideri consiste, dunque, nel limitarli sopprimendo o annullando i desideri che non sono né naturali, né ne-

⁶² DIANO, *La filosofia del piacere* cit., p. 364.

⁶³ J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire, Cinquième promenade*, Paris 1978, p. 102 [trad. it. *Le fantasticherie del passeggiatore solitario, Quinta passeggiata*, in *Scritti autobiografici*, Torino 1997, p. 704].

⁶⁴ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, 1.18.59.

⁶⁵ EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 127-28.

⁶⁶ PLATONE, *Repubblica*, 558d.

⁶⁷ EPICURO, *Opere* cit., 240, p. 567.

cessari, limitando il piú possibile quelli che sono naturali ma non necessari, visto che questi ultimi non annullano una sofferenza reale, ma mirano unicamente a variazioni del piacere e possono spingere a passioni violente e smisurate⁶⁸. Questa ascesi dei piaceri determinerà, dunque, un certo modo di vita che descriveremo.

4.3. La fisica e la canonica.

Ma una grande minaccia grava sulla felicità dell'uomo. Il piacere può forse essere perfetto se il timore della morte e delle decisioni divine, in questo mondo e nell'altro, interviene a turbarlo? Come dimostra con grande forza Lucrezio⁶⁹, alla base di tutte le passioni che rendono l'uomo infelice c'è la paura della morte. E proprio per guarire l'uomo da questi terrori, Epicuro propone il suo discorso teorico sulla fisica. Non si dovrà, soprattutto, immaginare la fisica di Epicuro come una teoria scientifica destinata a rispondere a interrogativi oggettivi e disinteressati. Già gli antichi avevano rilevato che gli epicurei erano ostili all'idea di una scienza coltivata per se stessa⁷⁰. Al contrario, la teoria filosofica non è qui che l'espressione e la conseguenza della scelta di vita originale, un mezzo per raggiungere la pace dell'anima e il piacere puro. Epicuro lo ripete volentieri:

Se non ci turbasse il sospetto delle cose celesti e della morte, nel timore che esse siano di qualche importanza per noi, e l'ignoranza dei limiti dei dolori e dei desideri, non avremmo bisogno della scienza della natura ... Non era possibile dissolvere i timori riguardo a ciò che è piú importante ignorando che cosa fosse la natura dell'universo ma vivendo in sospettoso timore dei miti. Così non era possibile senza lo studio della natura avere pure gioie... Per prima cosa si deve credere che della nostra conoscenza dei fenomeni celesti, sia che vengano trattati in connessione con altri, sia indipendentemente, l'unico scopo è la tranquillità e la sicura fiducia, così come anche per le altre cose...⁷¹.

Come emerge chiaramente dalla *Lettera a Pitocle*⁷², esistono per Epicuro due campi nettamente distinti nella ricerca che riguarda i fenomeni fisici. Da una parte, c'è il nocciolo sistematico incon-

⁶⁸ EPICURO, *Massime capitali*, 30; PORFIRIO, *Dell'astinenza*, 1.49.

⁶⁹ LUCREZIO, *De rerum natura*, 3.31 sgg.

⁷⁰ Cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, Paris 1946, pp. 51-52 [trad. it. *Epicuro e gli dei*, Coliseum, Milano 1985, p. 51].

⁷¹ EPICURO, *Massime capitali*, 11, 12 e *Lettera a Pitocle*, 85; cfr. anche FESTUGIÈRE, *Epicuro e gli dei cit.*, p. 52.

⁷² EPICURO, *Lettera a Pitocle*, 86-87.

testabile, che giustifica l'opzione iniziale, ad esempio, la rappresentazione dell'universo eterno, costituito da atomi e il vuoto nel quale gli dei non intervengono; dall'altra parte, le ricerche sui problemi di importanza secondaria, che riguardano ad esempio i fenomeni celesti, meteorologici, che non esigono lo stesso rigore e ammettono una pluralità di spiegazioni. In entrambi i campi le ricerche vengono portate avanti solo per assicurare la pace dell'anima, sia grazie ai dogmi fondamentali che cancelleranno il timore degli dei e della morte, sia, nel caso delle problematiche secondarie, grazie a una o più spiegazioni che, dimostrando come detti fenomeni siano unicamente fisici, annulleranno il turbamento dello spirito.

Si tratta dunque di eliminare il timore degli dei e della morte. A questo scopo Epicuro, in particolare nelle *Lettere a Erodoto e a Pitocle*, dimostrerà, da una parte, che gli dei nulla hanno a che vedere con la produzione dell'universo, che non si preoccupano del comportamento del mondo e degli uomini e, dall'altra, che per noi la morte non rappresenta nulla. Per arrivare a questo, Epicuro propone una interpretazione del mondo che molto prende in prestito dalle teorie «naturaliste» dei presocratici, soprattutto da quelle di Democrito: il Tutto non ha bisogno di essere creato da una potenza divina, essendo infatti eterno, poiché l'essere non può derivare dal non-essere, come il non-essere non può derivare dall'essere. L'universo eterno è costituito dai corpi e dallo spazio, ovvero il vuoto, nel quale essi si muovono. I corpi che noi vediamo, i corpi degli esseri viventi, ma anche i corpi della terra e degli astri, sono costituiti da corpi indivisibili e immutabili, di numero infinito: gli atomi. Gli atomi, cadendo nel vuoto infinito, a velocità uguale, in linea retta per effetto del loro peso, non appena deviano di un minimo dalla loro traiettoria si incontrano tra di loro formando i corpi composti. I corpi e i mondi nascono, dunque, ma allo stesso modo si disgregano in seguito al movimento continuo degli atomi. Nell'infinito del vuoto e del tempo ci sono infiniti mondi che appaiono e scompaiono. Il nostro universo non è che uno di questi. La nozione di deviazione degli atomi ha una doppia finalità: da una parte, quella di spiegare la formazione dei corpi, i quali non potrebbero costituirsi se gli atomi si limitassero a cadere in linea retta a uguale velocità⁷³, dall'altra, introducendo il «caso» nella «necessità», quella di fornire delle basi alla

⁷³ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, I.6.18-20.

libertà umana⁷⁴. Ancora una volta emerge chiaramente che la fisica viene elaborata in funzione della scelta di vita epicurea. Da un lato, l'uomo deve essere padrone dei propri desideri: per poter accedere al piacere stabile deve essere libero; ma dall'altro, se la sua anima e il suo intelletto sono composti da atomi materiali, mossi da un movimento sempre prevedibile, come potrà l'uomo essere libero? La soluzione consisterà appunto nell'ammettere che proprio all'interno degli atomi è situato un principio di spontaneità interna, che si manifesta nella possibilità di deviare la loro traiettoria, fornendo un fondamento per la libertà del volere e rendendola possibile. Come dice Lucrezio:

Se lo spirito non è retto da necessità in tutti i suoi atti, se sfugge al dominio e non è ridotto a totale passività, ciò avviene a causa di quella leggera deviazione degli atomi, in un luogo, in un tempo che nulla determina, che da nulla è determinato⁷⁵.

Inutile aggiungere che, dall'antichità fino ai giorni nostri, questa deviazione priva di causa, quest'abbandono del determinismo, sono sempre stati oggetto di scandalo per gli storici della filosofia⁷⁶.

Così l'uomo, oltre a non dover temere gli dei, dato che essi non agiscono in alcun modo sul mondo e sugli uomini, non deve più neppure temere la morte, poiché l'anima, composta di atomi, al momento della morte si disgrega proprio come il corpo, perdendo ogni sensibilità. «La morte non è dunque nulla per noi, perché quando noi siamo, non c'è la morte, e quando c'è la morte, noi allora non siamo»⁷⁷; è in questo modo che C. Diano riassume le affermazioni della *Lettera a Meneceo*: non siamo più noi stessi non appena sopravviene la morte. Perché dunque temere ciò che nulla ha a che vedere con noi stessi?

Da questa fisica materialista deriva la teoria della conoscenza (*canonica*). Tutti gli oggetti materiali emettono flussi di particelle che vengono a colpire i nostri sensi, e a causa della continuità di questo flusso danno un'impressione di solidità, di resistenza dei

⁷⁴ ID., *De fato*, 9. 18, 10. 22, 20. 46; *De natura deorum*, 1. 25. 69; cfr. EPICURO, *Opere cit.*, pp. 51 2-13.

⁷⁵ LUCREZIO, *De rerum natura*, 2. 289-93.

⁷⁶ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, 1. 6. 19: «Non c'è niente di più vergognoso per un fisico che di affermare riguardo a un fatto che esso si produce senza cause». D. SEDLEY, *Epicurus' Refutation of Determinism*, in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante. Contributi*, Napoli 1983, p. 11-51.

⁷⁷ EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 124-25; DIANO, *La filosofia del piacere cit.*, p. 362.

corpi. Le molteplici sensazioni che ci trasmettono corpi somiglianti tra loro, quelle che per esempio ci provengono dai diversi individui umani, fanno sí che nell'anima si generino immagini e nozioni generiche che ci permettono di riconoscere le forme e di identificarle, grazie anche al fatto che a suddette nozioni sono connessi le parole e il linguaggio. Insieme al linguaggio fa la sua comparsa la possibilità di commettere errori. Al fine di riconoscere la veridicità di un enunciato, sarà necessario controllare che esso sia in sintonia con i criteri della verità che sono le sensazioni e le nozioni generali. Il pensiero potrà anche, come dicono gli epicurei, «proiettarsi» in avanti per afferrare ciò che non è nel presente: per affermare, ad esempio, l'esistenza del vuoto, che per definizione è invisibile, ma la cui esistenza è tuttavia necessaria a spiegare l'esistenza del movimento. Questa proiezione dovrà sempre essere controllata dall'esperienza, dunque dalla sensazione⁷⁸.

La costruzione teorica della fisica non aveva come unico scopo quello di liberare l'uomo dal timore degli dei e della morte. Essa apriva anche la via al piacere della contemplazione degli dei. Gli dei esistono, infatti; la conoscenza che ne abbiamo è di fatto una chiara evidenza che si manifesta nella precognizione generale degli dei esistente in tutta l'umanità⁷⁹. Il ragionamento esige anche necessariamente che esista una natura superiore a tutto e perfettissima. Gli dei dunque esistono, nonostante non abbiano alcun impatto sul mondo o, meglio, perché non hanno nessun impatto sul mondo, poiché questa è la condizione della loro perfezione.

L'essere beato e incorruttibile né ha né dà briga, non è partecipe quindi né di grazia né di ira, cose tutte che hanno luogo in debole natura⁸⁰.

Questa è una delle grandi intuizioni di Epicuro: egli non si rappresenta la divinità come potere creatore, dominatore, impositore della propria volontà sugli inferiori, ma piuttosto come perfezione dell'essere supremo, felicità, indistruttibilità, bellezza, piacere, tranquillità. Il filosofo trova nella rappresentazione degli dei, al tempo stesso, il piacere meravigliato che si prova ammirando la bellezza e il conforto che la visione di un modello di saggezza è capace di suscitare. Da questo punto di vista, gli dei di Epicuro so-

⁷⁸ BALAUDÉ, *Lettres, maximes, sentences* cit., p. 32.

⁷⁹ EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 123.

⁸⁰ ID., *Massime capitali*, 1.

no la proiezione e l'incarnazione dell'ideale di vita epicureo. La vita degli dei consiste nel godere della propria perfezione, del semplice piacere di esistere, senza bisogni, senza turbamento, nella più dolce delle società. La loro bellezza fisica non è altro che la bellezza della figura umana⁸¹. Si potrebbe pensare, con ragione, che questi dei ideali non siano altro che rappresentazioni immaginate dagli uomini e che non debbano la loro esistenza che agli uomini. Tuttavia Epicuro sembra davvero considerarli quali realtà indipendenti, capaci di mantenersi eternamente nell'essere perché sanno allontanare ciò che potrebbe distruggerle e ciò che è loro estraneo. Gli dei sono amici dei saggi, e i saggi sono amici degli dei. Per i saggi il bene più elevato sta nel contemplare lo splendore degli dei. Essi non hanno niente da chiedere loro, e tuttavia li pregano, con una preghiera di lode⁸²: la loro devozione si rivolge alla perfezione degli dei. A questo proposito si è parlato di «puro amore», di un amore che non esige niente in cambio⁸³.

Con questa rappresentazione degli dei che realizzano il modo di vita epicureo, la fisica diventa così un'esortazione a praticare concretamente l'opzione iniziale di cui era l'espressione. Essa conduce, in questo modo, alla pace dell'anima e alla gioia di essere associati alla vita di contemplazione che conducono gli dei stessi. Il saggio, come gli dei, affonda lo sguardo nell'infinità dei mondi innumerevoli; l'universo chiuso si dilata nell'infinito.

4.4. Esercizi.

Per conseguire la guarigione dell'anima e una vita conforme alla scelta fondamentale, non è sufficiente avere preso conoscenza con il discorso filosofico epicureo. Occorre continuamente esercitarsi. Innanzi tutto bisogna meditare, vale a dire raccogliersi intimamente, prendere intensamente coscienza dei dogmi fondamentali:

Queste cose e le altre ad esse congeneri ripeti notte e giorno con te stesso o con chi è simile a te, e mai né desto né in sogno sarai turbato, ma vivrai tra gli uomini come un dio.

Renditi abituale il pensiero che la morte per noi non è nulla⁸⁴.

⁸¹ FESTUGIÈRE, *Epicuro e gli dei* cit., pp. 80-82.

⁸² *Ibid.*

⁸³ DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs* cit., p. 257.

⁸⁴ EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 124 e 135.

La sistematizzazione dei dogmi, la loro sintesi in compendi e sentenze, è destinata precisamente a renderli più persuasivi, più efficaci e più facili da ricordare, come il famoso «quadriplo rimedio» destinato ad assicurare la salute dell'anima e nel quale si riassume tutta l'essenza del discorso filosofico epicureo:

Non aver paura degli dei
non temere la morte
il bene è facile da acquisire
il male è facile da sopportare⁸⁵.

Ma la lettura dei trattati dogmatici di Epicuro, o di altri maestri della scuola, può anch'essa alimentare la meditazione e impregnare l'anima dell'intuizione fondamentale.

Occorre soprattutto praticare la disciplina dei desideri, occorre sapersi contentare di ciò che è facile da raggiungere, di ciò che soddisfa i bisogni fondamentali dell'essere, rinunciando a ciò che è superfluo. Formula semplice, ma tale da provocare uno sconvolgimento radicale della vita: accontentarsi di cibi semplici, di abiti semplici, rinunciare alle ricchezze, agli onori, alle cariche pubbliche, vivere ritirati.

Le meditazioni e l'ascesi non possono essere praticate nella solitudine. Come nella scuola platonica, anche nella scuola epicurea l'amicizia è il mezzo, il percorso privilegiato che porta alla trasformazione di se stessi. Maestri e discepoli si aiutano l'un l'altro, con molta partecipazione, per conseguire la guarigione delle loro anime⁸⁶. In questa atmosfera di amicizia, Epicuro stesso assume il ruolo di un direttore di coscienza e anch'egli, come Socrate e Platone, conosce bene il ruolo terapeutico della parola. Questo genere di direzione spirituale non avrebbe senso se non all'interno di un rapporto tra individuo e individuo:

Queste cose non le dico alla folla, ma a te. Ognuno di noi è un uditorio sufficientemente vasto per l'altro⁸⁷.

Epicuro sa, naturalmente, che il senso di colpa⁸⁸ tortura la coscienza morale e che è possibile liberarsene confessando le proprie colpe e accettando i rimproveri, anche se questi provocano a vol-

⁸⁵ FILODEMO, in *Papyrus Herculan.*, 1005, col. IV, 10-14, testo curato da M. GIGANTE, in *Ricerche Filodemee*, Napoli 1983², p. 260, nota 35a; EPICURO, *Opere* cit., p. 548.

⁸⁶ FESTUGIÈRE, *Epicuro e gli dei* cit., pp. 42-63; DIANO, *La filosofia del piacere* cit., pp. 365-71.

⁸⁷ SENECA, *Epistulae a d Lucilium*, 7.11; DIANO, *La filosofia del piacere* cit., p. 370.

⁸⁸ Cfr. S. SUDHAUS, *Epicurals Beichtvater*, in «Archiv für Religionswissenschaft», XIV

te uno stato di «contrizione». L'esame di coscienza, la confessione, il castigo inflitto fraternamente, sono esercizi indispensabili per conseguire la guarigione dell'anima. Siamo in possesso dei frammenti di uno scritto dell'epicureo Filodemo, intitolato *Della libertà di parola*. Vi si tratta della fiducia e del rapporto aperto che deve stabilirsi tra maestro e discepoli, e tra discepoli e discepoli. Esprimersi liberamente significa, per il maestro, non temere di fare dei rimproveri, e per il discepolo non esitare a confessare le proprie colpe e, persino, non aver paura di far notare agli amici le colpe che essi stessi commettono. Una delle attività piú importanti della scuola consisteva, dunque, in un dialogo finalizzato a correggere e a formare.

La personalità di Epicuro vi svolgeva, d'altronde, un ruolo di primo piano. Epicuro stesso aveva stabilito il principio: «Fa tutto come se Epicuro ti vedesse»⁸⁹, e gli epicurei gli facevano eco: «Obbediremo a Epicuro di cui abbiamo scelto il modo di vita»⁹⁰. È forse per questo che gli epicurei attribuivano tanta importanza ai ritratti dei loro fondatori, che venivano raffigurati non solo nei dipinti ma anche sugli anelli⁹¹. Epicuro appariva agli occhi dei suoi discepoli come «un dio tra gli uomini»⁹², vale a dire l'incarnazione della saggezza, il modello da imitare.

C'è ancora da dire che in tutte le pratiche occorreva evitare lo sforzo e la tensione. L'esercizio fondamentale dell'epicureo, infatti, consisteva nel cercare distensione e serenità, nello sviluppare l'arte di godere dei piaceri dell'anima e dei piaceri stabili del corpo.

Piacere della conoscenza, prima di tutto:

Nell'esercizio della saggezza (*la filosofia*), il piacere procede alla pari con la conoscenza. Non si gode infatti dopo aver imparato, insieme si impara e si gode⁹³.

Il piacere supremo stava nel contemplare l'universo senza fine e la maestà degli dei.

Piacere della discussione, come riporta la lettera inviata a Idomeneo da Epicuro morente:

(1911), pp. 647-48; W. SCHMID, *Contritio und «Ultima linea rerum» in neuen epikureischen Texten*, in «Rheinisches Museum», 1957, 100, pp. 301-27; L. HADOT, *Seneca* cit., p. 67.

⁸⁹ SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 25.5.

⁹⁰ *Philodemi Peri Parrhesias*, a cura di A. Olivieri, Leipzig 1914, p. 22; M. GIGANTE, *Philodème, Sur la liberté de parole*, Atti dell'VIII Congresso dell'Associazione Guillaume Budé, Paris 1969, pp. 196-217.

⁹¹ FRISCHER, *The Sculpted Word* cit., tratta proprio di questo tema.

⁹² EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 135.

⁹³ EPICURO, *Gnomologio vaticano*, 27.

A questi dolori ho contrapposto le gioie dell'anima che provo nel ricordare le nostre discussioni filosofiche⁵⁴.

Ma anche piacere dell'amicizia. Abbiamo in tal senso la testimonianza di Cicerone:

Epicuro dice che, di tutte le cose che la saggezza ci procura per vivere felici, nulla vi è di superiore, di più fecondo, di più gradevole dell'amicizia. Ma non si è limitato semplicemente a dichiararlo; lo ha confermato nello svolgersi della sua vita con le sue azioni e con il suo modo di essere. Soltanto nella casa di Epicuro, una casa piccolissima, quale gran numero di amici ha saputo raccogliere, e quale cospirazione d'amore li unisce nei sentimenti⁵⁵!

Piacere di una vita in comune che non disdegna la partecipazione di schiavi e donne. Una vera rivoluzione, questa, che segna un cambiamento di atmosfera rispetto all'omosessualità sublimata della scuola di Platone. Le donne, che d'altra parte erano già state ammesse, in via eccezionale, nella scuola di Platone, fanno ora parte della comunità e tra di loro non ci sono soltanto donne sposate, come Temista, moglie di Leonteo di Lampsaco, ma anche delle cortigiane, come Leonzio (la Leonessa), che il pittore Teoro ritrarrà mentre medita⁵⁶.

Piacere, infine, di acquisire la coscienza di ciò che di meraviglioso c'è nell'esistenza. Sapere, prima di tutto, dominare il proprio pensiero per raffigurarsi preferibilmente cose gradevoli, resuscitare il ricordo dei piaceri del passato e godere dei piaceri del presente, consci di quanto questi piaceri presenti siano grandi e gradevoli, scegliere deliberatamente la distensione e la serenità, vivere nello stato di una profonda riconoscenza verso la natura e verso la vita, che ci offrono di continuo, se sappiamo riconoscerli, piacere e gioia.

La meditazione della morte serve a risvegliare nell'anima un'immensa gratitudine per il dono meraviglioso dell'esistenza:

Convinciti che ogni nuovo giorno che si leverà, per te, sarà l'ultimo. Con gratitudine allora accoglierai ogni insperata ora.

Riconoscendone tutto il valore affronterai ogni momento del tempo che viene ad aggiungersi, come se derivasse da una incredibile fortuna⁵⁷.

⁵⁴ EPICURO, *Opere* cit., 52, p. 427 e cfr. anche MARCO AURELIO, *I ricordi*, 9.41.

⁵⁵ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, 20.65.

⁵⁶ PLINIO IL VECCHIO, *Naturalis historia*, 35.144 e 99; DE WITT, *Epicurus* cit., pp. 95-96.

⁵⁷ ORAZIO, *Epistulae*, 1.4.13; FILODEMO, *Sulla morte*, IV, col. 38, 24, citato da GIGANTE in *Ricerche Filodemee* cit., pp. 181, 215-16.

E. Hoffmann rende mirabilmente l'essenza della scelta di vita epicurea quando scrive:

L'esistenza deve prima di tutto essere considerata come puro caso, per poter in seguito essere vissuta totalmente come unica meraviglia. È necessario realizzare in modo chiaro che l'esistenza, inesorabilmente, non si realizza che una sola volta, per poterla in seguito festeggiare per ciò che ha di unico e di insostituibile⁹⁸.

5. *Lo stoicismo.*

La scuola stoica fu fondata da Zenone⁹⁹ alla fine del IV secolo a. C., ed ebbe poi un rinnovato impulso, alla metà del III secolo, grazie alla guida di Crisippo. La scuola, pur mantenendo una notevole unità riguardo ai dogmi fondamentali, si scisse molto presto in rami di tendenza opposta che continuarono a dividere gli stoici nel corso dei secoli¹⁰⁰. Dal I secolo a. C. in poi, le notizie riguardanti le vicende di questa scuola giunte fino a noi sono davvero scarse. È cosa certa che fino al II secolo d. C. la dottrina stoica era ancora fiorente sotto l'impero romano: basti citare i nomi di Seneca, Musonio, Epitteto e Marco Aurelio.

5.1. La scelta fondamentale.

Abbiamo parlato, a proposito dell'epicureismo, di un'esperienza, quella della «carne», e di una scelta, quella del piacere e dell'interesse individuale, trasfigurato però in piacere puro dell'esistere. Dovremo a questo punto parlare di esperienza e di scelta anche riguardo allo stoicismo. La scelta è fondamentalmente quella di Socrate che, nell'*Apologia di Socrate* scritta da Platone, dichiara: «Per l'uomo di bene, non c'è male possibile, ch'egli sia vivo o morto»¹⁰¹.

⁹⁸ E. HOFFMANN, *Epikur*, in M. DESSOIR, *Die Geschichte der Philosophie*, Wiesbaden 1925, I, p. 223.

⁹⁹ I frammenti degli stoici sono stati raccolti da H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 voll., Leipzig 1903-24 (riedizione Stuttgart 1964). J. Mansfeld sta preparando una nuova edizione dei frammenti. Si potrà trovare un'utile raccolta di un buon numero di frammenti dei testi stoici (Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, testimonianze di Diogene Laerzio sullo stoicismo, Cicerone e Plutarco) in E. BRÉHIER e P.-M. SCHUHL (a cura di), *Les stoïciens*, Paris 1964.

¹⁰⁰ LYNCH, *Aristotle's School* cit., p. 143; I. HADOT, *Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques* cit., pp. 161-78.

¹⁰¹ PLATONE, *Apologia di Socrate*, 41d, 30b, 28e.

L'uomo di bene, infatti, considera male soltanto il male morale, e bene soltanto il bene morale, quello, insomma, che potremmo senz'altro chiamare dovere o virtù; quel valore supremo per il quale non si dovrà esitare ad affrontare la morte. La scelta stoica si allinea dunque perfettamente con la scelta socratica, ed è diametralmente opposta alla scelta epicurea: la felicità non consiste nel piacere o nell'interesse individuale, ma piuttosto nell'esigenza del bene, dettata dalla ragione e trascendente l'individuo. La scelta stoica si contrappone anche alla scelta platonica, in quanto vuole che la felicità, ossia il bene morale, sia accessibile a tutti sulla terra.

L'esperienza stoica consiste in una intensa presa di coscienza della tragica situazione dell'uomo condizionato dal destino. Apparentemente non siamo affatto liberi, visto che non dipende certo da noi se siamo belli, forti e in buona salute, ricchi, in grado di provare piacere o di sfuggire alla sofferenza. Tutto dipende da forze esterne a noi. Una necessità inesorabile, indifferente al nostro interesse, spezza aspirazioni e desideri; siamo senza difese, in balia degli eventi della vita, dei rovesci della fortuna, della malattia, della morte. Nella nostra vita tutto ci sfugge. Ne consegue che gli uomini sono nell'infelicità perché cercano con passione di acquisire dei beni che non possono ottenere, e di fuggire da mali che comunque non potranno evitare. C'è tuttavia una cosa, una sola cosa, che dipende da noi e che nulla può portarci via: è la volontà di fare il bene, la volontà di agire conformemente alla ragione. Si verrà, dunque, a verificare una contrapposizione radicale tra ciò che dipende da noi, ciò che può dunque essere buono o cattivo, perché è oggetto della nostra decisione, e ciò che non dipende da noi¹⁰², ma da cause esterne, dal destino, e che è dunque indifferente. La volontà di fare il bene è la cittadella interiore inespugnabile che ognuno di noi può edificare in se stesso. Lì troverà la libertà, l'indipendenza, l'invulnerabilità e il valore eminentemente stoico, la coerenza con se stessi. Si potrebbe anche dire che la scelta di vita stoica consista proprio nell'essere coerenti con se stessi. Seneca riassume quest'atteggiamento con la formula: «... mi basta dire che la saggezza consiste nel volere sempre, o nel non volere mai, la stessa cosa»¹⁰³; infatti spiegava: «Una stessa cosa può piacere universalmente e costantemente solo se è moralmente ret-

¹⁰² EPITTETO, *Manuale*, I; *Diatribe*, I. I. 7, I. 4. 27, I. 22. 9, 2. 5. 4.

¹⁰³ SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 20. 5.

ta». Questa coerenza con se stessi appartiene alla ragione: qualunque discorso razionale non può essere che coerente con se stesso; vivere secondo la ragione significa sottomettersi a quest'obbligo di coerenza. Zenone definiva con queste parole la scelta di vita stoica: «Vivere in modo coerente, ossia secondo una regola di vita unica e armoniosa, poiché quelli che vivono nell'incoerenza sono infelici»¹⁰⁴.

5.2. La fisica.

Il discorso filosofico stoico implicava tre argomenti: la fisica, la logica e l'etica. Il discorso filosofico concernente la fisica giustifica la scelta di vita di cui abbiamo appena parlato, spiegandone il modo di stare al mondo che comporta. Come per gli epicurei, anche per gli stoici la fisica non viene sviluppata per se stessa, ma è funzionale a un fine etico:

La fisica viene insegnata soltanto per poter insegnare la distinzione che è necessario operare riguardo ai beni e ai mali¹⁰⁵.

Per prima cosa si può dire che la fisica stoica è indispensabile all'etica, perché insegna all'uomo a riconoscere che ci sono cose che non sono in suo potere ma dipendono da cause esterne a lui, che si concatenano in modo necessario e razionale.

Essa ha anche una finalità etica, nella misura in cui la razionalità dell'azione umana si fonda sulla razionalità della Natura. Nell'ottica della fisica, la volontà di coerenza con se stessi, che sta alla base della scelta stoica, apparirà nell'ambito della realtà materiale come una legge fondamentale, propria ad ogni essere e all'insieme degli esseri¹⁰⁶. Subito, già dal primo istante della sua esistenza, il vivente è istintivamente in accordo con se stesso: tende a conservare se stesso e ad amare la propria esistenza e tutto ciò che può conservarla. Ma il mondo stesso non è che un solo essere vivente, anch'esso in accordo con se stesso, dentro al quale, come in un'unità sistematica e organica, tutto si rapporta con tutto, tutto è dentro tutto, tutto ha bisogno di tutto.

¹⁰⁴ ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta* cit., I, 179.

¹⁰⁵ *Ibid.*, III, 68; BRÉHIER e SCHUHL, *Les stoïciens* cit., p. 97.

¹⁰⁶ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, 3.4.16-22.75; vedi l'interessante commento al testo scritto da V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1977, pp. 125-31; I. HADOT, *Seneca* cit., pp. 73-75.

La scelta di vita stoica postula ed esige al tempo stesso che l'universo sia razionale. «Sarebbe forse possibile che l'ordine regni dentro di noi e che il disordine regni nel Tutto?»¹⁰⁷. La ragione umana, che richiede una coerenza logica e dialettica con se stessa e afferma la moralità, deve fondarsi su una Ragione del Tutto, di cui non è che una particella. Vivere conformemente alla ragione sarà dunque vivere conformemente alla natura, conformemente alla Legge universale, che muove dall'interno l'evoluzione del mondo. Universo razionale, ma nello stesso tempo totalmente materiale, essendo la Ragione stoica identica al Fuoco eracliteo, anch'esso materiale, in ragione della scelta di vita storica, come espresso nel pensiero di G. Rodier e V. Goldschmidt¹⁰⁸, che spiegano questo materialismo con il desiderio di rendere la felicità accessibile a tutti in questo stesso mondo, che non si contrappone a un mondo superiore.

Giustificando razionalmente le loro opzioni che differiscono in modo radicale, stoici ed epicurei propongono, dunque, delle fisiche radicalmente opposte. Per i secondi, se i corpi sono formati di aggregazioni di atomi, non costituiscono però una vera unità e l'universo non è che una giustapposizione di elementi che non si fondono insieme: ogni essere è una individualità, in qualche modo atomizzata, isolata rispetto agli altri; tutto è al di fuori di tutto e tutto succede per caso: nel vuoto infinito si formano un'infinità di mondi. Per gli stoici, al contrario, tutto è nel tutto, ogni corpo è un tutto organico, il Mondo è un tutto organico, e tutto succede per necessità razionale; nel tempo infinito non c'è che un solo cosmo che si ripete un'infinità di volte. Due fisiche contrarie, e tuttavia un procedere analogo, perché entrambe le scuole cercano di fondare nella natura stessa la possibilità della scelta esistenziale. Gli epicurei ritenevano che la spontaneità delle particelle atomiche, capaci di deviare dalla loro traiettoria, rendesse possibile la libertà umana e l'ascesi dei desideri. Gli stoici fondano la ragione umana nella natura concepita come Ragione universale. Ma la loro spiegazione del fatto che la libertà umana sia possibile è assai più complessa.

Per spiegare la possibilità della libertà non è sufficiente, in effetti, fondare semplicemente la ragione umana nella ragione cosmica. La ragione cosmica, infatti, corrisponde a una necessità ri-

¹⁰⁷ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 4.27.

¹⁰⁸ RODIER, *Etudes de philosophie grecque* cit., pp. 254-55; GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien* cit., p. 59, nota 7.

gorosa, soprattutto perché gli stoici se la rappresentano secondo il modello eracliteo come una forza, il fuoco¹⁰⁹, soffio e calore vitale che, mescolandosi completamente con la materia, genera tutti gli esseri, come un seme nel quale siano contenute tutte le semenze e a partire dal quale queste si spandano. In accordo con se stesso, coerente con se stesso, il cosmo, in quanto ragione, vuole se stesso necessariamente così com'è, al punto da replicarsi in un ciclo eternamente identico, nel quale il fuoco, trasformandosi negli altri elementi, ritorna infine ad essere se stesso. Se il cosmo si ripete eternamente identico è perché è razionale, è perché è «logico», e perché è il solo cosmo allo stesso tempo possibile e necessario che la Ragione possa produrre. Essa non può produrne uno migliore o uno peggiore. E nel cosmo tutto si concatena necessariamente, conformemente al principio di causalità:

Non c'è movimento senza causa: se così è tutto avviene grazie alle cause che producono l'impulso; se così è tutto avviene grazie al destino¹¹⁰.

Il minimo evento implica tutta la serie delle cause, il concatenarsi di tutti gli avvenimenti precedenti, e infine l'universo intero. Che l'uomo lo voglia o no, le cose succedono quindi necessariamente come succedono. La Ragione universale non può agire diversamente da come agisce, proprio perché essa è perfettamente razionale.

Ma allora, com'è possibile una scelta morale? Il prezzo da pagare perché la moralità sia possibile sarà la libertà di scelta, vale a dire, in pratica, la possibilità per l'uomo, rifiutando di accettare il destino, di ribellarsi all'ordine universale e di agire o di pensare contro la Ragione universale e contro la natura, ossia di separarsi dall'universo, di diventare un estraneo, un esiliato dalla grande città del mondo¹¹¹. Questo rifiuto, d'altra parte, non cambierà nulla nell'ordine del mondo. Secondo la formula dello stoico Cleante, ripresa da Seneca:

Il destino guida una volontà docile, trascina chi resiste¹¹².

La Ragione, in effetti, include nel progetto del mondo, e pone al servizio della sua riuscita, ogni resistenza, ogni opposizione e ogni ostacolo¹¹³.

¹⁰⁹ ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta* cit., II, 413-21.

¹¹⁰ *Ibid.*, 952; BRÉHIER e SCHUHL, *Les stoiciens* cit., p. 481.

¹¹¹ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 8.34.

¹¹² SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 107.11.

¹¹³ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 8.35.

Ancora una volta, però, ci si chiederà come questa libertà di scelta sia possibile. Il fatto è che il genere di ragione proprio dell'uomo non è quello della ragione sostanziale, formatrice, immediatamente immanente alle cose, qual'è la Ragione universale, ma una ragione discorsiva che nei giudizi, nei discorsi che enuncia sulla realtà, ha il potere di attribuire un significato agli avvenimenti che il destino le impone e alle azioni che essa stessa produce. In questo universo di significati si collocano sia le passioni umane che la moralità. Come dice Epitteto:

Non sono le cose [nella loro materialità] a turbarci, ma i giudizi che noi elaboriamo sulle cose [vale a dire il significato che attribuiamo loro]¹¹⁴.

5.3. La teoria della conoscenza.

La teoria stoica della conoscenza ha un doppio aspetto. Da una parte, afferma che gli oggetti sensibili segnano con la loro impronta la nostra facoltà di sentire, e che noi non possiamo assolutamente dubitare di certe rappresentazioni che portano un segno di evidenza indiscutibile; si tratta di quelle rappresentazioni definite come comprensibili concettualmente, o oggettive. Esse non dipendono affatto dalla nostra volontà. Ma il nostro discorso interiore enuncia e descrive il contenuto di queste rappresentazioni, e noi concediamo o neghiamo il nostro assenso a questo enunciato. Qui si situa la possibilità di errore, e dunque la libertà¹¹⁵. Per far comprendere quest'aspetto soggettivo e volontario della rappresentazione, Crisippo usava l'esempio del cilindro¹¹⁶. Tutto il concatenamento delle cause e degli avvenimenti, vale a dire il destino, può mettere in movimento un cilindro, ma non per questo il cilindro rotolerà diversamente da come esige la sua forma propria di cilindro. Nello stesso modo, il concatenarsi delle cause può provocare in noi tale o tal'altra sensazione, fornendoci l'occasione di enunciare un giudizio su questa stessa sensazione e di accordare o meno il nostro assenso a questo giudizio; ma l'assenso, pur essendo stato messo in moto dal destino, non perderà per questo la sua forma propria, indipendente e libera.

Per comprendere meglio ciò che gli stoici intendono afferma-

¹¹⁴ EPIPETTO, *Manuale*, 5; BRÉHIER e SCHUHL, *Les stoïciens* cit., p. 1113.

¹¹⁵ ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta* cit., II, 91; SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, 2.397; cfr. in P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., p. 103.

¹¹⁶ CICERONE, *De fato*, 19.43; cfr. P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., p. 103.

re, si potrà sviluppare un esempio proposto da Epitteto. Se in mare aperto percepisco il rimbombo di un tuono e i sibili della tempesta, non posso negare di percepire questi rumori terrificanti: questa è la rappresentazione comprensibile concettualmente e oggettiva. Questa sensazione è il risultato di tutto il concatenarsi delle cause, dunque del destino. Se mi accontento di constatare interiormente che, grazie al destino, mi sto confrontando con una tempesta, vale a dire se il mio discorso interiore corrisponde esattamente alla rappresentazione oggettiva, io sono nella verità. Ma, di fatto, la percezione di questi rumori mi sprofonderà senz'altro nel terrore, che è una passione. Sotto il dominio dell'emozione, dentro di me io finirò col dire a me stesso: «Eccomi sprofondato nella disgrazia, rischio di morire e la morte è un male». Se concedo il mio assenso a questo discorso interiore provocato dal terrore, in quanto stoico sarò in errore, poiché la mia opzione esistenziale fondamentale è precisamente quella che non esiste altro male se non il male morale¹¹⁷. In linea generale sembra dunque che l'errore, ma anche la libertà, si collochino nei giudizi di valore che io attribuisco agli avvenimenti. Un atteggiamento morale retto consisterà nel riconoscere come buono o cattivo soltanto ciò che è buono o cattivo moralmente, e nel considerare come né buono né cattivo, dunque indifferente, ciò che non è né buono né cattivo moralmente.

5.4. La teoria morale.

C'è un altro modo per definire la contrapposizione tra l'ambito del «morale» e l'ambito dell'«indifferente». Si assumerà come morale, vale a dire buono o cattivo, ciò che dipende da noi, come indifferente ciò che non dipende da noi. La sola cosa che dipende da noi è, di fatto, la nostra intenzione morale, il significato che attribuiamo agli avvenimenti. Ciò che non dipende da noi corrisponde al concatenarsi delle cause e degli effetti, in altre parole al destino, al corso della natura, alle azioni degli altri uomini. Vengono così ad essere differenti la vita e la morte, la salute e la malattia, il piacere e la sofferenza, la bellezza e la bruttezza, la forza e la debolezza, la ricchezza e la povertà, la nobiltà e la bassa estrazione, le carriere politiche, perché tutto questo non dipende da noi. Tutto questo deve in teoria esserci indifferente, ossia noi non

¹¹⁷ AULO GELLIO, *Noctes Atticae*, 19.1.15-20; P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., p. 100.

dobbiamo fare delle differenze, ma accettare ciò che succede come stabilito dal destino:

Non cercare di fare in modo che ciò che avviene avvenga come tu lo desideri, ma desidera ciò che avviene come avviene e sarai felice¹¹⁸.

C'è qui un completo rovesciamento del modo di vedere le cose. Si passa da una visione «umana» della realtà, visione per la quale i nostri giudizi di valore dipendono dalle convenzioni sociali o dalle nostre passioni, a una visione «naturale», «fisica» delle cose, che ricolloca ogni avvenimento nella prospettiva della natura e della Ragione universale¹¹⁹. L'indifferenza stoica è profondamente diversa dall'indifferenza pirroniana. Per il pirroniano tutto è indifferente, perché non si può sapere riguardo a nessuna cosa se sia buona o cattiva. Una sola cosa non è indifferente, si tratta dell'indifferenza stessa. Anche per lo stoico c'è una sola cosa che non è indifferente, ma si tratta dell'intenzione morale, che si pone da essa stessa come buona e che impegna l'uomo a modificare se stesso e il proprio atteggiamento nei confronti del mondo. L'indifferenza consiste nell'astenersi dal fare delle differenze, ma dal volere, addirittura dall'amare, in modo uguale, tutto ciò che sia voluto dal destino.

Ci si potrà chiedere, allora, come possa lo stoico orientarsi nella propria vita, se tutto è indifferente tranne l'intenzione morale. Si sposerà, eserciterà un'attività politica, un mestiere, servirà la patria? A questo punto interviene un elemento essenziale della dottrina morale stoica: la teoria dei «doveri» (non del dovere in generale) o delle «azioni appropriate»¹²⁰. Questa teoria permetterà alla volontà buona di trovare un mezzo per esercitarsi, di essere guidata da un codice di comportamento pratico e di attribuire un valore relativo alle cose indifferenti, che sono in teoria senza valore.

Per fondare la teoria dei «doveri» gli stoici si rifaranno alla loro intuizione fondamentale, quella dell'accordo istintivo e originale del vivente con se stesso che esprime la verità profonda della natura. Gli esseri viventi hanno una propensione originale a con-

¹¹⁸ EPITTETO, *Manuale*, 8.

¹¹⁹ Cfr. P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., pp. 101-2 e 160 sgg.

¹²⁰ Utilizzo la traduzione da I. G. KIDD, *Posidonius on Emotion*, in A. A. LONG (a cura di), *Problems in Stoicism*, London 1971, p. 201. Riguardo alle azioni appropriate, cfr. I. HADOT, *Seneca* cit., pp. 72-78; GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien* cit., pp. 145-68; P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., pp. 175-77.

servare se stessi e a respingere ciò che minaccia la loro integrità. Con la comparsa della ragione nell'uomo, l'istinto naturale diventerà scelta ponderata e ragionata; dovrà essere scelto ciò che corrisponde alle tendenze naturali: l'amore per la vita, per esempio, l'amore per i bambini, per i propri concittadini, fondato sull'istinto della socievolezza. Sposarsi, avere un'attività politica, servire la propria patria, tutte queste azioni saranno dunque appropriate alla natura umana e avranno un valore. Caratterizza l'azione «appropriata» il fatto che in parte essa dipenda da noi, essendo un'azione che presuppone un'intenzione morale, ma che in parte non dipenda da noi, dato che la sua riuscita dipende non soltanto dalla nostra volontà, ma dagli altri uomini o dalle circostanze, dagli eventi esterni e infine dal destino. Questa teoria dei «doveri» o «azioni appropriate» permette al filosofo di orientarsi nell'incertezza della vita quotidiana offrendo scelte verosimili, che la nostra ragione può approvare senza mai avere la certezza di fare bene. Ciò che conta, d'altronde, non è il risultato, sempre incerto, non è l'efficacia, ma è l'intenzione di fare bene¹²¹. Lo stoico agisce sempre «con riserva», dicendo a se stesso: «Voglio fare questo, se il destino me lo permette». Se il destino non lo permette, egli tenterà di riuscire in altro modo, oppure accetterà il destino dimostrando di «volere».

Lo stoico agisce sempre «con riserva», ma agisce, partecipa alla vita sociale e politica. E questo è un altro degli aspetti, molto importanti, che lo differenziano dall'epicureo che, in teoria, si ritrae da tutto ciò che può essere causa di affanno. Egli non agisce nel proprio interesse materiale e neppure spirituale, ma in modo disinteressato, al servizio della comunità umana:

Nessuna scuola possiede maggiore bontà e dolcezza, nessuna dimostra maggiore amore per gli uomini, maggiore attenzione per il bene comune. Il fine che ci assegna è quello di essere utili, di aiutare gli altri e di non preoccuparci soltanto di noi stessi, ma di tutti in generale e di ognuno in particolare¹²².

5.5. Gli esercizi.

Essendo andata perduta la maggior parte degli scritti dei fondatori della setta, Zenone e Crisippo, nel caso dello stoicismo siamo in possesso di un numero molto inferiore di testimonianze, ri-

¹²¹ P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., pp. 185-88.

¹²² SENECA, *De clementia*, 2. 3. 3.

guardanti gli esercizi spirituali praticati nella scuola, di quante possiamo contarne per l'epicureismo. Le piú interessanti, quelle di Cicerone, Filone di Alessandria, Seneca, Epitteto, Marco Aurelio, sono relativamente tarde, ma ci rivelano con buona certezza una tradizione anteriore di cui possiamo intravedere le tracce in alcuni frammenti di Crisippo e persino di Zenone. Emerge cosí che, nello stoicismo, le «parti» della filosofia non si limitano ad essere discorsi teorici, ma costituiscono materia per esercizio da praticarsi concretamente se si intende vivere da filosofi.

In questo modo la logica non è soltanto una teoria astratta del ragionamento, o una serie di esercizi scolastici di sillogismo, risultando invece una pratica quotidiana di logica applicata ai problemi della vita di tutti i giorni: la logica è la padronanza del discorso interiore. Questo sarà ancora piú indispensabile dal momento che gli stoici, in conformità con l'intellettualismo socratico, affermavano che le passioni umane corrispondevano a un cattivo uso del discorso interiore, vale a dire ad errori del giudizio e del ragionamento. Bisognerà quindi controllare il discorso interiore per stabilire se in esso non si sia insinuato un errato giudizio di valori, andando ad aggiungere cosí alla rappresentazione comprensiva qualche elemento estraneo. Marco Aurelio consiglia di elaborare una definizione, in un certo senso «fisica», dell'oggetto che si presenta, ossia dell'evento o della cosa che provoca la nostra passione¹²³: «Vederlo di per se stesso, cosí com'è, nella sua essenza, nella sua nudità, e dire a se stessi il nome che gli è proprio». Di fatto, un simile esercizio consiste nell'attenersi alla realtà cosí com'è, senza gravarla dei giudizi di valore ispirati dalle convenzioni, dai pregiudizi, dalle passioni:

Questa porpora [imperiale] è pelo di pecora bagnato col sangue di una conchiglia. L'unione dei sessi è lo sfregamento del ventre con eiaculazione nello spasmo di un liquido coloso¹²⁴.

Qui l'esercizio logico entra nel campo della fisica, dato che una definizione di questo genere si pone, come punto di vista, al livello della natura, senza alcuna considerazione soggettiva e antropomorfica. La fisica stoica, infatti, cosí come la logica, non è soltanto una teoria astratta, ma una materia da esercizi spirituali.

Per mettere in pratica la fisica, un primo esercizio consisterà nel riconoscere se stessi come appartenenti al Tutto, nell'innalzarsi al-

¹²³ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 3.11; cfr. P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., pp. 102-3, 160.

¹²⁴ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 6.13.

la coscienza cosmica, nell'immergersi nella totalità del cosmo. Ci si sforzerà, meditando la fisica stoica, di vedere tutte le cose dal punto di vista della Ragione universale, e per fare questo si eseguirà l'esercizio di immaginazione che consiste nel vedere tutte le cose con uno sguardo proveniente dall'alto, giù, sulle cose umane¹²⁵.

Dallo stesso punto di vista, ci si eserciterà a vedere in ogni istante le cose nella loro continua metamorfosi:

Come fanno tutte le cose a trasformarsi le une nelle altre, acquisisci un metodo per capirlo: concentra senza sosta la tua attenzione su queste cose e esercitati su questo argomento.

Osserva ogni oggetto e immagina che sia sul punto di dissolversi, che sia in piena trasformazione, che stia marcendo e distruggendosi¹²⁶.

Questa visione della metamorfosi universale porterà alla meditazione sulla morte, sempre imminente, che si accetterà però come una legge fondamentale dell'ordine universale. Infatti la fisica, come esercizio spirituale, conduce il filosofo a dare il suo assenso con amore agli eventi voluti dalla Ragione immanente al cosmo¹²⁷.

Non bisogna, d'altronde, assentire agli eventi soltanto quando questi siano avvenuti, ma bisogna prepararvisi. Una delle pratiche spirituali stoiche più famose consisteva nel «pre-esercizio» (*praemeditatio*) dei «mali», vale a dire nell'esercizio preparatorio dei cimenti¹²⁸. Si trattava di rappresentare a se stessi, in anticipo, le difficoltà, i rovesci della fortuna, le sofferenze e la morte. Filone di Alessandria diceva a questo proposito:

Essi non si piegano sotto i colpi della sorte perché ne hanno in anticipo calcolato gli assalti, infatti, tra le cose che avvengono senza che noi lo vogliamo, anche le più dolorose vengono alleviate dal fatto di averle previste, succede quando il pensiero non incontra più nulla di inatteso negli avvenimenti, ma smussa la percezione come si trattasse di cose antiche e consuete¹²⁹.

In effetti, questo esercizio era più complesso di quanto lasci supporre questa descrizione. Praticandolo, il filosofo non intende solo attutire il trauma della realtà, ma intende piuttosto, compenetrandosi bene dei principî fondamentali dello stoicismo, ripri-

¹²⁵ Cfr. HADOT, *La cittadella interiore* cit., pp. 102-3, 160.

¹²⁶ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 10.11 e 18.

¹²⁷ CRISIPPO, in ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta* cit., I, 912, parla dell'assenso dei saggi al Destino; MARCO AURELIO, *I ricordi*, 3.16.3; 8.7.

¹²⁸ Su questo esercizio, cfr. I. HADOT, *Seneca* cit., pp. 60-61; P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., pp. 185-88.

¹²⁹ FILONE DI ALESSANDRIA, *Sulle leggi particolari*, 2.46.

stinare in se stesso la tranquillità e la pace dell'anima. Non bisogna avere paura di pensare in anticipo agli eventi che gli altri uomini considerano come infausti; si deve anzi pensarvi spesso, per dire a se stessi, prima di tutto, che i mali futuri non sono mali poiché non sono presenti e, soprattutto, che gli eventi come la malattia, la povertà e la morte, che gli altri uomini percepiscono come mali, non sono mali, poiché non dipendono da noi e non appartengono all'ordine della moralità. Il pensiero della morte imminente trasformerà anch'esso radicalmente il modo di agire, facendo prendere coscienza del valore infinito di ogni istante: «Bisogna compiere ogni azione della vita come se fosse l'ultima»¹³⁰.

Con l'esercizio di previsione dei mali e della morte si passa quindi, impercettibilmente, dalla fisica praticata all'etica praticata. Questa previsione, infatti, è intimamente legata all'azione per come viene praticata dal filosofo stoico. Quando egli agisce prevede gli ostacoli, nulla avviene che egli non si aspetti. La sua intenzione morale rimane integra, anche quando sorgano degli ostacoli¹³¹.

Come abbiamo appena visto, in una filosofia praticata i limiti tra le parti della filosofia sfumano. L'esercizio della definizione è al tempo stesso logico e fisico. Il pensiero della morte o l'esercizio della previsione delle difficoltà è, al tempo stesso, fisico ed etico. Mescolando in questo modo le parti della filosofia, gli stoici intendevano probabilmente rispondere ad Aristone di Chio, uno stoico della prima generazione, che sopprimeva le parti della fisica e della logica della filosofia lasciando sussistere solamente l'etica¹³². Per essi, Aristone aveva ragione nel considerare la filosofia come una pratica, ma le parti della logica e della fisica della filosofia non erano puramente teoriche; anch'esse corrispondevano bene a una filosofia vissuta. La filosofia era, per questi filosofi, un atto unico che si doveva praticare in ogni istante, con un'attenzione (*prosoche*) rinnovata senza sosta quanto a se stessa e al momento presente. L'atteggiamento fondamentale dello stoico è appunto questa continua attenzione, che è tensione costante, coscienza, vigilanza di ogni attimo. Grazie a questa attenzione, il filosofo è di continuo perfettamente cosciente, non solo riguardo a quanto egli fa, ma anche riguardo a quanto egli pensa – è la logica

¹³⁰ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 2.5.2.

¹³¹ Cfr. P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., pp. 180-84

¹³² ARISTONE, in ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta* cit., I, 351-52; DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 6.103.

vissuta – e riguardo a ciò che egli stesso è, vale a dire alla sua collocazione nel cosmo – è la fisica vissuta. Questa coscienza di sé è, prima di tutto, una coscienza morale; essa cerca di realizzare in ogni istante una purificazione e una rettifica dell'intenzione; essa vigila in ogni istante a non ammettere alcun altro motivo di azione se non la volontà di fare il bene. Ma tale coscienza di sé non è solamente una coscienza morale, essa è anche una cosmica e una coscienza razionale: l'uomo attento vive di continuo in presenza della Ragione universale, immanente al cosmo, vedendo ogni cosa nella prospettiva di questa Ragione assentendo con gioia alla sua volontà.

A questa filosofia praticata, a questo esercizio, al tempo stesso unico e complesso, della saggezza, gli stoici contrappongono il discorso teorico filosofico costituito da proposizioni, che comprende come parti distinte la logica, la fisica e l'etica. Con questo essi intendono dire che, quando si vuole insegnare la filosofia ed invitare alla sua pratica, è necessario discorrere, vale a dire esporre la teoria fisica, la teoria logica, la teoria etica in un susseguirsi di proposizioni. Ma quando si tratta di esercitarsi alla saggezza, vale a dire di vivere filosoficamente, tutto ciò che sia stato enunciato separatamente nel corso dell'insegnamento deve ora essere vissuto e praticato in modo inseparabile¹³³.

Per essi, infatti, era la stessa ragione ad operare nella natura (e la fisica), nella comunità umana (e l'etica) e nel pensiero individuale (e la logica). L'atto unico del filosofo che si esercita alla saggezza veniva a coincidere con l'atto unico della Ragione universale presente in ogni cosa e in accordo con se stessa.

6. L'aristotelismo.

Gli aristotelici¹³⁴ del periodo ellenistico sono soprattutto dei sapienti. Solo Teofrasto, il primo successore di Aristotele, sembra essere, come il suo maestro, allo stesso tempo un contemplativo e

¹³³ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 7, 39 e 41; cfr. P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in «Museum Helveticum», XXXVI (1979), pp. 201-23; ID., *Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens*, in «Revue internationale de philosophie», XLV (1991), pp. 205-19; ID., *La philosophie éthique: une éthique ou une pratique*, in P. DEMONT (a cura di), *Problèmes de morale antique*, Université de Piccardie 1993, pp. 7-37. Vedere le note di K. IERODIAKONOU, *The Stoic Division of Philosophy*, in «Pronesis», XXXVIII (1993), pp. 59-61, che a mio parere non fanno che confermare la mia interpretazione.

¹³⁴ I frammenti sono stati raccolti da F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles* (dieci fasci-

un organizzatore della ricerca, particolarmente nel campo della storia naturale. In seguito, la scuola pare essersi specializzata nella ricerca enciclopedica, e soprattutto nell'erudizione storica e letteraria: biografia, etnologia, caratterologia, ricerche fisiche, elaborazione della logica ed esercizi di retorica; un'opera immensa di cui, purtroppo, non ci sono stati conservati che alcuni scarni frammenti. L'astronomo Aristarco di Samo¹³⁵ (III secolo a. C.) formulò l'ipotesi secondo la quale il sole e le stelle erano immobili e i pianeti e la terra ruotavano intorno al sole, pur girando ognuna intorno al proprio asse. In Stratone di Lampsaco, che professava una fisica materialista, si trovano alcuni tentativi di fisica sperimentale, in particolare riguardo al vuoto. Siamo in possesso di pochissime testimonianze riguardo all'etica della moderazione delle passioni sostenuta dagli aristotelici di quel periodo, e sul loro atteggiamento riguardo alla condotta di vita¹³⁶.

7. *L'Accademia platonica.*

Verso la metà del III secolo a. C., quando Arcesilao diventa capo della scuola, l'Accademia platonica compie una sorta di ritorno alla scelta di vita socratica¹³⁷. Il discorso filosofico torna ad essere essenzialmente critico, interrogativo e aporetico. Ecco perché, d'altronde, Arcesilao non scrive niente. Il metodo di insegnamento di Arcesilao consiste nel refutare con la sua argomentazione la tesi che gli uditori sono invitati a proporgli¹³⁸. Quale che sia questa tesi, egli si applica a dimostrare che la tesi opposta può essere anch'essa provata, dimostrando l'impossibilità di fare affermazioni che giungano alla certezza e alla verità assoluta. Occorre quindi sospendere ogni giudizio, il che non significa che si debba sospendere ogni ricerca e ogni attività critica. Ritorno al socratismo, dunque, poiché Socrate diceva nella *Apologia* che ai suoi occhi il bene supremo consisteva nel porre ogni cosa sotto esame, e che una vita che non fosse stata dedicata a tale ricerca non avrebbe meri-

coli e due supplementi), Basel 1944-59 e 1974-78; LYNCH, *Aristotle's School* cit.; tra gli studi generici, J. MOREAU, *Aristote et son école*, Paris 1962.

¹³⁵ Cfr. R. GOULET, *Aristarque de Samos*, in *Dictionnaire des philosophes antiques* cit., I, p. 356.

¹³⁶ Sull'argomento, cfr. I. HADOT, *Seneca* cit., pp. 40-45.

¹³⁷ A. M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, Napoli 1986, pp. 44-50, 53-54.

¹³⁸ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, 2. 1. 1-4.

tato di essere vissuta, essendo la felicità nella ricerca che non finisce mai¹³⁹. Ritorno anche, infine, alla definizione platonica della filosofia, quale coscienza del non sapere nulla e di essere privati della saggezza che appartiene soltanto agli dei¹⁴⁰. Agli occhi di Arcesilao, Platone ha capito benissimo che gli uomini non possono accedere al sapere assoluto. Come Socrate, Arcesilao non insegna quindi nulla ma, come Socrate, egli turba e affascina i suoi uditori, li educa, insegnando loro a liberarsi dei loro pregiudizi, sviluppando il loro senso critico, invitandoli, come Socrate, a rimettere se stessi in discussione¹⁴¹.

Sembra però possibile, tuttavia, individuare una differenza rispetto al socratismo. Socrate e Arcesilao denunciano entrambi il falso sapere, le false certezze. Ma Socrate criticava le opinioni e i pregiudizi dei «filosofi», che per lui erano i sofisti, e dei non-filosofi. Per Arcesilao la critica si esercita in primo luogo contro il falso sapere e le false certezze dei filosofi dogmatici. La filosofia consiste per lui nell'evidenziare le contraddizioni di un discorso filosofico, come quello degli stoici e degli epicurei, che pretende di giungere a delle certezze riguardanti le cose divine e umane. La vita morale non ha bisogno di essere fondata su principi e giustificata da un discorso filosofico. Come Socrate e Platone, Arcesilao ammette infatti che esistono nell'uomo un desiderio fondamentale e originale del bene e una tendenza naturale ad agire in modo buono¹⁴². Purificandosi da ogni opinione, sospendendo completamente il suo giudizio, il filosofo ritroverà quindi la spontaneità delle tendenze naturali anteriori a ogni speculazione: se si seguono queste tendenze, alle quali sembra ragionevole cedere¹⁴³, l'azione morale sarà giustificata. Nell'antichità, si era d'altronde d'accordo nel riconoscere la straordinaria bontà di Arcesilao, la delicatezza con la quale egli praticava la beneficenza¹⁴⁴.

L'Accademia, con i successori di Arcesilao, Carneade e Filone di Larissa, si è evoluta in direzione del probabilismo. Si ammise che, non potendo raggiungere la verità, si poteva quanto meno rag-

¹³⁹ PLATONE, *Apologia*, 3b, 38a, 41bc.

¹⁴⁰ Cfr. C. LÉVY, *La nouvelle Académie a-t-elle été anti-platonicienne?*, in DIXSAUT, *Contre Platon*, I, *Le platonisme dévoilé* cit., pp. 144-49; IOPPOLO, *Opinione e scienza* cit., p. 49.

¹⁴¹ IOPPOLO, *Opinione e scienza* cit. pp. 162-65.

¹⁴² *Ibid.*, p. 139, citando Plutarco, *Contro Colote*, 1122c-e.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 135-46.

¹⁴⁴ SENECA, *De beneficiis*, 2.10.1.

giungere il verosimile, vale a dire soluzioni che potevano ragionevolmente essere accettate tanto nell'ambito scientifico quanto, soprattutto, nell'ambito della pratica morale¹⁴⁵. Tale tendenza filosofica ha avuto una grande influenza sulla filosofia moderna, grazie all'immenso successo, nel Rinascimento e in epoca moderna, delle opere filosofiche di Cicerone. In esse si vede all'opera la filosofia accademica che lascia all'individuo la libertà di scegliere, in ogni caso concreto, l'atteggiamento che giudica migliore secondo le circostanze, anche se è ispirata dallo stoicismo o dall'epicureismo o da un'altra filosofia, senza imporgli a priori un comportamento dettato da principî stabiliti in anticipo. Cicerone vanta sovente la libertà dell'accademico che non è legato da alcun sistema.

Noi accademici viviamo giorno per giorno (vale a dire che giudichiamo in funzione dei casi particolari) ... ed ecco perché noi siamo liberi.

Noi godiamo di una maggiore libertà, siamo più indipendenti; la nostra capacità di giudizio non conosce intoppi, non dobbiamo obbedire ad alcuna prescrizione, ad alcun ordine; direi, addirittura, che nessun obbligo ci impone di difendere una qualsiasi causa¹⁴⁶.

La filosofia appare qui essenzialmente come un'attività di scelta e di decisione di cui l'individuo, solo, si assume la responsabilità¹⁴⁷. È lui che giudica ciò che conviene al suo modo di vita nei diversi discorsi filosofici che gli sono proposti. Le opzioni morali trovano la loro giustificazione in sé, indifferentemente dalle ipotesi metafisiche elaborate dai discorsi filosofici, proprio come la volontà umana, anch'essa indipendente dalle cause esteriori, trova la causa in se stessa¹⁴⁸.

Nell'Accademia di Arcesilao e di Carneade, di cui Cicerone ma anche filosofi di epoca più tarda, come Plutarco¹⁴⁹ e Favorino (II secolo d. C.) sono seguaci, la distinzione tra discorso filosofico e filosofia in sé è particolarmente netta. La filosofia è, prima di tutto, un'arte di vivere. O meglio, come vuole Arcesilao, i discorsi fi-

¹⁴⁵ IOPPOLO, *Opinione e scienza cit.*, pp. 203-9.

¹⁴⁶ CICERONE, *Tusculanae disputationes*, 5. 11. 33; *id.*, *Lucullus*, 3, 7-8.

¹⁴⁷ Sull'eclettismo, cfr. I. HADOT, *Du bon et du mauvais usage du terme «éclectisme» dans l'histoire de la philosophie antique*, in R. BRAGUE e J.-F. COURTINE (a cura di), *Herméneutique et ontologie, Hommage à Pierre Aubenque*, Paris 1990, pp. 147-62; sull'eclettismo nel periodo dei Lumi, concepito come atteggiamento che consiste nel pensare per conto proprio, senza obbedire alle «autorità», cfr. H. HOLZHEY (a cura di), *Der Philosoph für die Welt? Eine Chimäre der deutschen Aufklärung?*, in *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Basel 1977, p. 132.

¹⁴⁸ CICERONE, *De fato*, 11. 24-25.

¹⁴⁹ Cfr. BABUT, *Du scepticisme au dépassement de la raison cit.*, pp. 549-81.

losofici o teorici non possono né fondare né giustificare quest'arte di vivere¹⁵⁰, e soltanto un discorso critico può introdurre ad essa, ovvero, come pensano Carneade e Cicerone, i discorsi filosofici teorici e dogmatici non sono che mezzi, frammentari e passeggeri, utilizzati «giorno per giorno» in funzione della loro maggiore o minore efficacia nella pratica concreta della vita filosofica.

8. *Lo scetticismo.*

Con lo scetticismo¹⁵¹, la distinzione tra filosofia e discorso filosofico giunge al suo culmine estremo, in quanto, come ha dimostrato chiaramente A.-J. Voelke¹⁵² e come ripeterò anch'io, il discorso filosofico scettico perviene alla propria auto-soppressione, lasciando il posto semplicemente a un modo di vita che per altro si vuole non filosofico.

La filosofia scettica, ossia il modo di vita, la scelta di vita degli scettici, è quella della pace, della tranquillità dell'anima. Come tutti gli altri filosofi dell'epoca ellenistica, lo scettico formula, «per amore degli uomini»¹⁵³, una diagnosi sulle cause della loro infelicità e propone un rimedio a questa sofferenza, una terapeutica della guarigione:

Colui che crede che una cosa sia bella o brutta per natura, non cessa mai di essere irrequieto. Se gli viene a mancare ciò che egli reputa essere un bene, è convinto di vivere i peggiori tormenti e si lancia all'inseguimento di ciò che reputa essere un bene. Appena, infine, lo possiede, eccolo nuovamente assalito da molteplici irrequietezze che lo stimolano a fare infiniti ragionamenti, e per timore di un rovescio della fortuna, egli fa di tutto perché non gli venga portato via ciò che crede essere un beneficio. Al contrario, colui che non si pronuncia, né su quello che è buono per natura, né su quello che è cattivo per natura, non rifugge da nulla e non disperde se stesso in vani inseguimenti. Così conoscerà la quiete.

Dunque, è successo allo scetticismo ciò che si dice sia successo al pittore Apelle. Un giorno mentre dipingeva un cavallo, volle raffigurare lo schiu-

¹⁵⁰ PLUTARCO, *Questioni conviviali*, I. 2. 613b.

¹⁵¹ La fonte più ricca per quanto riguarda gli scettici è l'opera di SESTO EMPIRICO. Si troveranno i testi principali raccolti in J. GRENIER e G. GORON (a cura di), *Œuvres choisies de Sextus Empiricus*, Paris 1948, come pure nella raccolta di testi scelti di DUMONT, *Les sceptiques grecs* cit.

¹⁵² VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme* cit., pp. 107-26.

¹⁵³ SESTO EMPIRICO, *Ipotiposi pirroniane*, 3. 280; VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme* cit., p. 109, ha paragonato questa «filantropia» a quella dei medici antichi.

mare del cavallo; non riuscendo nel suo intento, rinunciò, furibondo, e scagliò contro il suo dipinto la spugna con la quale asciugava i pennelli; ne risultò sul cavallo una traccia di colore che pareva esattamente schiuma. Allo stesso modo gli scettici speravano di raggiungere la tranquillità troncando con il giudizio la contraddizione tra ciò che ci appare in un certo modo e i concetti dello spirito e, non riuscendovi, decisero di sospendere il giudizio. Per fortuna la tranquillità accompagna la sospensione del giudizio, come l'ombra il corpo¹⁵⁴.

Come Apelle giunge a realizzare la perfezione dell'arte rinunciando all'arte, lo scettico giunge a realizzare l'«opera d'arte» filosofica, vale a dire la pace dell'anima, rinunciando alla filosofia intesa come discorso filosofico.

Di fatto, occorre proprio un discorso filosofico per eliminare il discorso filosofico. Siamo a conoscenza di questo discorso filosofico scettico grazie a Sesto Empirico, un medico che scriveva alla fine del II secolo d. C. e che ci lascia preziose indicazioni sulla storia del movimento scettico. Gli scettici consideravano Pirrone come modello del modo di vita scettico. Ma pare che l'argomentazione tecnica del discorso filosofico scettico non sia stata formulata che molto più tardi, forse solo nel I secolo a. C. Enesidemo¹⁵⁵ enumerava dieci tipi di argomenti che giustificavano la sospensione di ogni giudizio. Essi si fondavano sulla diversità e sulle contraddizioni della percezione dei sensi e delle credenze: diversità nei costumi e nelle pratiche religiose, diversità nelle reazioni di fronte ai fenomeni rari o al contrario abituali, diversità delle percezioni a seconda degli organi percettivi degli animali e degli uomini, o a seconda delle circostanze e delle disposizioni interiori degli individui, o ancora a seconda di come si considerino le cose: in grande o in piccola scala, da vicino o da lontano, sotto tale o tal'altra angolatura; mescolanza e relazione di tutte le cose con tutte le cose, da cui l'impossibilità di percepirle allo stato puro; illusioni dei sensi. Un altro scettico, Agrippa¹⁵⁶, posteriore ad Anassidemo, proponeva altri cinque argomenti contro i logici dogmatici: i filosofi si contraddicono; per provare qualcosa, è necessario spingersi all'infinito, o compiere un circolo vizioso, o ancora postulare senza fondamento dei principî non dimostrabili; infine, tutto è relativo, tutte le cose si suppongono

¹⁵⁴ SESTO EMPIRICO, *Ipotiposi pirroniane*, I, 27-30.

¹⁵⁵ SESTO EMPIRICO, *Ipotiposi pirroniane*, I, 36-39; DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 9.79-88.

¹⁵⁶ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 9.88.

reciprocamente, ed è impossibile sia conoscerle nel loro insieme che nel loro particolare.

Questo discorso filosofico conduce all'*epoché*, vale a dire alla sospensione dell'adesione ai discorsi filosofici dogmatici, ivi compreso lo stesso discorso filosofico scettico che, come un purgante, evacua se stesso insieme agli umori di cui ha provocato l'evacuazione¹⁵⁷. A. J. Voelke associa giustamente questo atteggiamento a quello di Wittgenstein, che alla fine del *Tractatus* rigetta, come fosse una scala divenuta inutile, le proposizioni del *Tractatus* stesso, contrapponendo la filosofia come patologia alla filosofia come cura¹⁵⁸. Cosa rimane allora, dopo questa eliminazione del discorso filosofico da parte del discorso filosofico? Un modo di vita, che sarà d'altronde un modo di vita non filosofico. È la vita¹⁵⁹ stessa, vale a dire la vita di tutti i giorni, la vita che fanno tutti gli uomini; questa è la vita che sarà regola di vita per lo scettico: utilizzare semplicemente, come fanno i profani, le proprie risorse naturali, i propri sensi e la propria intelligenza, conformarsi ai costumi, alle leggi, alle istituzioni del proprio paese, seguire le proprie disposizioni e tendenze naturali: mangiare quando si ha fame, bere quando si ha sete. Ritorno ingenuo alla semplicità? Forse, ma da parte di un filosofo che non è affatto ingenuo. Infatti, persuaso che sia impossibile sapere se tale cosa o tale evento sia migliore di tal'altra cosa o di tal'altro evento, lo scettico si confermerà nella pace dell'anima, grazie alla sospensione di ogni giudizio di valore sulle cose, sospensione che diminuirà, se dovrà subirli, i suoi dolori e le sue sofferenze, evitandogli di sommare al dolore o al rovescio della fortuna l'idea torturante che si tratti di un male. Si limiterà in ogni cosa a descrivere ciò che prova, ciò che gli appare, senza nulla aggiungere al riguardo di ciò che sono o di ciò che valgono le cose; egli si accontenta di descrivere la rappresentazione sensibile che è sua, e ad enunciare lo stato della sensibilità, senza aggiungervi il suo parere¹⁶⁰. Come gli epicurei o gli stoici, lo scettico utilizzerà d'altronde, per rinnovare in ogni momento la sua scelta di vita, delle brevi formule pregnanti¹⁶¹, per esempio: «una cosa vale l'altra», «forse», «tutto è indeterminato», «tutto sfugge alla

¹⁵⁷ SESTO EMPIRICO, *Ipotiposi pirroniane*, I. 206; 2.188; VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme* cit., pp. 123 sgg.

¹⁵⁸ VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme* cit., p. 116.

¹⁵⁹ SESTO EMPIRICO, *Contro i dogmatici*, 141-66.

¹⁶⁰ ID., *Ipotiposi pirroniane*, I. 15 e 197.

¹⁶¹ *Ibid.*, I. 88-205.

comprensione», «ad ogni argomento si contrappone un eguale argomento», «sospendo il mio giudizio». Il modo di vita scettico esige dunque, anch'esso, degli esercizi del pensiero e della volontà. Si può dunque dire che consista nella scelta di vita filosofica di un modo di vita non filosofico.

VIII.

Le scuole filosofiche in epoca imperiale

I. *Caratteristiche generali.*

I. I. Le nuove scuole.

Durante il periodo ellenistico e all'inizio della conquista romana, le istituzioni scolastiche filosofiche erano, come abbiamo visto, concentrate principalmente in Atene. Ora, ad eccezione della scuola epicurea, tutte sono, a quanto sembra, scomparse alla fine della Repubblica romana o all'inizio dell'Impero, in conseguenza di un insieme assai complesso di circostanze storiche, tra le quali la distruzione di Atene da parte di Silla (87 a. C.) non è forse la piú importante. A partire dal I secolo a. C. assistiamo al nascere di scuole filosofiche in numerose città dell'Impero romano, particolarmente in Asia e soprattutto ad Alessandria o a Roma¹. Da ciò è derivata una trasformazione profonda dei metodi di insegnamento della filosofia. Esistono sempre quattro grandi scuole, facendo bene attenzione in questo caso ad assumere il termine di scuola nell'accezione di tendenza dottrinale: il platonismo, l'aristotelismo, lo stoicismo e l'epicureismo, accompagnate da quei due fenomeni piú complessi che sono lo scetticismo e il cinismo. A partire dal III e dal IV secolo, stoicismo, epicureismo e scetticismo gradualmente scompaiono quasi del tutto per lasciare il posto a quello che viene definito neoplatonismo, che è, in un certo senso, una fusione dell'aristotelismo e del platonismo. Questa tendenza, d'altra parte, aveva cominciato a delinearsi dall'inizio del I secolo nell'Accademia platonica fondata da Antioco di Ascalona². Ma essa non è stata definitivamente accettata che a partire dal III secolo d. C., con Porfirio, e quindi nell'ambito del neoplatonismo post-plotiniano³.

L'insegnamento delle dottrine filosofiche non è piú fornito all'interno delle istituzioni scolastiche che avevano mantenuto

¹ Cfr. LYNCH, *Aristotle's School* cit., pp. 154-207; GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy* cit., pp. 373-79.

² CICERONE, *Academica*, 4.15-12.43.

³ Cfr. I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme* cit., pp. 73-76.

una linea di continuità con il loro fondatore. In ogni città importante esistono istituzioni nelle quali si può imparare che cosa siano il platonismo o l'aristotelismo, lo stoicismo o l'epicureismo. Si assiste al compimento di un processo che aveva iniziato a delinearsi a partire dalla fine dell'epoca ellenistica: la burocratizzazione dell'insegnamento della filosofia⁴. Questo processo era iniziato in Atene dal II secolo a. C., quando l'istituzione ufficiale dell'efebeo ateniese aveva inserito, nel programma di insegnamento, lezioni tenute da filosofi, scelti probabilmente tra i rappresentanti dell'una o dell'altra delle quattro grandi sette⁵. Per questa partecipazione a un servizio pubblico, la città probabilmente riconosceva una retribuzione ai suoi filosofi. Come che sia, un insegnamento filosofico municipale, retribuito dalle città, tende sempre più a generalizzarsi in epoca imperiale. Questo movimento conosce il suo apogeo e la sua consacrazione quando l'imperatore Marco Aurelio fonda, nel 176 d. C., quattro cattedre imperiali, retribuite dal tesoro imperiale, per l'insegnamento delle quattro dottrine tradizionali: platonismo, aristotelismo, epicureismo, stoicismo. Le cattedre create da Marco Aurelio non avevano alcun rapporto di continuità con le antiche istituzioni ateniesi; ma, da parte dell'imperatore, era questo un tentativo di fare nuovamente di Atene un centro di cultura filosofica. E, infatti, nell'antica città affluirono nuovamente gli studenti. Con buona probabilità, la cattedra aristotelica di Atene ebbe, sul finire del II secolo, un titolare celebre, il grande commentatore di Aristotele Alessandro di Afrodisia⁶.

A fianco dei funzionari municipali o imperiali, continueranno ad esserci professori di filosofia privati che apriranno scuole, spesso senza successori, in questa o quella città dell'Impero; ad esempio: Ammonio Sacca ad Alessandria, Plotino a Roma, Giamblico in Siria. Bisogna ricordare che la scuola platonica di Atene, quella di Plutarco di Atene, di Siriano e di Proclo, dal IV al VI secolo, è una istituzione privata, sovvenzionata con i sussidi di ricchi pagani, che nulla ha a che vedere con la cattedra imperiale di platonismo fondata da Marco Aurelio⁷. Questa scuola pla-

⁴ Cfr. ID., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique* cit., pp. 215-61.

⁵ *Ibid.*, pp. 217-18.

⁶ R. GOULET e M. AOUAD, *Alexandros d'Aphrodisias*, in GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques* cit., I, pp. 125-26; P. THILLET, *Introduction à Alexandre d'Aphrodise*, in *Traité du Destin*, Paris 1984, pp. XLIX-L.

⁷ LYNCH, *Aristotle's School* cit., pp. 177-89; I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme* cit., pp. 9-10.

tonica di Atene riesce a resuscitare artificialmente l'organizzazione dell'antica Accademia, ricostituendo proprietà analoghe a quelle della scuola di Platone che gli scolarchi si trasmettono. Questi ultimi, come un tempo, sono chiamati diadochi, i successori, e i membri della scuola si impegnano a vivere secondo il modo di vita pitagorico e platonico, che era, secondo la loro opinione, quello degli antichi accademici. Si tratta, quindi, di una ri-creazione, non già della continuazione di una tradizione rimasta viva e ininterrotta.

Questo fenomeno di dispersione delle scuole filosofiche ha avuto conseguenze sullo stesso insegnamento. Si può senz'altro parlare di una sorta di democratizzazione, con i vantaggi e i rischi che una simile situazione può comportare. Nell'Impero ormai, ovunque ci si trovi, non è più necessario affrontare lunghi viaggi per iniziarsi a questa o a quella filosofia. Tuttavia, queste numerose scuole simili l'una all'altra non costituiscono più, per la maggior parte, viva continuità con i grandi antichi: le loro biblioteche non contengono più i testi delle lezioni e delle discussioni dei diversi caposcuola, che un tempo non venivano comunicati che agli iniziati, né esiste più una catena ininterrotta di caposcuola.

Sarà necessario, a questo punto, rifarsi alle fonti. L'insegnamento consisterà d'ora in poi nello spiegare i testi delle «autorità», per esempio i dialoghi di Platone, i trattati di Aristotele, le opere di Crisippo e dei suoi successori. Mentre nell'epoca precedente l'attività scolastica consisteva innanzi tutto nel formare gli allievi a metodi di pensiero e di argomentazione, e i membri importanti della scuola avevano spesso opinioni molto diverse, in quest'epoca l'insegnamento di una ortodossia propria alla scuola diventa essenziale. La libertà di discussione, che esisterà sempre, è molto meno ampia. Le ragioni di questa trasformazione sono molteplici. Prima di tutto, gli accademici, come Arcesilao e Carneade, e gli scettici, avevano consacrato la maggior parte del loro insegnamento alla critica delle idee, ma anche, spesso, dei testi delle scuole dogmatiche. La discussione del testo era, dunque, diventata una parte dell'insegnamento. In secondo luogo, con il passare dei secoli i testi dei fondatori delle scuole erano divenuti difficili da comprendere per gli apprendisti filosofi, e soprattutto, come ripeterò, ci si raffigurava ormai la verità come fedeltà alla tradizione trasmessa dalle «autorità».

In una tale atmosfera scolastica e professorale si avrà spesso tendenza a soddisfarsi con la conoscenza dei dogmi delle quattro

grandi scuole, senza preoccuparsi di acquisire una autentica formazione personale. Gli apprendisti filosofi tenderanno spesso a interessarsi più al perfezionamento della loro cultura generale che alla scelta di vita esistenziale che la filosofia presuppone. Tuttavia, molte testimonianze ci consentono di intuire che, anche in questo periodo, la filosofia continua ad essere concepita come una spinta al progresso individuale, come un mezzo di trasformazione interiore.

1.2. I metodi d'insegnamento: l'era del commento.

Possediamo numerose testimonianze che ci informano del cambiamento radicale avvenuto nel modo di insegnare, cambiamento che, a quanto sembra, deve essersi già delineato alla fine del II secolo a. C. Sappiamo ad esempio che Crasso, uomo di stato romano, avrebbe letto ad Atene nel 110 a. C. il *Gorgia* di Platone sotto la direzione del filosofo accademico Carmada⁸. Bisogna comunque precisare che il genere letterario del commentario filosofico era molto antico. Il platonico Crantore aveva composto, nel 300 a. C. circa, un commentario sul *Timeo* di Platone⁹. Il cambiamento radicale che avviene intorno al I secolo a. C. consiste nel fatto che, ormai, è l'insegnamento stesso della filosofia ad assumere, essenzialmente, la forma di un commentario di testo.

A tale riguardo disponiamo di una preziosa testimonianza che ci viene da uno scrittore latino del II secolo d. C. Egli ci racconta che il platonico Tauro, che insegnava ad Atene in quel periodo, evocava con nostalgia la disciplina che regnava nella comunità pitagorica primitiva, contrapponendola all'atteggiamento dei discepoli moderni i quali, a suo dire, «volevano decidere da soli l'ordine secondo il quale imparare la filosofia»:

Costui brucia per la voglia di cominciare dal *Simposio* di Platone, a causa dell'orgia di Alcibiade, quest'altro dal *Fedro*, a causa dei discorsi di Lisia. Ce ne sono persino che vogliono leggere Platone, non per rendere migliore la loro vita, ma per adornare la loro lingua e il loro stile, non per divenire più temperanti, ma per acquisire maggiore fascino¹⁰.

Dunque, imparare la filosofia significa per i platonici leggere Platone e, aggiungiamolo, per gli aristotelici significa leggere Ari-

⁸ CICERONE, *De oratore*, I. 11. 47.

⁹ Cfr. PROCLO, *Commentario sul Timeo* [*In Platonis Timaeum commentaria*, 3 voll., a cura di H. Diels, Leipzig 1903, I, p. 76].

¹⁰ AULO GELLIO, *Noctes Atticae*, I. 9. 8.

stotele, per gli stoici leggere Crisippo, per gli epicurei leggere Epicuro. Possiamo anche intuire da questo aneddoto che nella scuola di Tauro se si legge Platone lo si legge in un certo ordine, quello che corrisponde al programma di insegnamento, vale a dire, di fatto, secondo le tappe del progredire spirituale. In realtà, grazie a questa lettura, ci dice Tauro, si tratta di diventare migliori e più temperanti. Questa prospettiva non sembra però entusiasmare particolarmente gli allievi.

Molte altre testimonianze ci confermeranno il fatto che il corso di filosofia è ormai consacrato innanzi tutto alla lettura e all'esegesi dei testi. Per esempio, gli allievi di Epitteto, lo stoico, commentano Crisippo¹¹. Il corso del neoplatonico Plotino prevede che la lezione inizi con la lettura dei commentatori di Aristotele e di Platone; poi Plotino propone a sua volta la propria esegesi del testo commentato¹².

Nel periodo precedente l'insegnamento si svolgeva quasi totalmente a livello orale: maestro e discepolo dialogavano, il filosofo parlava, i discepoli parlavano e si esercitavano a parlare. Si può dire che, da un certo punto di vista, si imparasse a vivere imparando a parlare. Ora, invece, si apprende la filosofia attraverso la lettura dei testi, ma non si tratta di una lettura solitaria: i corsi di filosofia consistono in esercizi orali di spiegazione dei testi scritti. Ma, fatto estremamente caratteristico, nella loro quasi totalità le opere filosofiche, soprattutto a partire dal III secolo d. C., consistono nella verbalizzazione, sia da parte del maestro, sia da parte del discepolo, di un commentario orale del testo, o quanto meno, come nel caso di molti trattati di Plotino, delle dissertazioni su «quesiti» posti dal testo di Platone.

Ormai non si discute più dei problemi in sé, non si parla più direttamente delle cose, ma di ciò che Platone o Aristotele o Crisippo dicono riguardo ai problemi e alle cose. Alla domanda: «Il mondo è eterno?» si sostituisce la domanda esegetica: «È possibile ammettere che Platone consideri il mondo come eterno, se egli ammette un Demiurgo del mondo nel *Timeo*?» In effetti, esaminando la questione posta in forma esegetica, si discuterà finalmente della questione di fondo, facendo dire ai testi platonici o aristotelici o altri ciò che vorremmo che dicessero.

¹¹ EPITTETO, *Manuale*, 49; durante le lezioni si allude a commentari di testi; *id.*, *Diatriba*, I.10.8, I.26.13.

¹² PORFIRIO, *Vita di Plotino*, 14.72, cfr. anche PORFIRIO, *Vie de Plotin*, a cura di L. Brisson e altri, Paris 1992, II, p. 155 e M.-O. GOULET-CAZÉ, in *ibid.*, I, pp. 262-64.

L'essenziale, ormai, è stabilire il proprio punto di partenza in un testo. M.-D. Chenu¹³ ha definito in modo eccellente la scolastica del Medioevo come una «forma razionale di pensiero che si elabora coscientemente e volontariamente partendo da un testo al quale si attribuisce valore di autorità». Se si accetta questa definizione si potrà dire che il discorso filosofico, a partire dal I secolo a. C., comincia a diventare una scolastica, e che la scolastica del Medioevo ne sarà erede. Come abbiamo già osservato, da un certo punto di vista quest'epoca vede nascere l'era dei professori.

È anche l'era dei manuali e dei compendi, destinati sia a servire come base per un esposto scolastico orale, sia a iniziare gli studenti e forse il grande pubblico alle dottrine di un filosofo. Possediamo quindi, per esempio, un *De dogmate Platonis*, opera del celebre retore latino Apuleio, un *Insegnamenti delle dottrine di Platone* composto da Alcino, un *Compendio* (dei dogmi delle diverse scuole) di Ario Didimo.

In un certo senso, si può dire che il discorso filosofico di quell'epoca, soprattutto nella forma che assume nel neoplatonismo, considera infine la verità come rivelata. Da un lato, come pensavano già gli stoici¹⁴, esistono in ogni uomo delle nozioni innate, depositate in lui dalla Natura o dalla Ragione universale: quelle scintille del *logos* permettono una prima conoscenza delle verità fondamentali che il discorso filosofico tenterà di sviluppare e di innalzare a un livello scientifico. Ma a questa rivelazione naturale si aggiungono quelle in cui i Greci hanno sempre creduto, le rivelazioni fatte dagli dei a taluni uomini ispirati, preferibilmente alle origini dei diversi popoli, che si tratti di legislatori, di poeti, e anche di filosofi come Pitagora. Esiodo narra nella sua *Teogonia* ciò che gli hanno detto le Muse. Alle origini, secondo il *Timeo* di Platone¹⁵, Atena ha rivelato ai primi Ateniesi le scienze divine: la divinazione, la medicina. Si tenta sempre di risalire alle origini della tradizione, da Platone a Pitagora, da Pitagora a Orfeo. Accanto a queste rivelazioni, bisogna tenere conto anche degli oracoli degli dei, proclamati in diversi modi in differenti santuari, e in particolare quelli di Delfi, esempio di antica saggezza, ma anche degli oracoli più recenti come quelli di Didimo o di Cla-

¹³ M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1954, p. 55 [trad. it. *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, Firenze 1953, p. 56].

¹⁴ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 7.53-54.

¹⁵ PLATONE, *Timeo*, 24c.

ro¹⁶. E si cercano inoltre le rivelazioni che sono state fatte ai Barbari, ai Giudei, agli Egizi, agli Assiri o agli abitanti dell'India. Gli *Oracoli caldaici* sembrano essere stati scritti e proposti come una rivelazione nel II secolo d. C. I neoplatonici li considereranno come una sacra scrittura. Più una dottrina filosofica o religiosa è antica, più essa è prossima allo stato primitivo dell'umanità, stato nel quale la Ragione era ancora presente in tutta la sua purezza, tanto più essa è veritiera e venerabile. La tradizione storica è, dunque, la norma della verità; verità e tradizione, ragione e autorità si identificano. Un polemista anticristiano, Celso, intitolerà la sua opera *Il Vero Logos*, volendo significare con questo «Norma antica», «Vera Tradizione». La ricerca della verità non può dunque consistere che nell'esegesi di un dato preesistente e rivelato. La scolastica di questo periodo si sforza di conciliare tutte queste autorità, per trarre da esse una sorta di sistema generale di filosofia¹⁷.

1.3. La scelta di vita.

La filosofia, dunque, si impara commentando i testi e, precisiamolo, commentandoli in maniera insieme molto tecnica e molto allegorica, ma – e qui ritroviamo il concetto tradizionale della filosofia – tutto ciò finalmente, come diceva il filosofo Tauro, «per divenire migliori e più temperanti». Apprendere la filosofia, anche leggendo e commentando i testi, è al tempo stesso apprendere un modo di vita e praticarlo. Considerato in modo formale, di per sé, l'esercizio del commentario è già, così come lo era l'esercizio della dialettica, un esercizio formativo, nella misura in cui è un esercizio della ragione, un invito alla modestia, un elemento della vita contemplativa. Ma, inoltre, il contenuto dei testi commentati, che si tratti dei testi di Platone, di Aristotele, di Crisippo o di Epicuro, esorta a una trasformazione della vita. Lo stoico Epitteto¹⁸ rimprovererà ai suoi allievi di non spiegare i testi se non per esibirsi e dirà loro: «Piuttosto che di vantarmi quando mi chiedono di commentare Crisippo, arrossisco se non sono in grado di mo-

¹⁶ Cfr. L. ROBERT, *Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon*, in «Académie des inscriptions et des belles-lettres, compte rendu de l'année», 1968, pp. 568-99; ID., *Un oracle gravé à Oinoanda*, ivi, 1971, pp. 597-619.

¹⁷ Cfr. P. HADOT, *Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque*, in M. TARDIEU (a cura di), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, pp. 13-24.

¹⁸ EPITTETO, *Diatribes*, 3.21-23; *Manuale*, 49.

strare una condotta che somigli ai suoi insegnamenti e che si accordi con essi».

Secondo Plutarco, Platone e Aristotele collocavano il culmine della filosofia in una «epottica», vale a dire, come nel caso dei misteri, nella rivelazione suprema della realtà trascendente. Sembra quindi che fin dall'inizio del II secolo d.C., svariate testimonianze ce lo provano¹⁹, la filosofia sia stata concepita come un itinerario spirituale ascendente, che corrisponde a una gerarchia delle parti della filosofia. L'etica assicura la purificazione iniziale dell'anima; la fisica rivela che il mondo ha una causa trascendente, invitando così a ricercare le realtà incorporee; la metafisica, o teologia, chiamata anche epottica poiché, come nei misteri, il concludersi dell'iniziazione porta infine con sé la contemplazione di Dio. Nell'ottica dell'esercizio del commentario si dovranno leggere in un certo ordine, al fine di percorrere questo itinerario spirituale, i testi da commentare.

Per quanto riguarda Platone, si iniziava dai dialoghi morali, soprattutto dall'*Alcibiade*, che tratta della conoscenza di sé, e dal *Fedone*, che invita a distaccarsi dal corpo; si continuava con i dialoghi fisici, come il *Timeo*, per apprendere ad andare oltre il mondo sensibile, e ci si innalzava quindi fino ai dialoghi teologici, come il *Parmenide* o il *Filebo*, per scoprire l'Uno e il Bene. Ecco perché quando Porfirio, discepolo di Plotino, pubblicò i trattati del suo maestro che non erano stati fino ad allora accessibili che ai discepoli più avanzati, non li presentò secondo il loro ordine cronologico di apparizione, ma secondo le tappe del progredire spirituale: la prima *Enneade*, ossia i primi nove trattati, riuniscono gli scritti che hanno un carattere etico, la seconda e la terza *Enneade* fanno riferimento al mondo sensibile e a ciò che vi è in esso, e corrispondono alla parte della fisica; la quarta, la quinta e la sesta *Enneade* hanno per argomento le cose divine: l'anima, l'Intelletto e l'Uno; esse corrispondono all'epottica. Le questioni di esegesi platonica trattate da Plotino nelle sue diverse *Enneadi* corrispondono piuttosto bene all'ordine di lettura dei dialoghi di Platone proposto dalle scuole platoniche. Il concetto di progredire spirituale sta a significare che i discepoli non possono accostarsi allo studio di un'opera se non sono pervenuti al livello intellettuale e spirituale che permetterà loro di trarne profitto. Alcune opere sono ri-

¹⁹ PLUTARCO, *Iside e Osiride*, 382d; cfr. P. HADOT, *La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité* cit., pp. 218-21.

servate ai novizi, altre ai discepoli piú avanzati. Non verranno esposte, dunque, in un'opera destinata ai novizi questioni complesse che sono riservate agli avanzati²⁰.

Inoltre, ogni commentario viene considerato come un esercizio spirituale, non soltanto perché la ricerca del significato di un testo esige di fatto qualità morali come la modestia e l'amore per la verità, ma anche perché la lettura di ogni opera filosofica deve produrre una trasformazione in chi ascolta o in chi legge il commentario, come testimoniano, ad esempio, le preghiere finali che Simplicio, esegeta neoplatonico di Aristotele e di Epitteto, ha collocato alla fine di alcuni suoi commentari, e che enunciano ogni volta il beneficio spirituale che si può trarre dall'esegesi di tale o talaltro scritto, per esempio la grandezza dell'anima, leggendo il trattato *Il cielo*, o la correzione della ragione, leggendo il *Manuale* di Epitteto.

L'antica usanza che vedeva maestro e discepolo dialogare nel corso dell'insegnamento, e che esisteva sia nella scuola platonica che nella scuola aristotelica, sembra essersi mantenuta nelle scuole filosofiche della fine dell'antichità, in margine all'esercizio privilegiato che consisteva nel commentario. I testi, ad esempio, che chiamiamo le *Diatriche* di Epitteto non sono altro che le note trascritte dal suo allievo Ariano durante le discussioni che seguivano alla lezione propriamente detta, vale a dire che seguivano alla spiegazione del testo. Aulo Gellio, di cui abbiamo parlato in precedenza, ci narra ad esempio di come il suo maestro, il platonico Tauro, permettesse ai suoi uditori, conclusa la lezione, di porgli le domande che volevano; e di come egli stesso avesse chiesto a Tauro se il saggio può andare in collera, e di come il filosofo gli avesse risposto diffusamente²¹. Anche Plotino, come sappiamo dal suo discepolo Porfirio, incoraggiava gli uditori a porre domande, cosa che provocava molte chiacchiere, aggiunge Porfirio²². Ora, possiamo vedere dalle *Diatriche* di Epitteto, e intravedere dagli scritti di Plotino, che le risposte del maestro erano per la maggior parte destinate a stimolare il discepolo a cambiare vita, o a progredire spiritualmente.

In generale, il professore di filosofia continua, come nei seco-

²⁰ I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme* cit., pp. 160-64; ID., *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, III, *Introduction à Simplicius*, Leiden 1995.

²¹ AULO GELLIO, *Noctes Atticae*, I.26, I-11; riguardo a Epitteto, cfr. J. SULHÉ, *Introduction à Epictète, Entretiens*, Paris 1948, I, p. XXIX.

²² PORFIRIO, *Vita di Plotino*, 3.35.

li precedenti, non soltanto ad animare il gruppo dei discepoli riuniti intorno a lui, che in alcune occasioni con lui consumano i pasti²³ e che spesso gli vivono accanto, ma anche a vegliare su ognuno di essi. La comunione di vita è uno degli elementi più importanti della formazione. Il professore non si accontenta di insegnare, ma svolge il ruolo di un autentico direttore spirituale, che si preoccupa dei problemi spirituali dei suoi discepoli.

In un simile contesto, è bene segnalare la rinascita in quest'epoca della tradizione pitagorica. È vero che dall'epoca di Pitagora in poi sono sempre esistite comunità che a lui si rifanno, e che si distinguono dalla comune umanità per via del loro particolare genere di vita: gli adepti non mangiavano carne e praticavano una vita ascetica, nella prospettiva di avere una sorte migliore nella vita futura²⁴. Il loro modo di essere, la loro astinenza, erano tra i bersagli preferiti dagli autori comici:

Essi sono vegetariani, bevono solo acqua,
Un eterno mantello brulicante di pidocchi,
E il terrore del bagno: nessuno ai nostri giorni
Potrebbe sopportare un simile regime²⁵.

Lo stile di vita dei pitagorici sembra essere consistito nel praticare le *akusmata*, vale a dire un insieme di massime che mescolavano proibizioni alimentari, tabù, consigli morali, definizioni teoriche e prescrizioni rituali²⁶. Già dagli inizi dell'era cristiana si assiste a un rinnovarsi del pitagorismo, analogo a quello delle altre scuole. Si sviluppa una ricca letteratura pitagorica apocrifia: in questa epoca sono composti i famosi *Versi aurei*²⁷. In varie *Vite di Pitagora*, e certamente in quelle di Porfirio²⁸ e di Giamblico, viene descritta la vita filosofica idilliaca che si svolgeva nella scuola del maestro, e il modo in cui era organizzata la comunità pitagorica primitiva: la scelta dei candidati, il noviziato che consisteva in un silenzio di diversi anni, la comunione dei beni tra i membri del gruppo, la loro ascesi, ma anche la loro vita contemplativa²⁹. Si

²³ AULO GELLIO, *Noctes Atticae*, 17.8 e 7.13.

²⁴ BURKERT, *Lore and Science* cit., p. 199.

²⁵ ARISTOFONE, in *Le pythagoriste*, cit. in DUMONT, *Les présocratiques* cit., p. 612.

²⁶ BURKERT, *Lore and Science* cit., pp. 150-75.

²⁷ P. C. VAN DER HORST (a cura di), *Les Vers d'or pythagoriciens*, Leiden 1932; M. MEUNIER, *Pythagore, Les Vers d'or, Hiérocles, Commentaire sur les Vers d'or*, Paris 1979.

²⁸ PORFIRIO, *Vita di Pitagora*; GIAMBILICO, *Vita di Pitagora*.

²⁹ TAURO, in AULO GELLIO, *Noctes Atticae*, 1.9; riguardo alla *Vita di Pitagora*, di Giamblico, cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, *Etudes de philosophie grecque*, Paris 1971, pp. 437-62.

ricostituono allora delle comunità pitagoriche, prendono nuovo impulso le ricerche sui numeri, e i platonici assumono la tendenza a considerare, in virtù del principio della continuità della tradizione di verità, il platonismo come prolungamento del pitagorismo.

2. *Plotino e Porfirio.*

2.1. La scelta di vita.

Abbiamo appena parlato della rinascita del pitagorismo. Torneremo su questo fenomeno parlando del trattato intitolato *Dell'astinenza* che Porfirio, discepolo di Plotino, aveva scritto per far tornare Castricio, un altro membro della scuola, alla pratica del vegetarianismo. Porfirio³⁰ rimprovera a Castricio la sua infedeltà alle leggi ancestrali della filosofia, ossia alla filosofia di Pitagora e di Empedocle di cui egli è stato un adepto: qui Porfirio intende semplicemente affermare il platonismo come identico alla filosofia rivelata dalle origini dell'umanità. Ma, in effetti, questa filosofia si presenta come un modo di vita che ingloba tutti gli aspetti dell'esistenza. Porfirio è perfettamente cosciente del fatto che questo modo di vita si differenzia radicalmente da quello del resto degli uomini. Egli non si rivolge, dice, agli uomini «che esercitano mestieri manuali, né agli atleti, né ai soldati, né ai marinai, né agli oratori, né ai politici»,

... ma a colui che ha riflettuto su queste questioni: «Chi sono? Da dove sono venuto? Dove si deve andare?», e che ha stabilito per se stesso, per quanto al suo nutrimento e per tutte le altre cose, principî diversi da quelli che reggono gli altri generi di vita³¹.

Il modo di vita raccomandato da Porfirio, che è quello della scuola di Plotino, consiste, come già per la scuola di Aristotele, nel «vivere secondo lo spirito», vale a dire secondo la parte piú elevata di noi stessi che è l'intelletto. Platonismo e aristotelismo vengono qui a fondersi. Allo stesso tempo, la prospettiva di un agire politico dei filosofi, che esisteva nell'Accademia, e d'altra parte anche nel pitagorismo primitivo, scompare, o per lo meno passa in

³⁰ PORFIRIO, *Dell'astinenza*, I. 2.3 e 3.3.

³¹ *Ibid.*, I. 2.7.1.

secondo piano. La vita secondo lo spirito non si limita a un'attività puramente razionale e discorsiva:

La *theoria*, la contemplazione che ci conduce alla felicità, non consiste in un accumulo di ragionamenti, né in una massa di conoscenze apprese, come si potrebbe credere. Essa non si edifica pezzo per pezzo. La quantità dei ragionamenti non la fa progredire³².

E Porfirio riprende il tema aristotelico: non è sufficiente acquisire conoscenze, ma è necessario che queste conoscenze «diventino natura in noi», «che esse crescano insieme a noi»³³. Non vi è contemplazione, dice Porfirio, se non quando le nostre conoscenze diventano in noi «vita» e «natura». Egli ritrova, d'altra parte, lo stesso concetto nel *Timeo*³⁴, che affermava che colui che contempla deve rendersi simile a ciò che contempla e fare così ritorno alla sua condizione anteriore. Grazie a questa assimilazione, diceva Platone, si raggiunge lo scopo della vita. La contemplazione non è dunque conoscenza astratta, ma trasformazione di sé:

Se la felicità si ottenesse recependo discorsi, sarebbe possibile conseguirla senza avere la preoccupazione di scegliere il proprio cibo, o di compiere determinate azioni. Ma poiché è necessario cambiare la nostra vita attuale con un'altra vita, purificandoci allo stesso tempo con i discorsi e con le azioni, esaminiamo quali discorsi e quali azioni ci predispongono a quest'altra vita³⁵.

Questa trasformazione di sé è d'altronde, come voleva Aristotele³⁶, un ritorno all'autentico io, che altro non è se non lo spirito dentro di noi, il divino dentro di noi:

Il ritorno si compie soltanto al nostro vero io e l'assimilazione [letteralmente: la connaturalità, *sympphysis*] non ci assimila a null'altro che al nostro vero io. Il nostro vero io è lo spirito, e il fine che perseguiamo è quello di vivere secondo lo spirito³⁷.

Ritroviamo qui il passaggio da un io inferiore all'io autentico e trascendente che abbiamo incontrato lungo tutta la storia della filosofia antica.

Porfirio descriverà dunque il modo di vita proprio del filosofo: distaccarsi dalla sensazione, dall'immaginazione, dalle passioni,

³² *Ibid.*, I.29.1-6.

³³ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 6.1147a21-22.

³⁴ PLATONE, *Timeo*, 90a.

³⁵ PORFIRIO, *Dell'astinenza*, I.29.6.

³⁶ Cfr. *supra*, p. 78.

³⁷ PORFIRIO, *Dell'astinenza*, I.29.4.

concedere al corpo solo lo stretto necessario, ritrarsi dall'agitazione della folla, come hanno fatto i pitagorici e i filosofi che Platone descrive nel *Teeteto*³⁸. La vita contemplativa implica, dunque, una vita ascetica. Ma questa vita ascetica ha anche un valore di per sé: essa è sostanzialmente buona³⁹ per la salute, come testimonia la vicenda della conversione del discepolo di Plotino, Rogatiano, membro del senato romano che rinuncia alle sue funzioni, alla sua casa, ai suoi servi, che si nutre soltanto più un giorno su due, e guarisce così dalla gotta⁴⁰.

L'ascesi sarà soprattutto destinata a impedire che la parte inferiore dell'anima attragga su di sé l'attenzione che deve essere orientata allo spirito. Poiché «è con la totalità di noi stessi che esercitiamo la nostra attenzione»⁴¹. Il modo di vita ascetico è dunque destinato a sviluppare una disciplina dell'attenzione, che è altrettanto rigorosa in Plotino quanto negli stoici. Come nota Porfirio nella *Vita di Plotino*:

La sua attenzione per se stesso non si allentava mai, se non durante il sonno, che d'altronde il poco cibo (spesso non consumava nemmeno del pane) e il continuo volgersi del suo pensiero verso lo Spirito gli impedivano⁴².

Cosa che non impedisce a Plotino di occuparsi degli altri. Egli è tutore di diversi bambini che alcuni membri dell'aristocrazia romana gli affidano alla loro morte, e si occupa della loro educazione e dei loro beni.

Emerge qui che la vita contemplativa non annulla l'attenzione per gli altri, e che questa attenzione può benissimo conciliarsi con la vita secondo lo spirito. Pur rimanendo a disposizione di tutti, «egli non allentava mai, nello stato di veglia, la tensione verso l'Intelletto», «egli era presente nello stesso tempo a se stesso e agli altri»⁴³. «A se stesso» significa, in effetti, «al suo autentico io», vale a dire all'Intelletto.

Nel trattato *Dell'astinenza*, Porfirio affermava dunque che lo scopo ricercato dai filosofi è vivere secondo lo spirito, secondo l'Intelletto, che si può scrivere con la minuscola o con la maiuscola, perché si tratta allo stesso tempo della nostra intelligenza e dell'In-

³⁸ Cfr. *supra*, pp. 68-69.

³⁹ PLOTINO, *Enneadi*, 2.9(33).14.11.

⁴⁰ PORFIRIO, *Vita di Plotino*, 7.31.

⁴¹ ID., *Dell'astinenza*, 1.41.5.

⁴² ID., *Vita di Plotino*, 8.20.

⁴³ *Ibid.*, 9.18 e 8.19.

telligenza divina, alla quale la nostra intelligenza partecipa. Ma nella *Vita di Plotino* leggiamo che:

... il fine e lo scopo erano, per Plotino, l'essere unito al Dio supremo e l'avvicinarsi a Lui⁴⁴.

Il Dio supremo è superiore all'Intelletto perché, come dice Porfirio, è stabilito al di sopra dell'Intelletto e dell'intelligibile. Si potrebbe quindi pensare che ci siano due tipi di vita contemplativa e due diversi scopi della vita. Ma il discorso filosofico plotiniano ci spiegherà questa differenza di livello nel mondo divino e ci farà capire che i due scopi sono praticamente identici. Porfirio precisa che, durante i sei anni in cui frequentò la scuola di Plotino, quest'ultimo raggiunse lo «scopo» dell'unione con il Dio supremo quattro volte, e che egli stesso raggiunse questo «scopo» una volta nel corso della sua vita giunta allora ai sessantotto anni. Egli parla, quindi, di esperienze molto rare che si possono definire «mistiche» o «unitive». Questi momenti privilegiati ed eccezionali spiccano in qualche modo sullo sfondo di una continua attività orientata all'Intelletto. Pur essendo rare, queste esperienze, nondimeno, conferiscono al modo di vita plotiniano la sua connotazione fondamentale, poiché esso ci appare ora come un'attesa dello scaturire imprevedibile di questi momenti privilegiati che trasmettono alla vita tutto il loro significato.

Di queste esperienze Plotino fornisce una descrizione in numerosi passaggi dei suoi scritti. Ne riporteremo un unico esempio:

E quando l'anima ha la fortuna di incontrarlo, quand'egli si volge ad essa, o meglio ancora, quand'egli le si manifesta ed essa si distoglie da ogni altra presenza, essendosi preparata per essere il più possibile bella, giungendo così a somigliare a Lui (questo prepararsi, questo riordinarsi, infatti, sono ben conosciuti da coloro che li praticano), vedendolo apparire *improvvisamente* dentro di sé (poiché non c'è più nulla infatti che li separi, né sono più due, ma tutti e due sono uno soltanto; infatti non riesci più a distinguerli finché egli è lì: l'immagine di ciò sono gli amanti e gli amati di quaggiù, che desidererebbero fondersi insieme), allora l'anima perde la coscienza del proprio corpo, non sa più di essere in quel corpo e non dice più di essere cosa diversa da Lui: uomo o animale, essere o tutto (poiché guardare a simili cose, equivarrebbe in qualche modo a stabilire delle differenze, ma l'anima non può volgersi ad esse, né lo desidera; ma, dopo averlo cercato, quand'egli è presente, essa gli si fa incontro ed è a Lui che guarda, non a se stessa, né le è possibile vedere chi essa sia, lei che guarda), allora certamente non scambierebbe Lui con nessuna di tutte le altre cose, anche se le venisse offerto il cielo intero, poiché sa che nulla vi è di più prezioso e migliore di Lui (essa in-

⁴⁴ *Ibid.*, 23.7-18.

fatti non può innalzarsi oltre, e tutte le altre cose, pur se elevate, equivalgono per essa a un abbassarsi), così, in quel momento le è dato di giudicare e di sapere perfettamente che «Lui» essa desiderava, e può affermare che non vi è nulla di preferibile a Lui (nessuna menzogna è infatti possibile: dove trovare un più autentico vero? Ciò che essa dice, dunque: «È Lui», lo pronuncerà anche più tardi, ora lo esprime col silenzio e, colma di gioia, non si sbaglia, proprio in quanto colma di gioia, non dicendolo essa a causa di un piacere che le solletichi il corpo, ma essendo invece diventata ciò che era un tempo quando era felice) ... Se accadesse che venissero distrutte tutte le cose intorno ad essa, sarebbe esattamente ciò che vuole, purché soltanto fosse insieme a Lui: così grande è la gioia cui essa è pervenuta⁴⁵.

Emergono qui toni e atmosfere che sono relativamente nuovi nella storia della filosofia antica. Qui il discorso filosofico serve soltanto più a dimostrare, senza esprimerlo, ciò che va oltre di esso, vale a dire un'esperienza nella quale qualsiasi discorso si annulla, nella quale inoltre non vi è più una coscienza individuale del sé, ma solamente un sentimento di gioia e di presenza. Questa esperienza, tuttavia, si iscrive nella tradizione che risale perlomeno al *Simposio* di Platone⁴⁶, che parla della visione *improvvisa* di «una bellezza di natura meravigliosa», che altri non è se non il Bello di per sé, visione che Platone assimila a quella che appare agli occhi degli iniziati nei misteri di Eleusi. D'altronde, se l'esperienza «mistica» è stata chiamata «mistica», è a causa dei «misteri», ossia delle «visioni segrete» di Eleusi, che si presentavano anch'esse come «visione improvvisa». Una simile visione, dice Platone, rappresenta quel punto della vita in cui la vita vale la pena di essere vissuta, e se l'amore per la bellezza umana può porci al di fuori di noi stessi, quale sarà la potenza provocata da una simile Bellezza⁴⁷? Tracce di questa tradizione si troveranno in Filone di Alessandria, ad esempio nel testo in cui il carattere passeggero dell'esperienza è fortemente marcato:

Quando l'intelletto dell'uomo è posseduto dall'amore divino, quando fa ogni sforzo per raggiungere il santuario più segreto, quando con tutto lo slancio e lo zelo possibile si proietta avanti trascinato da Dio, esso dimentica tutto, dimentica anche se stesso, ricorda solo Dio e a Lui è sospeso ... Ma quando cade l'entusiasmo e il desiderio perde la tensione del fervore, l'intelletto torna ad essere uomo, allontanandosi dalle cose divine, incontrando le cose umane in agguato nel vestibolo del tempio⁴⁸.

⁴⁵ PLOTINO, *Enneadi*, 6.7(38).34.9-37; vedi note e commentario in P. HADOT (a cura di), *l'itaité* 38, Paris 1988.

⁴⁶ PLATONE, *Simposio*, 210e4.

⁴⁷ *Ibid.*, 211d-e.

⁴⁸ FILONE DI ALESSANDRIA, *Sui sogni*, 2.232.

Non bisogna dimenticare, d'altronde, che questa stessa tendenza non è estranea all'aristotelismo, nella misura in cui è nella contemplazione, che ha per oggetto supremo il Pensiero del Pensiero, che risiede la felicità dell'uomo. Se non parliamo qui del grande commentatore di Aristotele, Alessandro di Afrodisia, conoscendo troppo poco della sua vita e del suo insegnamento, nondimeno rimane il fatto che si sia potuto parlare⁴⁹ nel suo caso di un aristotelismo mistico, a proposito della rappresentazione che Alessandro si fa dell'unione del nostro intelletto con l'Intelletto divino.

Con l'esperienza mistica siamo ora in presenza di un altro aspetto della vita filosofica: non più la decisione, l'opzione per un modo di vita ma, al di là di ogni discorso, l'esperienza indicibile che pervade l'individuo e sconvolge tutta la coscienza dell'io con un sentimento di presenza inesprimibile.

2.2. I livelli dell'io e i limiti del discorso filosofico.

Dai cinquantaquattro trattati di Plotino è possibile trarre una teoria che spiega la genesi della realtà a partire da un'unità primordiale, l'Uno e il Bene, grazie al manifestarsi di livelli di realtà via via inferiori e sempre più contaminati dalla molteplicità: l'Intelletto, poi l'anima, poi le cose sensibili. In effetti, come Aristotele e Platone, Plotino non ha scritto con l'intento di esporre un sistema, ma per risolvere alcune questioni particolari poste dai suoi uditori a proposito del suo insegnamento⁵⁰. Ciò non significa che Plotino non abbia una visione unitaria della realtà, ma che le sue opere sono scritti di circostanza. In parte, inoltre, esse hanno come fine quello di esortare, invitando chi ascolta o chi legge ad assumere un certo atteggiamento, ad adottare un certo modo di vita. Il discorso filosofico di Plotino, infatti, quale che sia il livello di realtà cui si riferisce, non fa che condurre a un'ascesi e a un'esperienza interiori che sono la vera conoscenza, grazie alla quale il filosofo si innalza verso la realtà suprema, raggiungendo progressivamente dei livelli sempre più elevati e sempre più interiori di coscienza di sé. Plotino riprende il vecchio adagio: «Solo il simile conosce il simile»⁵¹. Ma per lui questo significa unicamente che so-

⁴⁹ PH. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neararistotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague 1963, pp. 35 sgg.

⁵⁰ PORFIRIO, *Vita di Plotino*, 4. 11 e 5. 5.

⁵¹ EMPEDOCLE, B 109; DEMOCRITO, B 164.

lo divenendo spiritualmente simili alla realtà che si vuole conoscere la si potrà afferrare. La filosofia di Plotino rivela così, d'altronde, lo spirito del platonismo, vale a dire l'indissolubile unione del sapere e della virtù: non c'è sapere se non nel progredire esistenziale verso il Bene.

La prima tappa dell'ascesa è la presa di coscienza, da parte dell'anima razionale, del fatto che essa non si confonde con l'anima irrazionale, la quale, destinata ad animare il corpo, è turbata dai piaceri e dalle pene che risultano dalla vita del corpo. Il discorso filosofico può esporre argomenti sulla distinzione tra anima razionale e anima irrazionale, ma ciò che importa non è il pervenire alla conclusione che esiste un'anima razionale, ma di vivere se stessi in quanto anima razionale. Il discorso filosofico può sforzarsi di pensare l'anima «considerandola allo stato puro, poiché qualsiasi addizione a una cosa è ostacolo alla conoscenza della cosa»⁵². Ma solo l'ascesi permette all'io di conoscersi effettivamente come anima separata da ciò che non è sé, vale a dire di diventare concretamente e coscientemente ciò che era senza saperlo: «Sfronda ed esamina te stesso», «Togli ciò che è superfluo ... non smettere di scolpire la tua propria statua»⁵³. Per fare questo è necessario separare se stessi da quanto è venuto ad aggiungersi all'anima razionale, e vedersi dunque quali si è divenuti.

Ma né il discorso filosofico, né l'itinerario interiore possono arrestarsi all'anima razionale. Il discorso filosofico è costretto ad ammettere, come aveva fatto Aristotele, che l'anima non può ragionare né pensare se non vi è prima di essa un Pensiero sostanziale che costituisce il fondamento della possibilità di ragionare e di conoscere. Di questo pensiero, di questo Intelletto trascendente, l'anima riconosce in sé le tracce sotto forma dei principî che le consentono di ragionare⁵⁴. La vita secondo lo Spirito, in Plotino, così come in Aristotele, si colloca su livelli gerarchizzati. Inizia al livello dell'anima razionale illuminata dall'Intelletto, consistendo dunque nell'attività dei ragionamenti filosofici e nella pratica della virtù, guidata dalla ragione. Ma se la riflessione filosofica la conduce verso l'Intelletto, vi saranno, ulteriormente, due vie d'accesso a questa realtà: da un lato, il discorso filosofico, dall'altro, l'esperienza interiore. Vi saranno dunque, come dice Plotino, due

⁵² PLOTINO, *Enneadi*, 4.7(2).10.27 sgg.

⁵³ *Ibid.*, 4.7(2).10.30 e 1.6(1).9.7.

⁵⁴ *Ibid.*, 5.3(49).4.14 sgg.

forme di conoscenza di sé: da un lato, una conoscenza di sé come anima razionale dipendente dall'Intelletto, e che tuttavia rimane sul piano della ragione, dall'altro, una conoscenza di sé come divenire [nel divenire] Intelletto. Plotino descrive tale conoscenza nel modo seguente:

Allora conoscere se stesso, non è più conoscere se stesso in quanto uomo, ma in quanto interamente altro, essendosi sradicato verso l'alto trascinando con se solo il meglio dell'anima⁵⁵.

L'io scopre allora che ciò che vi è di più elevato nell'anima è Intelletto e Spirito, e che essa vive costantemente, in modo inconsapevole, della vita dell'Intelletto. E precisamente, come aveva detto Aristotele⁵⁶ e come aveva ripetuto Porfirio, il fine della vita è questa «vita secondo lo Spirito», questa «vita secondo l'Intelletto». Occorre dunque prendere coscienza di questa attività inconsapevole, occorre volgere l'attenzione verso questa trascendenza che si apre all'io:

Avviene qui come per l'uomo che aspetta di udire la voce che vorrebbe udire; egli scarterebbe ogni altro suono, tenderebbe l'orecchio in cerca del suono che preferisce, per capire se si stia avvicinando; allo stesso modo è necessario escludere i suoni che provengono dal mondo sensibile, tranne che per necessità, per mantenere la potenza della coscienza dell'anima pura e pronta ad ascoltare suoni che vengono dall'alto⁵⁷.

Perveniamo qui a un primo grado dell'esperienza mistica, poiché si verifica un superamento dell'attività propria all'anima razionale, un «divenire altro», uno «strappo» verso l'alto. L'io, dopo essersi identificato con l'anima razionale, si identifica ora con l'Intelletto, diventa Intelletto. Ma come rappresentarsi il significato di questo «divenire Intelletto»? Plotino concepisce l'Intelletto secondo il modello del Pensiero aristotelico, vale a dire come una conoscenza di sé perfettamente adeguata e trasparente. Al tempo stesso, egli considera che l'Intelletto contiene in sé tutte le Forme, tutte le Idee, il che vuol dire che ogni Forma è Intelletto, il che vuol dire, dato che l'Intelletto è la totalità delle Forme che si pensa da sé, che ciascuna Forma è, a suo modo, in quanto Idea dell'Uomo, o Idea del Cavallo, la totalità delle Forme: nell'Intelletto tutto è interiore a tutto. «Divenire Intelletto» è dunque pensarsi nella prospettiva della totalità, è pensarsi non più come indi-

⁵⁵ *Ibid.*, 5.3(49).4.10.

⁵⁶ Cfr. *supra* pp. 77-79.

⁵⁷ PLOTINO, *Enneadi*, 5.1(10).12.14.

viduo, ma come pensiero della totalità; non piú sminuzzando questa totalità, ma al contrario sperimentandone la concentrazione, l'interiorità, l'accordo profondo⁵⁸. «Bisogna vedere lo Spirito come il nostro proprio io» dice Plotino⁵⁹. «Divenire Intelletto» è dunque, in ultima analisi, pervenire a una condizione dell'io nella quale l'io raggiunge questa interiorità, questo raccoglimento su di sé, questa trasparenza con se stesso, che caratterizzano l'Intelletto, simbolizzato da una luce capace di vedere se stessa e grazie a se stessa⁶⁰. «Divenire Intelletto» è dunque pervenire a una condizione di perfetta trasparenza nella relazione con se stesso, scaricando precisamente l'aspetto individuale dell'io, legato a un'anima e a un corpo, per non lasciare sussistere che la pura interiorità del pensiero che pensa se stesso:

Noi stessi siamo divenuti Intelletto quando, separando le altre cose da noi stessi, guardiamo l'Intelletto attraverso questo Intelletto, guardiamo noi stessi attraverso noi stessi⁶¹.

Divenire un individuo determinato è separarsi dal Tutto addizionandosi una differenza che, dice Plotino⁶², corrisponde a una negazione. Eliminando da sé tutte le differenze, e dunque la propria individualità, si torna a divenire il Tutto. Divenire Intelletto è dunque vedere se stesso e tutte le cose nella prospettiva totalizzante dello Spirito divino.

Giunto a questo punto, l'io non è tuttavia al termine della sua ascesa. Secondo l'immagine plotiniana, l'Intelletto nel quale noi siamo immersi è come un'onda⁶³ che, gonfiandosi, ci solleva verso una nuova visione.

Qui ancora il discorso filosofico può dimostrare che, al di là dell'Uni-totalità che rappresenta l'Intelletto, e che non è che una unità derivata, occorre necessariamente ammettere una unità assoluta e prima⁶⁴. Ma il discorso filosofico giunge così ai suoi estremi, in quanto non può esprimere che cosa sia questa Unità assoluta, poiché parlare è connettere dei complementi o degli attributi a dei soggetti con l'intermediazione di verbi; ora, l'Uno non può

⁵⁸ Cfr. P. HADOT, *Introduction à Plotin*, in *Traité* 38 cit., pp. 31-43.

⁵⁹ PLOTINO, *Enneadi*, 5.8(31).10.40.

⁶⁰ *Ibid.* 5.3(49).8.22; cfr. E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris 1982, p. 98.

⁶¹ PLOTINO, *Enneadi*, 5.3(49).4.29.

⁶² *Ibid.*, 6.5(23).12.20.

⁶³ *Ibid.*, 6.7(38).36.19.

⁶⁴ PLOTINO, *Enneadi*, 6.9(9).1-4; cfr. anche P. HADOT (a cura di), *Traité* 9, Paris 1994.

avere complementi, né attributi, essendo uno in modo assoluto. Di esso non si può dunque dire ciò che esso non è. E se noi sembriamo attribuirgli dei predicati positivi, dicendone ad esempio: «L'Uno è causa di tutto», noi non diciamo che cosa esso sia in sé, ma che cosa noi siamo in rapporto con esso, vale a dire che noi siamo suoi effetti. Detto altrimenti, credendo di parlare di lui noi non parliamo che di noi stessi⁶⁵. Il nostro essere relativi è sempre relativo a se stesso e non può giungere all'assoluto.

Il solo accesso che noi abbiamo a questa realtà trascendente è l'esperienza non discorsiva, l'esperienza unitiva. L'esperienza dell'Intelletto corrispondeva a uno stato dell'io, nel quale l'io perveniva all'interiorità e alla trasparenza perfetta con se stesso. L'esperienza dell'Uno corrisponde a un nuovo stato dell'io, nel quale l'io, potremmo dire, si perde e si ritrova. Si perde, poiché prova l'impressione di non essere più se stesso⁶⁶, né di se stesso, ma di essere possesso di un altro. Ma, al tempo stesso, questo stato di annichilimento dell'identità personale è percepito come una «pienezza di sé», come una «intensificazione di sé»⁶⁷. «Tagliando» via ogni cosa⁶⁸ non si trova più la Totalità a questo livello, ma la Presenza che è al fondo di tutte le cose e di sé, anteriore a tutte le determinazioni e a tutte le identificazioni.

Di fatto, questa esperienza è indicibile, e descrivendola Plotino non può dire nulla sull'Uno; egli non descrive che lo stato soggettivo di colui che la prova. E tuttavia, questa esperienza è ciò che conduce realmente all'Uno. Plotino opera qui una distinzione molto netta tra l'insegnamento discorsivo e l'esperienza non discorsiva. La teologia, che non può essere che discorsiva, ci provvede un insegnamento, una istruzione riguardo al Bene e all'Uno, ma ciò che ci conduce all'Uno è la virtù, la purificazione dell'anima, l'impegno per vivere della vita dello Spirito. L'insegnamento è come un palo indicatore che ci indica per quale direzione noi si debba andare, ma per giungere all'Uno occorre camminare effettivamente, su di una via per la quale ci si incammina soli vero il Solo⁶⁹.

E tuttavia il discorso filosofico può riapparire per spiegare come questa esperienza dell'Uno sia possibile. Se l'io può giungere all'Uno, è precisamente perché vive della vita dello Spirito. Poi-

⁶⁵ PLOTINO, *Enneadi*, 6.9(9).3.37-54.

⁶⁶ *Ibid.*, 6.9(9).10.15 e 11.11.

⁶⁷ *Ibid.*, 6.9(9).11.22.

⁶⁸ *Ibid.*, 5.3(49).17.37.

⁶⁹ *Ibid.*, 6.7(38).36.6-10; 6.9(9).4.11-16.

ché vi sono nello Spirito, nell'Intelletto, due livelli: da un lato, il livello dell'Intelletto pensante, che corrisponde allo stato dell'Intelletto completamente costituito, che pensa se stesso come totalità delle Forme, e dall'altro lato, il livello dell'Intelletto nascente, che non è ancora Intelletto, che non pensa ancora, ma procede dall'Uno come emanazione e si trova così a stretto contatto con esso. A causa di questo contatto con l'Uno, lo spirito è «preso d'amore», «ebbro di nettare», «fiorisce nel godimento»⁷⁰. Divenire Intelletto pensante era già per l'io un'esperienza mistica. Ma divenire l'Intelletto amante significa elevarsi ad un'esperienza mistica superiore, significa andare a collocarsi in quel punto di origine in cui tutte le cose emanano dal Bene e che altro non è se non l'Intelletto nascente; ci si può raffigurare con l'immaginazione un punto situato su di un raggio, un punto che giungerà a coincidere con il punto in cui il raggio emana dal centro: questo punto di nascita del raggio è effettivamente vicino al centro, e tuttavia infinitamente separato da esso perché non è il centro, ma un punto di emanazione⁷¹. Tale è il rapporto del relativo con l'assoluto.

I rapporti che esistono in Plotino tra il discorso filosofico e la scelta esistenziale sono bene riassunti in questa frase che Plotino stesso rivolge agli gnostici:

Quando si dice Dio senza praticare veramente la virtù, «Dio» non è che una parola⁷².

Solo l'esperienza morale o mistica può dare un contenuto al discorso filosofico.

3. *Il neoplatonismo postplotiniano e la teurgia.*

3.1. Il discorso filosofico e la volontà di armonizzazione tra le tradizioni.

Il neoplatonismo posteriore a Plotino, rappresentato soprattutto da Giamblico, Siriano, Proclo e Damascio, potrebbe sembrare a prima vista come lo sviluppo del sistema gerarchico di Plo-

⁷⁰ *Ibid.*, 6.7(38).35.19-33, vedi il commentario in P. HADOT, *Traité 38* cit., pp. 37-43 e pp. 343-45.

⁷¹ Cfr. P. HADOT, *Traité 9* cit., pp. 37-44.

⁷² PLOTINO, *Enneadi*, 2.9(34).15.39-40.

tino. Ma di fatto esso è caratterizzato, come abbiamo detto, da un gigantesco sforzo di sintesi tra gli elementi piú disparati della tradizione filosofica e religiosa di tutta l'antichità. In coerenza con una lunga tradizione, il platonismo vi si identifica con il pitagorismo; per contro, l'aristotelismo vi si trova riconciliato con il platonismo, nella misura in cui gli scritti di Aristotele, interpretati d'altronde in un senso platonico, rappresentano una prima tappa nel *cursus* generale dell'insegnamento platonico, che consiste nella spiegazione di un certo numero di trattati di Aristotele⁷³, e quindi di dialoghi di Platone⁷⁴, in funzione delle tappe del progredire spirituale.

Tuttavia, l'armonizzazione non si ferma qui. Si tenta anche di accordare tra di loro la tradizione filosofica e quelle tradizioni rivelate dagli dei che sono gli scritti orfici e gli *Oracoli caldaici*. Si tratta, quindi, di sistematizzare tutto ciò che è rivelato, l'orfismo, il pitagorismo, il caldaicismo, con la tradizione filosofica, pitagorica e platonica.

Si perviene in questo modo a quelli che possono sembrarci dei virtuosismi inverosimili. I neoplatonici sono capaci di ritrovare le differenti classi di dei degli *Oracoli caldaici* in ciascuna delle articolazioni dell'argomentazione dialettica che si rifanno alle famose ipotesi sull'Uno sviluppate nel *Parmenide* di Platone. D'altra parte, alcune delle gerarchie di nozioni tratte artificialmente dai dialoghi di Platone, vengono a corrispondere, termine con termine, con le gerarchie di entità orfiche e caldaiche. In questo modo le rivelazioni caldaiche e orfiche penetrano all'interno del discorso filosofico neoplatonico. Non bisogna per questo immaginare che il discorso filosofico neoplatonico sia un'accozzaglia confusa. Di fatto, ogni scolastica è uno sforzo razionale di esegesi e di sistematizzazione. Costringe la mente a una ginnastica intellettuale che ha un fine formativo, e che sviluppa la capacità di analizzare i concetti e il rigore logico: non si può che ammirare il tentativo di Proclo che si ingegna ad esporre *more geometrico* le tappe della processione degli esseri nei suoi *Elementi di teologia*. I commentari di Proclo su Platone sono notevoli monumenti di esegesi.

⁷³ Riguardo all'armonizzazione tra Platone e Aristotele, cfr. I. HADOT, *Aristotele dans l'enseignement philosophique néoplatonicien*, in «Revue de théologie et de philosophie», CXXIV (1992), pp. 407-25; riguardo alla rappresentazione che i commentatori elaboravano sull'opera di Aristotele, cfr. ID., *Simplicius, Commentaire sur les catégories*, Leiden 1990, I, pp. 63-107.

⁷⁴ Cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V-VI^e siècles*, in *Etudes de philosophie grecque* cit., pp. 535-50.

E per citare un altro esempio, le riflessioni di Damascio sulle aporie che sono implicate nella nozione di «Principio di tutto» pervengono a una grande profondità. Non stupisce, dunque, che il «sistema» di Proclo abbia avuto un'influenza fondamentale in tutta la storia del pensiero occidentale, soprattutto nel Rinascimento e nel periodo del romanticismo tedesco.

È stata soprattutto all'esegesi dei testi di Platone e di Aristotele che si è consacrata l'attività dei neoplatonici posteriori a Plotino. Un certo numero dei loro commentari su Aristotele sarà tradotto in latino e svolgerà un ruolo notevole nell'interpretazione che verrà proposta di questo filosofo nel Medioevo.

3.2. Il modo di vita.

Per i neoplatonici posteriori, come per Plotino, il discorso filosofico è strettamente legato a pratiche concrete e a un modo di vita. Ma, per Plotino, la vita secondo lo Spirito consisteva in una vita filosofica, ossia nell'ascesi e nell'esperienza morale e mistica. Le cose vanno in modo del tutto differente per i neoplatonici posteriori. Essi conservano, senza dubbio, la pratica filosofica dell'ascesi e della virtù⁷⁵, ma considerano come altrettanto importante, o addirittura, come sembra nel caso di Giamblico, anche più importante, ciò che chiamano la pratica «teurgica». La parola «teurgia» non compare che nel II secolo della nostra era; sembra sia stata coniata dall'autore, o dagli autori, degli *Oracoli caldaici*, per indicare riti capaci di purificare l'anima e il suo «veicolo immediato», il corpo astrale, al fine di consentire all'anima di contemplare gli dei⁷⁶. Questi riti prevedevano delle abluzioni, dei sacrifici, delle invocazioni che ricorrevano a parole rituali spesso incomprensibili. Ciò che distingue la teurgia dalla magia è che la prima non pretende di costringere gli dei, ma al contrario si sottomette alla loro volontà compiendo i riti che gli dei stessi, si suppone, hanno stabilito. Non è la filosofia teorica, dice Giamblico⁷⁷, ma sono dei riti che noi non comprendiamo i soli che possono operare la nostra unione con gli dei. Non è con un'attività di pensiero che noi possiamo realizzarli, ché altrimenti la loro efficacia di-

⁷⁵ Cfr. R. MASULLO, *Il tema degli «Esercizi Spirituali» nella «Vita Isidori» di Damascio*, in *Talariskos. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli 1987, pp. 225-42.

⁷⁶ Cfr. H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris 1978².

⁷⁷ GIAMBILICO, *I misteri d'Egitto*, 2.11.

penderebbe da noi. Sono gli dei che detengono l'iniziativa e che hanno scelto i *segni* materiali, i «sacramenti», potremmo dire, che attirano gli dei e consentono il contatto con il divino, e la visione delle forme divine. Si è dunque qui in presenza di una sorta di dottrina della grazia salvifica. Secondo questa concezione, l'idea di una unione mistica non scompare, essendo però ricompresa nella prospettiva generale della teurgia. Come gli altri dei, il Dio supremo può anch'egli manifestarsi eventualmente all'anima nell'esperienza mistica⁷⁸, grazie all'intermediazione di quello che Proclo chiama l'«uno dell'anima», vale a dire la parte suprema e trascendente dell'anima; questo «uno dell'anima» corrisponderebbe così, in qualche modo, al *segno* che nella normale pratica teurgica attira nell'anima gli dei.

Questa invasione del platonismo compiuta dalla teurgia è per noi alquanto enigmatica. È difficile comprendere perché il neoplatonismo della fine dell'antichità abbia introdotto le pratiche teurgiche all'interno della pratica filosofica. Come bene ha fatto notare H.-D. Saffrey⁷⁹, questo atteggiamento può essere spiegato con la rappresentazione che i neoplatonici posteriori si fanno della collocazione dell'uomo in relazione con il divino. Mentre Plotino considerava che l'anima umana è sempre in contatto inconsapevole con l'Intelletto e il mondo spirituale, i neoplatonici posteriori considerano che l'anima, essendo caduta dentro il corpo, ha bisogno di passare attraverso riti materiali e sensibili per poter risalire verso il divino. Si ha dunque in questo caso, insomma, un passaggio analogo a quello del cristianesimo, secondo il quale è necessaria all'uomo, corrotto dal peccato originale, la mediazione del Logos incarnato e dei segni sensibili, i sacramenti, per poter entrare in contatto con Dio. Per i due movimenti spirituali che dominano la fine dell'antichità e si oppongono l'uno all'altro, il neoplatonismo e il cristianesimo, l'uomo non può salvarsi con le proprie forze e ha bisogno di una iniziativa divina.

⁷⁸ Cfr. A. SHEPPARD, *Proclus' Attitude to Theurgy*, in «Classical Quarterly», XXXII (1982), pp. 21-24; H. D. SAFFREY, *From Iamblichus to Proclus and Damascius*, a cura di A. H. Armstrong, New York 1986, pp. 250-65.

⁷⁹ H. D. SAFFREY, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, pp. 54-56.

IX.

Filosofia e discorso filosofico

1. *La filosofia e l'ambiguità del discorso filosofico.*

Gli stoici distinguevano la filosofia, vale a dire la pratica vissuta delle virtù che per essi erano la logica, la fisica e l'etica¹, dal «discorso secondo la filosofia», vale a dire l'insegnamento teorico della filosofia, a sua volta suddiviso in teoria della fisica, teoria della logica e teoria dell'etica. Questa distinzione, che ha un significato molto preciso nel sistema stoico, può essere utilizzata in modo più generico per descrivere il fenomeno della «filosofia» nell'antichità. Nell'intero corso della nostra ricerca abbiamo riconosciuto, da un lato, l'esistenza di una vita filosofica, più esattamente di un modo di vita, che può essere caratterizzato come filosofico e che si oppone radicalmente al modo di vita dei non-filosofi, dall'altro lato, l'esistenza di un discorso filosofico che giustifica, motiva e influenza questa scelta di vita.

Filosofia e discorso filosofico si presentano così, al tempo stesso, come incommensurabili e inseparabili.

Incommensurabili, in primo luogo, perché per gli antichi non si è filosofi in funzione dell'originalità o dell'abbondanza del discorso filosofico che si è creato o sviluppato, ma in funzione del modo in cui si vive. Si tratta, innanzitutto, di diventare migliori. E il discorso è filosofico solo se si trasforma in modo di vita. Questo è vero per la tradizione platonica e aristotelica, per le quali la vita filosofica culmina nella vita secondo lo spirito. Ma questo è altrettanto vero per i cinici, per i quali il discorso filosofico si riduce al minimo, a volte a qualche gesto; ciò nonostante, i cinici sono considerati filosofi a pieno titolo, e addirittura modelli di filosofia. Possiamo citare un altro esempio: Catone di Utica², uomo

¹ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, 3.72; DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 1.39 e 42, cfr. *supra*, pp. 131-34.

² SENECA, *De constantia sapientis*, 7.1 e *De providentia*, 2.9.

di stato romano, che si oppose alla dittatura di Cesare e pose fine alla sua vita con un suicidio rimasto famoso, è stato ammirato dalla posterità come filosofo, e persino come uno dei rari saggi stoici che siano esistiti; infatti, nel corso della sua attività politica egli pratica, con un rigore esemplare, le virtù stoiche. Lo stesso si verifica per altri uomini di stato romani, come Rutilio Rufo, Quinto Muzio Scevola Pontefice, che praticarono alla lettera lo stoicismo, mostrando un disinteresse esemplare nell'amministrazione delle province, o con l'essere i soli a prendere sul serio le prescrizioni degli editti contro il lusso, o, ancora, difendendosi davanti ai tribunali senza fare appello alle risorse retoriche ma attenendosi a uno stile stoico³. Si può anche ricordare l'imperatore Marco Aurelio, chiamato ufficialmente ancora in vita «il filosofo», benché si ignorasse che aveva scritto i *Ricordi* e non potesse quindi essere considerato un teorico⁴. E ancora, il senatore Rogaziano⁵, filosofo anch'egli pur non avendo mai insegnato, discepolo di Plotino, e di cui abbiamo parlato precedentemente, che il giorno stesso in cui doveva assumere le sue funzioni di pretore rinunciò alle sue cariche politiche e alle sue ricchezze.

Vita filosofica e discorso filosofico sono incommensurabili soprattutto perché sono di ordine assolutamente eterogeneo. L'essenziale della vita filosofica, la scelta esistenziale di un certo modo di vita, l'esperienza di alcuni stati, di alcune disposizioni interiori, sfugge totalmente all'espressione del discorso filosofico. Ciò appare più chiaramente nell'esperienza platonica dell'amore, forse anche nell'intuizione aristotelica delle sostanze semplici, e soprattutto nell'esperienza unitiva plotiniana, affatto indicibile nella sua specificità, poiché colui che ne parla, quando l'esperienza è conclusa, non si trova più allo stesso livello psichico del momento in cui ha vissuto l'esperienza. Ma ciò è altrettanto vero per quanto riguarda l'esperienza della vita epicurea, stoica o cinica. L'esperienza vissuta del piacere puro, o della coerenza con se stessi e con la Natura, appartiene a un ordine del tutto diverso da quello del discorso che la prescrive o la descrive dall'esterno. Queste esperienze non appartengono all'ordine del discorso e delle proposizioni.

³ Cfr. I. HADOT, *Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques* cit., pp. 174-78.

⁴ Cfr. P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., pp. 10-26.

⁵ PORFIRIO, *Vita di Plotino*, 7.38.

Incommensurabili dunque, ma anche inseparabili. Non esiste discorso che meriti di essere chiamato filosofico se è separato dalla vita filosofica, non esiste vita filosofica se non è strettamente legata al discorso filosofico. Qui, d'altronde, si situa il pericolo inerente alla vita filosofica: l'ambiguità del discorso filosofico.

Tutte le scuole filosofiche hanno denunciato, in effetti, il pericolo che corre il filosofo, se immagina che il suo discorso filosofico possa bastare a se stesso senza essere in accordo con la vita filosofica. Le scuole hanno costantemente attaccato, per riportare i termini del platonico Polemone⁶, coloro che cercano di farsi ammirare per la loro abilità nell'argomentazione sillogistica, ma che si contraddicono con il loro comportamento di vita; come recita una sentenza epicurea⁷, coloro che sviluppano dei discorsi vuoti, coloro che, come dice lo stoico Epitteto⁸, dissertano sull'arte di vivere da uomini invece di vivere essi stessi da uomini, che fanno, per usare l'espressione di Seneca, dell'amore e della saggezza (*philosophia*) un amore della parola (*philologia*)⁹. Tradizionalmente, coloro che sviluppano un discorso in apparenza filosofico senza cercare di mettere la loro vita in rapporto con il discorso, e senza che il loro discorso derivi dalla loro esperienza e dalla loro vita, vengono chiamati «sofisti» dai filosofi, da Platone e Aristotele¹⁰ fino a Plutarco, che dichiara che una volta che i sofisti si siano levati dalle loro cattedre e abbiano posato i libri e i manuali, non saranno migliori degli altri uomini «negli atti reali della vita»¹¹.

Al contrario, la vita filosofica non può fare a meno del discorso filosofico, a condizione che questo discorso sia ispirato e animato da essa. Il discorso è parte integrante di questa vita. Si può considerare il rapporto tra vita filosofica e discorso filosofico in tre diversi modi, che sono d'altronde strettamente collegati. Prima di tutto, il discorso giustifica la scelta di vita e ne sviluppa tutte le implicazioni: si può dire che, con una sorta di causalità reciproca, la scelta di vita determina il discorso e il discorso determina la scelta di vita giustificandola teoricamente. In secondo luogo, per poter vivere in modo filosofico è necessario esercitare un'azio-

⁶ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 4.18.

⁷ Cfr. PORFIRIO, *Lettera a Marcella*, 31.

⁸ EPITTETO, *Diatriba*, 3.21.4-6.

⁹ SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 128.23; cfr. J. PÉPIN, *Philologos/Philosophos*, in *Vie de Plotin* (ed. Brisson) cit., II, pp. 477-501.

¹⁰ Cfr. *supra*, pp. 16-17.

¹¹ PLUTARCO, *L'arte di ascoltare*, 43f.

ne su se stessi e sugli altri, e il discorso filosofico, se è veramente espressione di una scelta esistenziale è, in questa prospettiva, un mezzo indispensabile. Infine, il discorso filosofico è una delle forme stesse di esercizio del modo di vita filosofico, sotto forma di dialogo con un altro o con se stessi.

Innanzitutto, il discorso filosofico giustifica teoricamente la scelta di vita. Lo abbiamo constatato da un capo all'altro della storia della filosofia antica: per fondare la razionalità della loro scelta di vita, i filosofi devono ricorrere a un discorso che mira di per sé, per quanto possibile, a una rigorosa razionalità. Che si tratti in Platone della scelta del Bene, o negli epicurei della scelta del piacere puro, o negli stoici della scelta del pensiero morale, o in Aristotele e Plotino della scelta di vita secondo l'Intelletto, sarà necessario in ogni caso evidenziare con precisione i presupposti, le implicazioni, le conseguenze di un tale atteggiamento; per esempio, come abbiamo visto per lo stoicismo e per l'epicureismo, ricercare, nella prospettiva della scelta esistenziale, la collocazione dell'uomo nel mondo ed elaborare così una «fisica» (coronata o meno da una teologia); definire inoltre i rapporti dell'uomo con i suoi simili, ed elaborare così un'«etica»; definire, infine, le regole stesse del ragionamento utilizzate nella fisica e nell'etica, ed elaborare così una «logica» e una teoria della conoscenza. Occorrerà dunque utilizzare un linguaggio tecnico, parlare degli atomi, o degli incorporei, o delle Idee, o dell'Essere, o dell'Uno, o delle regole logiche della discussione. Anche per la scelta di vita cinica, nella quale il discorso filosofico è molto ridotto, si può scorgere sullo sfondo una riflessione sui rapporti tra la «convenzione» e la «natura». Uno sforzo di concettualizzazione e di sistematizzazione più o meno importante è riconoscibile da un capo all'altro della filosofia antica.

Secondariamente, il discorso è un mezzo privilegiato grazie al quale il filosofo può agire su se stesso e sugli altri poiché, se è espressione di una scelta esistenziale di colui che lo detiene, vi è sempre, direttamente o indirettamente, una funzione formativa, educativa, psicagogica, terapeutica. Esso è sempre destinato a produrre un effetto, a creare nell'anima un *habitus*, a provocare una trasformazione dell'io. A questo ruolo creatore allude Plutarco quando scrive:

Il discorso filosofico non scolpisce statue immobili, ma tutto ciò che tocca esso vuole rendere attivo, efficace e vivo, ispira degli impulsi motori, dei giudizi generatori di azioni utili, delle scelte a favore del bene...¹².

¹² ID., *I filosofi devono dialogare soprattutto con i potenti*, 776c-d.

Da questo punto di vista, lo si può definire come un esercizio spirituale, vale a dire come una pratica destinata ad operare un cambiamento radicale dell'essere.

I diversi tipi di discorso filosofico si sforzeranno di realizzare in modi diversi questa trasformazione dell'io. Così, il discorso puramente «teorico» e dogmatico, ridotto potremmo dire a se stesso, può già realizzarla in un qualche modo con la sola forza dell'evidenza. Ad esempio, le teorie epicuree e stoiche, grazie alla loro forma sistematica rigorosa, agli elementi suggestivi della forma di vita che propongono per la figura del saggio da esse delineata, costringono in qualche modo a compiere la scelta di vita che esse implicano.

Ma possono ancora aumentare il loro vigore persuasivo concentrandosi in sunti molto densi, o meglio ancora in brevi massime pregnanti, come nell'esempio del quadruplo rimedio degli epicurei. Per questo motivo stoici ed epicurei consigliano ai loro discepoli di ricordare giorno e notte, non solo mentalmente ma ricorrendo alla scrittura, questi dogmi fondamentali. In quest'ottica si inserisce l'esercizio costituito dai *Ricordi* di Marco Aurelio. In quest'opera l'imperatore-filosofo formula per se stesso i dogmi dello stoicismo. Non si tratta, però, di un sunto o di un promemoria che sarebbe sufficiente rileggere; non si tratta di formule matematiche apprese una volta per tutte e destinate ad essere applicate meccanicamente. Non si tratta infatti di risolvere problemi teorici e astratti, ma di porre nuovamente se stessi in una disposizione tale da sentirsi costretti a vivere da stoici. Non si tratta, dunque, di rileggere delle «parole», ma è necessario, sempre da capo, formulare in modo pregnante delle massime che invitino all'azione; ciò che conta è l'azione dello scrivere, del parlare a se stessi¹³. In senso generale, si può dire che il vantaggio della struttura sistematica delle teorie stoiche ed epicuree è che gli affinamenti dottrinali possono essere riservati agli specialisti, ma che l'essenziale della dottrina è accessibile a un pubblico più vasto: si ha qui una analogia con il cristianesimo, nel quale, se le discussioni sono riservate ai teologi, al popolo cristiano è sufficiente il catechismo. Queste filosofie possono dunque, come abbiamo detto, diventare «popolari». Esse sono «missionarie».

Esiste tutt'altro genere di discorsi, anche questi in apparenza di ordine teorico: sono i discorsi che prendono la forma dell'in-

¹³ P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., pp. 53-54.

terrogazione, della ricerca, della stessa aporia; i discorsi, dunque, che non propongono né dogmi, né sistemi, ma che obbligano i discepoli a un impegno personale, a un esercizio attivo. Tali discorsi tendono anch'essi a produrre una disposizione, un *habitus*, nell'anima dell'interlocutore e a condurlo a una scelta di vita determinata.

Nel dialogo di tipo socratico, nel quale il maestro si atteggia come chi nulla sa e nulla insegna al suo interlocutore, quest'ultimo è in ultima analisi messo egli stesso in discussione: deve rendere conto di se stesso e del modo in cui vive e nel quale è vissuto. Le interrogazioni socratiche lo impegnano dunque a rivolgere la sua attenzione su se stesso, e di conseguenza a cambiare vita.

Il dialogo platonico, ad esempio il *Sofista* o il *Filebo*, è un esercizio più intellettuale ma, dobbiamo riconoscerlo, è prima di tutto un «esercizio». Come abbiamo visto, esso non ha come scopo principale e unico di risolvere il problema posto, ma di «rendere migliore dialettico». E, per l'appunto, essere migliore dialettico non significa semplicemente essere abile nell'inventare o nel cogliere delle arguzie di ragionamento, ma è innanzi tutto saper dialogare, con tutte le esigenze che questo comporta: riconoscere la presenza e i diritti dell'interlocutore, basare la propria risposta su ciò che l'interlocutore riconosce di sapere egli stesso, porsi dunque in accordo con lui a ogni tappa della discussione; è soprattutto sottomettersi alle esigenze e alle norme della ragione, della ricerca della verità e, infine, riconoscere il valore assoluto del Bene. Si tratta dunque di abbandonare il proprio punto di vista individuale per elevarsi a un punto di vista universale, sforzarsi di vedere le cose nella prospettiva del Tutto e del Bene, trasformare così la propria visione del mondo e la propria disposizione interiore.

Il discorso filosofico può, d'altronde, prendere altresì la forma di un esposto continuo, di un discorso di esortazione o di consolazione nel quale tutte le risorse della retorica saranno messe in atto per provocare la trasformazione dell'anima.

E infine, terzo aspetto dei rapporti tra filosofia e discorso filosofico, il discorso filosofico è una delle forme stesse dell'esercizio del modo di vita filosofico. Come abbiamo appena visto, il dialogo è parte integrante del modo di vita platonico. La vita nell'Accademia implica un costante scambio intellettuale e spirituale nell'ambito del dialogo, ma anche nell'ambito della ricerca scientifica. Questa comunità di filosofi è anche una comunità di sapienti che praticano la matematica o l'astronomia e la riflessione politica. Ancor più della scuola platonica, la scuola aristotelica è una co-

munità di sapienti. La scelta di vita aristotelica consiste, in effetti, nel «vivere secondo intelletto», vale a dire trovare il senso della propria vita e del proprio piacere nella ricerca; si tratta dunque, in ultima analisi, di condurre una vita da sapienti e da contemplativi, intraprendere ricerche, spesso collettive, riguardo a tutti gli aspetti della realtà umana e cosmica. Il discorso filosofico scientifico, che per Aristotele non può essere solamente dialogico, è quindi, anche per lui, un elemento essenziale della vita secondo lo spirito. Attività da sapienti che può, d'altronde, giungere a superare se stessa nell'intuizione mistica, quando l'intelletto umano entra in contatto su un piano non discorsivo con l'Intelletto divino.

Si potrebbe trovare in altre scuole questa stessa comunione di ricerca, di discussione, di attenzione per se stessi e per gli altri, di mutua correzione, così come abbiamo visto a proposito dell'amicizia epicurea come pure per la direzione di coscienza stoica o neoplatonica.

Si riconoscerà anche un esercizio di modo di vita filosofico nel discorso di meditazione, che è in qualche modo un dialogo del filosofo solo di fronte a se stesso, come abbiamo già avuto occasione di vedere. Il dialogo con se stessi è una pratica molto diffusa in tutta l'antichità. Si sa, per esempio, che Pirrone stupiva i suoi concittadini parlando a voce alta con se stesso¹⁴, che lo stoico Cleante si rivolgeva allo stesso modo dei rimproveri. La meditazione silenziosa può essere praticata in piedi e immobili – alla maniera di Socrate – oppure passeggiando, come spiega Orazio: «Te ne vai silenzioso, a piccoli passi attraverso i boschi salubri...»¹⁵, e lo stoico Epitteto: «Va a passeggiare solo...»¹⁶. La meditazione fa parte di un insieme di pratiche che non appartengono tutte all'ordine del discorso, ma che sono sempre la testimonianza dell'impegno personale del filosofo, e che sono per lui un mezzo per trasformarsi e per influenzare se stesso. Si tratta di esercizi spirituali che evocheremo qui di seguito.

2. *Gli esercizi spirituali.*

Nel corso di tutta la nostra ricerca abbiamo trovato in tutte le scuole, persino tra gli scettici, degli «esercizi» (*askesis, melete*), va-

¹⁴ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 9.64 e 7.171.

¹⁵ ORAZIO, *Epistulae*, 1.4.4-5.

¹⁶ EPITTETO, *Diatribae*, 3.14.1.

le a dire delle pratiche volontarie e personali destinate a operare una trasformazione del sé. Queste pratiche riguardano il modo di vita filosofico. Vorrei ora tentare di far emergere le tendenze comuni che è possibile individuare nelle differenti scuole.

2.1. Preistoria.

Non c'è mai un inizio assoluto nella storia del pensiero. Possiamo dunque supporre che sia esistita una preistoria degli esercizi spirituali tra i pensatori presocratici e nella Grecia arcaica. Sfortunatamente, tutta la nostra conoscenza dei presocratici è estremamente lacunosa, le testimonianze sono molto tarde e i frammenti che ci sono pervenuti sono molto difficili da interpretare, perché spesso ci è impossibile afferrare con certezza il senso delle parole utilizzate. Empedocle, ad esempio, parla in questo modo di un personaggio fuori del comune che potrebbe essere Pitagora:

Tra di essi viveva un uomo dal sapere straordinario, che aveva saputo acquisire una grande ricchezza di pensieri (*prapidon*), capace in ogni genere di opere, poiché quando faceva un grande sforzo nei suoi pensieri (*prapidessin*) egli vedeva facilmente ciascuna delle cose che erano avvenute in dieci o venti vite di uomini¹⁷.

Si è voluto fare qui un'allusione agli esercizi di memoria praticati da Pitagora¹⁸, e ci torneremo ancora sopra; ma per il momento limitiamoci a tenere a mente che questo ricordare avviene grazie a «un grande sforzo nei suoi pensieri». La parola *prapides*, utilizzata due volte in questo testo, indica in origine il diaframma, la cui tensione può arrestare la respirazione e, su di un piano figurato, la riflessione, il pensiero. Come la parola «cuore» ha, in francese come in italiano, un significato sia fisiologico che psicologico. J.-P. Vernant¹⁹, seguendo il pensiero di L. Gernet²⁰, considera dunque che il testo di Empedocle fa allusione a un «esercizio spirituale» di rimembranza, consistente in «tecniche di controllo del flusso respiratorio, tramite il diaframma, che dovevano permettere all'anima di concentrarsi per liberarsi del corpo e viaggiare nell'aldilà». Ma si può ammettere che la parola *prapides*, allorché

¹⁷ Empedocle, B 129.

¹⁸ VERNANT, *Mito e pensiero* cit., I, pp. 71-72.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 71-72, 53-54.

²⁰ L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1982, p. 252 [trad. it. *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983, pp. 351-55].

si tratti dello sforzo di rimemorare, abbia un significato fisiologico, se due righe prima egli parla di riflessioni e di pensieri, e dunque sembra avere con buona certezza un significato psicologico? In un altro testo di Empedocle:

Felice colui che ha acquisito una grande ricchezza di pensieri (*prapidon*) divini, infelice colui che mantiene riguardo agli dei una opinione di tenebra²¹

si ritrova lo stesso senso «psicologico» di *prapides*, confermato inoltre dalla contrapposizione di questo termine a un termine che significa «opinione». L'affermazione, in questo contesto, dell'esistenza di «tecniche di controllo del respiro» si basa dunque, di fatto, unicamente sull'ambiguità della parola *prapides*. Ora, nulla prova che la parola stia ad indicare il diaframma nella frase di Empedocle.

Non voglio dire con questo che non siano esistite delle tecniche di controllo del respiro nella tradizione filosofica greca. Basterebbe a farlo supporre il concetto di anima come soffio²². E potrebbe darsi che l'esercizio platonico, che consiste nel concentrare l'anima, normalmente diffusa in tutte le parti del corpo²³ sia da valutare in questa ottica. Colpisce anche il fatto che si possa constatare come nei racconti che si riferiscono alla morte dei filosofi, per esempio a quella di due cinici, Diogene e Metrocle²⁴, si parli sovente di personaggi che avrebbero messo fine ai loro giorni trattando il respiro, cosa che lascia supporre che pratiche di questo genere fossero riportate nelle tradizioni biografiche. Intendo fornire qui un solo esempio, tra gli altri, delle incertezze e delle difficoltà che intralciano tutte le ricostruzioni e le ipotesi relative ai presocratici e alla Grecia arcaica.

J.-P. Vernant²⁵ aggiunge che le tecniche di controllo del respiro devono essere ricollocate nella tradizione «sciamanica». Lo sciamanismo²⁶ è un fenomeno sociale legato fundamentalmente alle civiltà della caccia; è rimasto come fenomeno centrale nella società solamente in Siberia e in America del Sud, ma si è adatta-

²¹ Empedocle, B 132.

²² VERNANT, *Mito e pensiero* cit., II, p. 263.

²³ Cfr. *supra*, pp. 66-67.

²⁴ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 6.76 e 95.

²⁵ VERNANT, *Mito e pensiero* cit., I, p. 68 e anche II, p. 263.

²⁶ R. N. HAMAYON, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'éthnologie, Paris 1990. Nelle righe che seguono utilizzo la relazione sullo sciamanismo presentato da R. N. HAMAYON, *Le chamanisme sibérien: réflexion sur un médium*, in «La recherche», n. 275, aprile 1995, pp. 416-22.

to e mescolato ad altre culture e religioni, in date piú o meno remote, essendo rimasto come substrato piú visibile in Scandinavia e in Indonesia. Esso è incentrato sulla figura dello sciamano, un personaggio capace, grazie a un atto rituale, di entrare in contatto con il mondo degli spiriti degli animali o degli uomini, vivi o defunti, per assicurare la fortuna della caccia, dell'allevamento o della guarigione delle anime dei viventi o dei defunti. A partire da K. Meuli²⁷ ed E. R. Dodds²⁸, si è voluto vedere nello sciamanismo l'origine delle rappresentazioni dei filosofi greci riguardo l'anima, la separazione dell'anima e del corpo, e anche l'origine delle tecniche di concentrazione spirituale, delle rappresentazioni di viaggi dell'anima al di fuori del corpo; e, da M. Eliade²⁹, anche l'origine delle tecniche dell'estasi. Per parte mia, sarei estremamente reticente riguardo a questo genere di spiegazione per due ragioni principali.

Per cominciare, pur se si ammettesse questa preistoria sciamanica, rimarrebbe il fatto che gli esercizi spirituali che ci interessano nulla hanno piú a che vedere con i rituali sciamanici, ma rispondono al contrario a un bisogno rigoroso di controllo razionale, bisogno che emerge per noi con i primi pensatori della Grecia, e con i sofisti e Socrate. Un troppo rigido schema comparativo rischia dunque di falsare la rappresentazione che ci si fa della filosofia greca.

Secondariamente, mi pare che gli storici della filosofia si facciano una rappresentazione fortemente idealizzata e spiritualizzata dello sciamanismo, il che permette di scorgerne ovunque. È davvero possibile, ad esempio, parlare di Socrate esprimendosi come H. Joly:

Che Socrate sia stato il primo sciamano e il primo filosofo fa parte ormai delle verità antropologicamente ammesse³⁰.

Cosa significa «verità antropologicamente ammesse»? Si può davvero dire, inoltre, che Socrate sia stato il primo filosofo? E cosa significa in questo caso la parola «sciamano»? Significa forse che – conformemente a ciò che costituisce l'essenza dello sciamanismo, vale a dire, nell'ottica della caccia e della pesca, l'alleanza

²⁷ K. MEULI, *Scythica*, in «Hermes», LXX (1925), pp. 137 sgg.

²⁸ E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris 1965, pp. 135-74.

²⁹ M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1968.

³⁰ H. JOLY, *Le renversement platonicien*, Paris 1974, pp. 67-69.

tra le anime umane e gli spiriti animali concepita sul modello matrimoniale – Socrate abbia una sposa rituale che sarebbe uno spirito femminile del mondo che dà nutrimento: figlia dello spirito donatore di selvaggina, chiamato spirito della foresta, figlia dello spirito acquatico, donatore di pesce? Socrate si è forse animalizzato per il tempo del rituale, nel suo paludamento e nel suo comportamento? È forse balzato e ha bramito, come il maschio che respinge i suoi rivali e si prepara ad accoppiarsi con la femmina? Faccio qui allusione a una descrizione dell'attività dello sciamano fornita recentemente dalla mia collega R. N. Hamayon³¹. Hamayon ha anche, a quanto mi pare, messo in luce in modo notevole l'ambiguità inerente all'uso del termine *trance* contiguo al termine «estasi», per raggruppare l'insieme dei comportamenti corporei sciamanici³². Ci si contenta di dire che lo sciamano è «in *trance*», senza descrivere in dettaglio i suoi gesti. Ma ciò che importa, in effetti, è precisamente il dettaglio di quei gesti corporei: il tremare o il balzare non esprimono lo stesso genere di relazione e si rivolgono a due tipi di spiriti differenti:

Il simbolismo dell'alleanza con gli spiriti animali, implicando l'animalizzazione rituale dello sciamano, basta a giustificare le bizzarrie del suo comportamento. Esso permette di sistemare le questioni che riguardano la sua natura normale o patologica e il carattere artificiale o spontaneo del suo comportamento. Non vi è alcun bisogno di richiamarsi a uno psichismo particolare, né a un condizionamento fisico. Lo sciamano comunica grazie ai movimenti del suo corpo con gli spiriti animali, come fanno tra loro le specie diverse prive di un linguaggio comune. Sia che balzi, sia che rimanga steso inerte, egli non è né incosciente né svenuto, né isterico né catatonico: interpreta un ruolo. Non si tratta per lui di raggiungere uno stato o di vivere un'esperienza, come affermano certe interpretazioni occidentali, si tratta invece di realizzare l'atto che i suoi si aspettano da lui. Non vi è dunque necessità di fare appello al lessico della *trance*, dell'estasi o degli stati di alterazione della coscienza, lessico ambiguo, visto che implica, tra stato fisico, stato psichico e atto simbolico, un legame di cui non esiste prova³³.

Per poter parlare di Socrate come di uno sciamano bisognerebbe, a mio parere, eliminare dal concetto di sciamano tutto ciò che ne delinea la specificità. Per H. Joly³⁴, il fatto che Socrate si tenesse in disparte e rimanesse immobile per meditare, il fatto che

³¹ HAMAYON, *Le chamanisme sibérien* cit., pp. 418-19.

³² ID., *De la portée des concepts de «trance, extase...» dans l'étude du chamanisme*, in «Études mongoles et sibériennes», XXV (1994).

³³ ID., *Le chamanisme sibérien* cit., p. 419.

³⁴ JOLY, *Le renversement platonicien* cit., p. 69.

«concentrasse il suo spirito su se stesso»³⁵, prova che egli ricorreva a «tecniche molto conosciute di controllo del respiro». Questo «molto conosciute» mi pare alquanto esagerato, sulla base di quanto abbiamo visto; sarebbe piú corretto aggiungere un «si suppone» o un «probabilmente». Da parte mia, penso che volendo meditare tranquillamente è necessario comunque stare immobili e in silenzio e che questo comportamento nulla ha a che vedere con il «ritiro» dello sciamano. Dodds parla, a questo proposito, di un «ritiro» religioso, periodo di rigoroso allenamento nella solitudine e nel digiuno che può includere un cambiamento psicologico di sesso. Dopo questo periodo l'anima dello sciamano può abbandonare il suo corpo, viaggiare lontano, nel mondo degli spiriti. Tuttavia, la realtà è molto piú complessa, essendo sempre legata a un certo rapporto rituale con gli spiriti animali o le anime dei morti. Eliade e Dodds si rappresentano lo sciamanismo come il potere che un individuo possiede di modificare come vuole i rapporti con la sua anima e con il suo corpo, mentre si tratta piuttosto dell'arte di praticare un certo comportamento simbolico, in rapporto con certe situazioni concrete. E per quanto concerne il ritiro dello sciamano, citerò qui ancora una volta R. N. Hamayon:

L'alleanza con uno spirito animale costituisce il fondamento dell'aspetto selvaggio e spontaneo del comportamento rituale dello sciamano. Essa costituisce inoltre il fondamento dei suoi comportamenti informali, che caratterizzano la sua carriera: fughe, rifiuto della carne, sonnolenza, ecc. Manifestati dalla pubertà, si suppone che questi comportamenti esprimano l'entrata in contatto con gli spiriti animali e costituiscano una prova di virilità³⁶.

Non emerge in tutto ciò un collegamento con il comportamento di Socrate. Dodds ha inteso vedere delle tracce di sciamanismo anche nelle storie che si raccontavano su personaggi come Abari, Aristeia di Proconneso, Ermotimo di Clazomene o Epimenide che avrebbero viaggiato fuori dal loro corpo. La descrizione fornita da uno scrittore tardo, della seconda metà del II secolo d. C., dunque nove secoli dopo Aristeia, dell'avventura di quest'ultimo, avrebbe potuto comunque apparire come una conferma alla rappresentazione idealizzata che ci si fa abitualmente dello sciamanismo:

Giacendo sul suolo, respirando appena, la sua anima abbandonando il suo corpo errava come un uccello e vedeva tutto ciò che si trovava sotto di

³⁵ PLATONE, *Simposio*, 174d.

³⁶ HAMAYON, *Le chamanisme sibérien* cit., p. 419.

essa, la terra, il mare, i fiumi, le città, i costumi e le passioni degli uomini, le nature di ogni genere. Poi, rientrando nel suo corpo e facendolo rialzare, servendosene nuovamente come di uno strumento, essa raccontò ciò che aveva visto e udito³⁷.

J. D. P. Bolton³⁸ ha dimostrato con uno studio minuzioso che la storia di Aristeia era stata interpretata in questa maniera per l'influenza di uno dei discepoli di Platone, Eraclide Pontico, interessato a questo genere di fenomeni. Ma, secondo Bolton, tutto fa pensare che Aristeia, vissuto nel VII secolo a. C., abbia realmente fatto un viaggio di esplorazione nel sud dell'attuale Russia e nelle steppe dell'Asia, e che al suo ritorno abbia scritto un poema intitolato *Arimaspea* che narrava la sua avventura. Sembra quindi che nel caso di Aristeia non ci sia stato alcun viaggio psichico ma un vero viaggio terrestre. Assente per sei anni, lo si era creduto morto. Si era quindi pensato che la sua anima avesse fatto quel viaggio in uno stato di morte apparente. Emerge qui, ancora una volta, l'incertezza che grava su questo genere di interpretazioni «sciamaniche».

È possibile che si possano rinvenire tracce di sciamanismo in alcuni aspetti religiosi e rituali della Grecia arcaica, ma occorre senza dubbio mantenere la massima prudenza quando si tratta di interpretare attraverso lo sciamanismo le figure e le pratiche di quei saggi, da Aristeia a Pitagora, che avrebbero posseduto il dominio della loro anima grazie a una disciplina di vita ascetica. Pare che in questo campo sia del tutto legittimo esitare. È ciò che fa, d'altronde, J.-P. Vernant quando a proposito di personaggi come Abari e Aristeia scrive:

Dal canto nostro, più che con lo sciamanismo, saremmo tentati di stabilire un accostamento con le tecniche di tipo yoga³⁹.

Possiamo ora tornare al testo di Empedocle dal quale siamo partiti. Questo testo ci consente di intravedere due fatti, d'altronde ben noti: il primo è che Pitagora credeva nelle reincarnazioni, e il secondo che aveva il potere di ricordare le sue esistenze anteriori. Si diceva che avesse il ricordo di essere stato Euforbo⁴⁰, figlio di Pantoo, che Menelao uccise durante la guerra di Troia. Gli anti-

³⁷ MASSIMO DI TIRO, *Discorsi*, 16.2, in F. DÜBNER (a cura di), *Theophrasti Characteres*, Paris 1877, p. 60.

³⁸ J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962.

³⁹ VERNANT, *Mito e pensiero* cit., I, pp. 71-72, 259.

⁴⁰ PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, 45; BURKERT, *Lore and Science* cit., pp. 139-41.

chi raccontavano anche che i pitagorici praticavano, il mattino o la sera, esercizi di rimemorazione grazie ai quali ricordavano tutti gli avvenimenti di quel giorno o del giorno precedente⁴¹. Si è pensato che quegli esercizi fossero destinati, in ultima analisi, a consentire di ripristinare nella memoria le vite anteriori⁴². Questa interpretazione non può avvalersi che di una sola testimonianza, molto tarda; quella di Ierocle, uno scrittore del v secolo d. C., commentatore di un apocrifo neopitagorico, i *Versi aurei*, nel quale si trovano, tra le altre cose, consigli che riguardano la pratica dell'esame di coscienza. Ierocle, dopo avere dimostrato l'importanza morale di questa pratica, aggiunge:

Questo risovvenirsi della vita quotidiana diventa un esercizio capace di farci ricordare ciò che abbiamo fatto nelle nostre vite anteriori, e a darci così la sensazione della nostra immortalità⁴³.

Si noterà, tuttavia, che due testimoni anteriori, Diodoro Siculo⁴⁴ e Cicerone, quando evocano la pratica pitagorica della rimemorazione degli eventi della giornata precedente e dei giorni anteriori, parlano solo di esercizi destinati a intensificare le capacità della memoria. Per Porfirio⁴⁵ si tratta piuttosto di un esame di coscienza, poiché si deve rendere conto a se stessi delle azioni passate e anche prevedere come si agirà in futuro.

Siamo in possesso di molte descrizioni della vita nella scuola di Pitagora. Sfortunatamente esse sono spesso delle proiezioni dell'ideale di vita filosofico tipico di scuole molto posteriori al pitagorismo, e su cui non possiamo fare affidamento per ricostruire il modello di vita pitagorico. Sappiamo che Platone⁴⁶ elogiava questo modo di vita nella *Repubblica*. Ma egli non ci fornisce particolari riguardo al suo contenuto. Tutto quello che possiamo dire con certezza è, prima di tutto, che i pitagorici, del tempo di Pitagora e a lui posteriori, hanno esercitato un'influenza politica su diverse città del Sud dell'Italia, fornendo così un modello all'idea platonica di una città organizzata e governata dai filosofi⁴⁷. Possiamo dire anche che dopo lo scacco di questa attività politica, sono esistite sia nel Sud dell'Italia che nel resto della Grecia, comunità pitago-

⁴¹ GIAMBILICO, *Vita di Pitagora*, 164-65

⁴² VERNANT, *Mito e pensiero* cit., I, pp. 71-72 e 259.

⁴³ MEUNIER, *Pythagore, Les Vers d'or* cit. p. 226, vv. 40-64.

⁴⁴ DIODORO SICULO, *Biblioteca storica*, 10.5.1; CICERONE, *De senectute*, 11.38.

⁴⁵ PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, 40.

⁴⁶ PLATONE, *Repubblica*, 600a-b.

⁴⁷ Cfr. BURKERT, *Lore and Science* cit., pp. 199-20 e 192-208.

riche che conducevano una vita ascetica e di cui abbiamo parlato in precedenza⁴⁸.

Sappiamo pochissime cose, inoltre, sulle pratiche spirituali che potevano essere in uso tra gli altri presocratici. Si può soltanto notare come, per trattare di una delle loro tematiche favorite, la tranquillità dell'anima, filosofi come Seneca e Plutarco⁴⁹ faranno allusione a un'opera di Democrito consacrata all'*euthymia*, vale a dire la buona disposizione dell'anima che equivale alla gioia. Stando a Seneca, Democrito la ricercava nello stato di equilibrio dell'anima, cui si può giungere sapendo adattare il proprio agire a ciò che si è capaci di fare. La gioia corrisponde dunque alla conoscenza di sé. Si tratta di «occuparsi dei propri affari». Agire su se stessi è dunque possibile. Da notare, oltre a tutto, che una generosa raccolta di sentenze morali è stata attribuita a Democrito⁵⁰. Egli inoltre aveva scritto un'opera intitolata *Tritogeneia*, che è uno dei soprannomi della dea Atena, da lui identificata con la saggezza o la prudenza, e la cui saggezza egli definiva come arte del ben ragionare, del ben parlare e del fare ciò che si deve fare⁵¹.

Tra i sofisti, Antifonte⁵² offre l'interesse molto particolare di avere proposto una terapeutica consistente nel curare i dolori e le pene con le parole. Noi non sappiamo come la esercitasse, ma ci è possibile trovare nei frammenti delle sue opere che sono pervenuti fino a noi, preziose indicazioni sulla conoscenza della psicologia umana. Ne segnalerò qui di seguito alcuni esempi. Antifonte sa che non si può diventare saggi senza avere sperimentato su se stessi ciò che è vergognoso o cattivo, vale a dire senza avere riportato una vittoria su se stessi. Egli sa anche che colui che volendo fare del male al suo prossimo non lo fa subito, per timore di non riuscirci o di vederne derivare delle conseguenze sgradevoli, finisce spesso per rinunciare al suo progetto⁵³. Ciò significa che la pru-

⁴⁸ Cfr. *supra*, pp. 151-52.

⁴⁹ SENECA, *De tranquillitate animi*, 2.3; PLUTARCO, *La serenità interiore*, 465c; DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 9.45; cfr. I. HADOT, *Seneca cit.*, pp. 135 sgg.; P. DEMONT, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris 1990, p. 271.

⁵⁰ DEMOCRITO, B 35 sgg.

⁵¹ DEMOCRITO, B 2 sgg.

⁵² ANTIFONTE SOFISTA, A 6-7; cfr. ROMEYER-DHERBEY, *Les sophistes cit.*, pp. 110-15; M. NARCY, *Antiphon le Sophiste*, in GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques cit.*, I, pp. 25-44; W. D. FURLEY, *Antiphon der Sophist, ein Sophist als Psychotherapeut?*, in «*Rheinische Museum*», CXXXV (1992), pp. 198-216; DEMONT, *La cité grecque archaïque cit.*, pp. 52-55.

⁵³ ANTIFONTE SOFISTA, B 58-59.

denza consiste nel riflettere, nel frappare una distanza fra sé e l'azione. Si intravede così il ruolo svolto dalla riflessione nella conduzione della vita. Inoltre, Antifonte aveva la reputazione di essere un notevole interprete dei sogni. Da ricordare questa notazione sull'unicità e serietà della vita:

Ci sono persone che non vivono la vita presente: è come se si preparassero, consacrando tutto il loro ardore, a vivere non si sa quale altra vita, ma non questa, e mentre agiscono così, il tempo se ne va ed è perduto. È impossibile rimettere in gioco la vita come si fa con un dado che si torna a lanciare⁵⁴.

Parrebbe di sentire già Epicuro o Seneca dire: «Mentre si aspetta di vivere, la vita passa».

Si indovina così, da questi pochi esempi, che è esistita tutta una preistoria del modo di vita filosofico e delle pratiche che ad esso sono connesse⁵⁵. Ma considerata la povertà dei frammenti che ci sono stati conservati, e la difficoltà della loro interpretazione, descrivere con precisione queste pratiche richiederebbe, come abbiamo appena visto, uno studio piuttosto lungo.

2.2. Esercizi del corpo ed esercizi dell'anima.

Per quanto molti testi vi facciano allusione, non esiste alcun trattato sistematico che codifichi in modo esaustivo una teoria e una tecnica dell'esercizio (*askesis*) filosofico. Si può supporre che queste pratiche facessero parte, prima di tutto, di un insegnamento orale, e che esse fossero legate all'utilizzo della direzione spirituale. Si noterà soltanto che sono esistiti dei trattati *Sull'esercizio* che sono andati perduti. Con questo titolo non disponiamo che di un piccolo trattato dello stoico Musonio Rufo⁵⁶. Dopo avere affermato che coloro che intraprendono la pratica della filosofia hanno bisogno di esercitarsi, egli distingue alcuni esercizi specifici per l'anima da altri esercizi dedicati all'anima e al corpo. I primi consistono, da un lato, nell'«avere sempre a propria disposizione», e dunque nel meditare, le dimostrazioni che stabiliscono i dogmi fondamentali che presiedono all'azione, ed anche nel rappresentarsi le cose sotto una diversa prospettiva; dall'altro, nel non vo-

⁵⁴ *Ibid.*, B 53 e 52.

⁵⁵ Riguardo a questa preistoria, cfr. I. HADOT, *The Spiritual Guide* cit., pp. 436-44; *Id.*, *Seneca* cit., pp. 10 sgg.

⁵⁶ A.-J. FESTUGIÈRE, *Deux prédicateurs de l'Antiquité: Télès et Musonius*, Paris 1978, pp. 69-71.

lere, né ricercare, altro che gli autentici beni, e intendiamo con questo la purezza dell'intenzione morale. Pratteremo gli esercizi comuni all'anima e al corpo «se facciamo abitudine al freddo, al caldo, alla sete, alla fame, alla frugalità del cibo, alla durezza del giaciglio, all'astinenza dalle cose gradevoli, alla sopportazione delle cose penose». Il corpo diventerà così impassibile al dolore e disposto all'azione, ma anche la stessa anima, grazie a questi esercizi, si fortificherà divenendo coraggiosa e temperante.

Queste notazioni di Musonio sono preziose perché ci lasciano intravedere come la rappresentazione di un esercizio filosofico venga a radicarsi nell'ideale dell'atletismo e della pratica abituale della cultura fisica nei ginnasi. Così come, grazie a esercizi corporali ripetuti, l'atleta dà al suo corpo una forza e una forma nuova, altrettanto, grazie agli esercizi filosofici, il filosofo sviluppa la sua forza d'animo e modifica se stesso. L'analogia poteva apparire tanto più evidente, considerato che era nel *gymnasion*, vale a dire nel luogo dove si praticavano gli esercizi fisici, che venivano spesso tenute le lezioni di filosofia⁵⁷. Esercizio del corpo ed esercizio dell'anima concorrono a formare l'uomo vero, libero, forte e indipendente.

Abbiamo fornito numerosi esempi di queste pratiche trattando delle diverse scuole. Dobbiamo ora mostrare la stretta parentela che si può individuare tra questi esercizi, e riconoscere che essi si riducono in ultima analisi a due movimenti di presa della coscienza di sé, opposti e complementari: l'uno di concentrazione, l'altro di dilatazione dell'io. Ciò che unifica queste pratiche è il loro focalizzarsi su di un medesimo ideale: la figura del saggio che, malgrado alcune apparenti differenze, le diverse scuole si rappresentano con molti tratti comuni.

2.3. Il rapporto con sé e la concentrazione dell'io.

2.3.1. L'ascesi.

Quasi tutte le scuole propongono degli esercizi di ascesi (la parola greca *askesis* ha precisamente il significato di esercizio) e di dominio di sé: vi è l'ascesi platonica, che consiste nella rinuncia ai piaceri dei sensi, nell'osservanza di un dato regime alimentare, che sotto l'influenza del neopitagorismo può spingersi sino all'asti-

⁵⁷ J. DELORME, *Gymnasion*, Paris 1960, pp. 316 sgg. e 466.

nenza dalla carne degli animali, asceti che è destinata a indebolire il corpo con veglie e digiuni per meglio vivere la vita dello spirito; vi è l'asceti cinica, praticata anche da taluni stoici, che spinge a sopportare la fame, il freddo, le ingiurie, a negarsi ogni lusso, ogni comodità, ogni artificio della civilizzazione, per acquisire la resistenza e conquistare l'indipendenza; vi è l'asceti pirroniana, volta a considerare tutte le cose come indifferenti, dato che non si può sapere se esse siano buone oppure cattive; vi è l'asceti degli epicurei, che limitano i loro desideri per poter così accedere al piacere puro; vi è l'asceti degli stoici, volta a correggere il loro giudizio sugli oggetti col riconoscere che non si deve provare attaccamento per le cose indifferenti. Tutte queste asceti presuppongono un certo sdoppiamento, grazie al quale l'io rifiuta di confondersi con i propri desideri e i propri appetiti, si distacca dagli oggetti delle sue bramosie e prende coscienza del suo potere di distaccarsene. Si eleva così da un punto di vista parziale e frammentario a una prospettiva universale, sia essa quella della natura o dello spirito.

2.3.2. L'io, il presente e la morte.

Gli esercizi spirituali corrispondono quasi sempre al moto grazie al quale l'io si concentra su se stesso, scoprendo che non è ciò che credeva di essere, che non si confonde con gli oggetti per i quali ha provato attaccamento.

Il pensiero della morte svolge qui un ruolo decisivo. Abbiamo visto come Platone definisse la filosofia quale esercizio della morte, nella misura in cui, essendo la morte una separazione dell'anima e del corpo, il filosofo si separava spiritualmente dal proprio corpo. Dal punto di vista platonico torniamo quindi all'asceti, che consiste nella scoperta dell'io puro e nel superamento dell'io egoista ripiegato sulla propria individualità, operando la separazione da tutto ciò che si è legato a lui e per cui egli ha provato attaccamento, impedendogli di prendere coscienza di sé, come avviene per il dio marino Glauco coperto di conchiglie, di alghe e di sassi, di cui parla Platone⁵⁸. La presa di coscienza è, a tutti gli effetti, un atto di asceti e di distacco, come emerge anche in Plotino, che consiglia all'io di separarsi da ciò che gli è estraneo:

Se non riesci ancora a vedere la tua propria bellezza, fa come lo scultore di una statua che deve riuscire bella: toglie questo, raschia quello, leviga

⁵⁸ PLATONE, *Repubblica*, 611 d.

in quel punto, pulisce quell'altro, fino a fare apparire il bel viso nella statua. Allo stesso modo, anche tu togli tutto ciò che è superfluo, raddrizza tutto ciò che è storto, purificando tutto ciò che è oscuro per renderlo lucente, e non cessare di scolpire la tua propria statua fino a che non brillerà in te la chiarezza divina della virtù⁵⁹.

L'esercizio di cui abbiamo appena parlato si ritrova anche presso gli stoici, ad esempio in Marco Aurelio⁶⁰. Egli esorta se stesso a «separare da sé», ossia – egli precisa – dal «suo pensiero», ciò che gli altri fanno o dicono, ciò che egli stesso ha detto o fatto nel passato; a separare inoltre dal suo io tutte le cose future che possono inquietarlo, il suo corpo e persino l'anima che fa vivere il suo corpo, gli avvenimenti che derivano dalla concatenazione delle cause universali, vale a dire dal destino, le cose che si sono legate a lui perché lui si è attaccato ad esse, ripromettendosi così, se egli si separerà dal tempo passato e dal futuro e vivrà nel presente, di pervenire a uno stato di tranquillità e di serenità.

In questo esercizio l'io è totalmente circoscritto al presente; esso si esercita solamente in ciò che vive, ossia il presente: esso si «separa» da ciò che ha fatto e detto nel passato e da ciò che vivrà nel futuro. «Non si vive che il presente, dunque l'infinitamente piccolo, – dice Marco Aurelio, – il resto o è già vissuto, o è incerto»⁶¹. Il passato non mi riguarda più, il futuro non mi riguarda ancora⁶². Ritroviamo qui la contrapposizione stoica tra ciò che dipende da noi e ciò che non dipende da noi. Ciò che dipende da noi è il presente, luogo dell'azione, della decisione, della libertà; non dipendono da noi il passato e il futuro, nei cui confronti non possiamo nulla. Il passato e il futuro non possono rappresentare per noi che pene o piaceri immaginari⁶³.

Bisogna capire a fondo questo esercizio della concentrazione sul presente, e non immaginare che lo stoicismo non ricordi nulla e non pensi mai al futuro. Quanto esso rifiuta non è il pensiero del futuro o del passato, ma le passioni che questo pensiero può portare con sé, le vane speranze, i vani rimpianti. Lo stoico vuole se stesso come uomo d'azione, e per vivere, per agire, occorre fare progetti e occorre tenere conto del passato per prevedere le pro-

⁵⁹ PLOTINO, *Enneadi*, I.6(1).9.41.

⁶⁰ MARCO AURELIO, *I ricordi*, I.2.3.1 sgg.; cfr. P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., pp. 111 sgg. e 126-36.

⁶¹ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 3.10.1.

⁶² SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 78.14.

⁶³ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 8.36 e 12.1.

prie azioni. Ma proprio perché non esiste azione se non quella presente, è solo in funzione di questa azione, nella misura in cui il pensiero può avere qualche utilità per l'azione, che occorre pensare al passato e all'avvenire. È dunque la scelta, la decisione, l'azione stessa che delimita lo spessore del presente. Gli stoici distinguevano due modi di definire il presente. Il primo consisteva nel comprenderlo in quanto limite tra passato e futuro. Da questo punto di vista, non vi è mai tempo presente, dato che il tempo è divisibile all'infinito. Ma si tratta qui di una divisione astratta, di ordine matematico: il presente si riduce quindi ad un attimo infinitesimale. Il secondo modo di concepire il presente consisteva nel definirlo rispetto alla coscienza umana: esso rappresentava allora un certo spessore, una certa durata, corrispondente all'attenzione della coscienza vissuta⁶⁴. Proprio di questo presente vissuto si tratta, quando si parla di concentrazione sul presente.

La coscienza di sé non è altro che la coscienza di un io che agisce e vive nel momento presente. Marco Aurelio, per esempio, non smette di ripeterlo: devo concentrare la mia attenzione su ciò che sto pensando in questo momento, su ciò che faccio in questo momento, su ciò che mi sta succedendo in questo momento, in modo da vedere le cose così come mi si presentano in questo momento, in modo da orientare nuovamente la mia intenzione all'azione che sto compiendo, con il solo scopo di servire la comunità umana, in modo da accettare, come volontà del destino, ciò che in questo momento mi succede e non dipende dalla mia volontà⁶⁵.

L'esercizio della coscienza di sé si assimila, dunque, a un esercizio di vigilanza e di attenzione⁶⁶ verso se stessi (*prosoche*), il che presuppone che in ogni momento venga rinnovata la scelta di vita, ossia la purezza di intenzione, la coerenza della volontà dell'individuo con la volontà della Natura universale, avendo sempre chiari in mente i principi e le regole di vita che la esprimono. Bisogna che il filosofo sia in ogni momento perfettamente cosciente di ciò che è e di ciò che fa.

Questa concentrazione sul momento presente suppone anch'essa, come la coscienza di sé platonica, un «esercizio della morte».

⁶⁴ Cfr. P. HADOT, *La cittadella interiore*, cit., pp. 129-30.

⁶⁵ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 7.54.

⁶⁶ Cfr. EPITTETO, *Diatriba*, 4.12.

Il pensiero della possibilità della morte conferisce in effetti il suo valore e la sua serietà ad ogni istante e ad ogni azione della vita:

Agire, parlare, pensare sempre, come chi può in qualsiasi momento uscire dalla vita.

Compi ogni azione della tua vita come fosse l'ultima, tenendoti lontano da ogni superficialità.

Ciò che porta alla perfezione nel modo di vivere è di trascorrere ogni giorno come fosse l'ultimo ...

Che ogni giorno la morte sia davanti ai tuoi occhi, e mai avrai alcun pensiero basso né alcun desiderio eccessivo⁶⁷.

Da questo punto di vista, colui che applica tutta la sua attenzione e tutta la sua coscienza al presente considererà che nell'istante presente egli ha tutto, dato che ha, in questo momento, il valore assoluto dell'esistenza e, al tempo stesso, il valore assoluto dell'intenzione morale. Non c'è altro che si possa desiderare. L'intera durata di una vita e l'intera eternità non potranno arrecargli una maggiore felicità: «Se si ha la saggezza per un istante, non la si cederà volentieri a colui che la possiede per tutta l'eternità»⁶⁸. La felicità è in tutto e per tutto felicità, così come un cerchio resta sempre un cerchio, sia esso piccolo oppure immenso⁶⁹. A differenza di uno spettacolo di danza o di una rappresentazione teatrale, inconclusi se vengono interrotti, l'azione morale è in tutto e per tutto perfetta in qualsiasi istante⁷⁰. Un simile istante presente equivale dunque a una intera vita. Riferendosi ad esso si può dire: ho realizzato la mia vita, e dunque ho tutto ciò che dalla vita potevo attendermi. Dunque, posso morire:

Al momento di andare a dormire, diciamo nella gioia e nell'allegria: «Ho vissuto, ho percorso il cammino assegnatomi dalla fortuna». Se un dio ci concede ancora un domani, riceviamolo con allegria. È pienamente felice, ha il tranquillo dominio di sé, colui che attende il domani senza irrequietezza. Chiunque abbia detto a se stesso: «Ho vissuto», si alza ogni giorno grazie a un dono inaspettato ... Affrettati a vivere, e considera ogni giorno come fosse una vita compiuta ... Possiede la pace dell'anima colui per il quale, ogni giorno, la vita è stata intera⁷¹.

⁶⁷ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 2.11.2.5.2; 7.69; EPITTETO, *Manuale*, 21; SENECA, *Epistulae*, 93.6, 101.7.

⁶⁸ CRISIPPO, citato in PLUTARCO, *Contro gli stoici*, 1062a.

⁶⁹ SENECA, *Epistulae*, 70.27. Cfr. J. KRISTEVA, *Les samourais*, Paris 1990 p. 380 [trad. it. *Isamurai*, Torino 1992, pp. 313 sgg. *passim*]: «Il cerchio perfetto, che sia grande o piccolo, è felice perché è giusto».

⁷⁰ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 11.1.1.

⁷¹ SENECA, *Epistulae*, 12.9; 101.10.

Possiamo vedere qui come questo esercizio porti a considerare il tempo e la vita in un modo del tutto diverso, compiendo una autentica trasfigurazione del presente. Ed è ancora piú interessante constatare come, lungo questo procedere spirituale, epicureismo e stoicismo si trovino a percorrere piú di un tratto in comune.

Anche l'epicureismo⁷² prevede la concentrazione su se stessi e la presa di coscienza di sé legata ad una ascesi; l'ascesi, che consiste nel limitare i propri desideri a quelli naturali e necessari che assicurano alla carne, vale a dire all'individuo, un piacere stabile. Aristotele aveva detto: «Sentire che si vive è un piacere»⁷³. Ma vivere è precisamente sentire. Bisognerebbe dunque dire: «Sentire che si sente è un piacere». C'è, per Epicuro, una sorta di presa di coscienza dell'essere sensibile riguardo a se stesso. Si tratta, per l'appunto, del piacere filosofico, il puro piacere di esistere.

Ma per raggiungere questa coscienza di sé occorre ancora una volta separare l'io da ciò che gli è estraneo, intendendo con questo non già le passioni provocate dal corpo, ma le passioni provocate dai desideri vani dell'anima. E ritroviamo ancora una volta la concentrazione sul presente; infatti, se ci lasciamo trascinare e turbare dall'attesa e dalla speranza del futuro, è per via del fatto che l'anima pensa al passato e al futuro⁷⁴, non avendo mai eliminato i desideri che non sono né naturali né necessari, per esempio la ricerca delle ricchezze e degli onori che possono essere soddisfatti solo dopo un lungo sforzo, tanto penoso quanto incerto:

Gli insensati vivono nell'attesa dei beni futuri. Sapendo che essi sono incerti, si consumano nell'ansietà e nel timore. E piú tardi – questo è il peggiore dei loro tormenti – si accorgono di essersi inutilmente appassionati per il denaro, per il potere o per la gloria. Infatti non avranno tratto alcun piacere da tutte queste cose nella cui speranza il loro animo si era acceso, e per la conquista dei quali essi avevano tanto duramente lavorato. La vita dell'insensato è ingrata e irrequieta. Essa si volge interamente al futuro⁷⁵.

Quanto al passato, gli epicurei ammettono che esso può procurare un piacere stabile, ma solo nella misura in cui lo si «riattualizza»⁷⁶. Così Epicuro⁷⁷ scrive che i suoi dolori fisici vengono

⁷² Riguardo al momento presente, nello stoicismo e nell'epicureismo, cfr. P. HADOT, *Le présent seul est notre bonheur*, in «Diogène», n. 133, gennaio-marzo 1986, pp. 58-81.

⁷³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 9.1170b1.

⁷⁴ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 10.137; cfr. BALAUDÉ, *Epicure cit.*, p. 135.

⁷⁵ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, 1.18.60; SENECA, *Epistulae*, 15.9.

⁷⁶ Cfr. BALAUDÉ, *Epicure cit.*, p. 135.

⁷⁷ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 10.22; cfr. BALAUDÉ, *Epicure cit.*, p. 128.

attenuati dal ricordo delle argomentazioni filosofiche discusse con i propri discepoli, la qual cosa può d'altronde significare non solo che il ricordo del piacere passato gli procura un piacere presente, ma che le argomentazioni filosofiche che egli richiama alla memoria gli consentono di vincere la sofferenza.

Così come per gli stoici, per gli epicurei l'esercizio spirituale fondamentale consiste nel concentrarsi sul presente, vale a dire sulla coscienza dell'io nel presente, evitando di proiettare i propri desideri nel futuro. Il presente basta alla felicità perché permette di soddisfare i desideri più semplici e più necessari, quelli che procurano un piacere stabile. Ecco uno dei temi favoriti del poeta Orazio:

Che l'anima felice nel presente rifiuti di inquietarsi per ciò che avverrà in seguito.

Il presente, pensa a ben disporlo con spirito sereno. Tutto il resto viene portato via come un fiume⁷⁸.

Come per gli stoici, questo esercizio è, d'altra parte, strettamente legato al pensiero della morte. È quest'ultima a dare un valore ad ogni istante e ad ogni giorno della vita. Per questo bisogna vivere ogni momento come se fosse l'ultimo:

Mentre parliamo il tempo geloso è fuggito, cogli dunque l'oggi senza fidarti del domani!

Persuaditi che ogni nuovo giorno che si alza sarà per te l'ultimo. Così con gratitudine tu riceverai ogni ora come insperata⁷⁹.

«Con gratitudine», perché nella sua unicità ogni istante appare, nella prospettiva della morte, come un dono meraviglioso, una grazia insperata:

Ricevere, riconoscendone tutto il valore, ogni momento del tempo che si aggiunge, come provenisse da una fortuna meravigliosa e incredibile⁸⁰.

Bisogna prendere coscienza dello splendore dell'esistenza⁸¹; la maggior parte degli uomini ne sono inconsapevoli, e si consumano in vani desideri che nascondono loro la vita stessa. Seneca lo stoico aveva detto: «Mentre aspettiamo di vivere, la vita passa»⁸². E sembra fare eco a questa sentenza epicurea:

⁷⁸ ORAZIO, *Odae*, 2.16.28 e 3.29.30.

⁷⁹ *Ibid.*, 1.11.9; *Epistulae*, 1.4.13.

⁸⁰ FILODEMO, *Sulla morte*, 37.20, in GIGANTE, *Ricerche Filodemee* cit., pp. 181 e 215-16.

⁸¹ Riguardo alla pace fondata sull'identità dell'essere, dell'essere-sé, dell'*ipseità*, e del sentirsi esistere, cfr. la bella pagina di M. HULIN, *La mystique sauvage*, Paris 1983, p. 237.

⁸² SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 1.1-3.

Non si nasce che una sola volta, due volte non sarebbe permesso. Non potremo dunque essere per tutta l'eternità, ma tu, pur non essendo padrone del domani, è ancora al domani che rimandi la tua gioia. E così la vita si consuma invano, in questo rinviare, e ognuno di noi muore senza avere mai assaporato la pace⁸³.

Come lo stoico, l'epicureo trova la perfezione nel momento presente. Per lui il piacere del momento presente non ha bisogno di durare per essere perfetto. Un solo istante di piacere è tanto perfetto quanto una eternità di piacere⁸⁴. Epicuro è qui erede della teoria aristotelica del piacere⁸⁵. Per Aristotele, così come l'atto del vedere è completo e compiuto nella sua specificità, in qualsiasi istante della sua durata, altrettanto il piacere è in ciascuno dei suoi istanti specificatamente compiuto. Il piacere non è un movimento che si svolgerebbe nel tempo. Esso è indipendente dalla durata, è una realtà in sé non collocata nella categoria del tempo. Del piacere epicureo, così come della virtù stoica, si può dire che la loro quantità e la loro durata non influiscono affatto sulla loro essenza: un cerchio è un cerchio, sia esso immenso o minuscolo. Ecco perché sperare dal futuro un aumento del piacere equivale ad ignorare la natura stessa del piacere. Poiché non c'è vero piacere stabile e appagante che per colui che sa limitarsi a ciò che può raggiungere nel momento presente, senza lasciarsi trascinare dalla irragionevole illimitatezza dei desideri. Virtù stoica e piacere epicureo sono così perfetti e compiuti in ogni istante. Come lo stoico, l'epicureo può così dire con Orazio: «Maestro di se stesso e felice colui che può dire ogni giorno: "Ho vissuto"»⁸⁶. «Ho vissuto», perché ho conosciuto l'atemporalità del piacere, la perfezione e il valore assoluto del piacere stabile; «ho vissuto», inoltre, perché ho preso coscienza dell'atemporalità dell'essere. Nulla potrà impedire, di fatto, che io sia stato nell'essere, che io abbia avuto accesso al piacere di sentirmi esistere⁸⁷. La meditazione epicurea della morte è destinata insieme a fare prendere coscienza del valore assoluto dell'esistenza e del nulla della morte, a dare l'amore per la vita e a eliminare il timore della morte: «... anche perché

⁸³ EPICURO, *Gnomologio vaticano*, 14.

⁸⁴ EPICURO, *Massime capitali*, 19; CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, 1.19.63, 2.27.87.

⁸⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 10.3.1174a17 sgg.; cfr. KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie* cit., pp. 188 sgg.

⁸⁶ ORAZIO, *Odae*, 3.29.42.

⁸⁷ DIANO, *La filosofia del piacere e la società degli amici* cit., p. 364.

una e la medesima è l'arte di ben vivere e di ben morire»⁸⁸. Morire bene equivale a capire che la morte, in quanto non-essere, non è niente per noi, ma anche a rallegrarsi in ogni momento di avere avuto accesso all'essere sapendo che la morte non può sminuire in nulla la pienezza del piacere di essere. Come bene ha osservato C. Diano, dietro all'idea secondo cui la morte non è nulla per me, vi è una profonda intuizione ontologica: l'essere non è il non-essere, non esiste passaggio dall'essere al nulla. Wittgenstein penserà forse a Epicuro quando scriverà:

La morte non è evento della vita. La morte non si vive.

Se, per eternità, si intende non infinita durata nel tempo, ma intemporalità, vive eterno colui che vive nel presente.

La nostra vita è così senza fine, come il nostro campo visivo è senza limiti⁸⁹.

Si intuisce qui che Spinoza⁹⁰ aveva torto, per un certo verso, quando opponeva la meditazione della morte alla meditazione della vita. Esse sono, in effetti, inseparabili l'una dall'altra, esse sono fondamentalmente identiche, e sono entrambe la condizione indispensabile alla presa di coscienza del sé. Anche da questo punto di vista si avrebbe torto a opporre radicalmente l'esercizio della morte in Platone da un lato, e negli stoici e negli epicurei dall'altro. Infatti, sia da una parte che dall'altra, in questo esercizio si tratta sempre in sostanza, grazie al pensiero della morte, di una presa di coscienza del sé, dato che, in qualche modo, l'io che pensa la propria morte pensa se stesso nell'atemporalità dello spirito o nell'atemporalità dell'essere. Si può dunque dire che, in un certo senso, uno degli esercizi filosofici assolutamente fondamentali è l'esercizio della morte.

2.3.3. Concentrazione sul sé ed esame di coscienza.

Dal punto di vista della filosofia vissuta, che veniamo qui esponendo, la presa di coscienza del sé è un atto essenzialmente etico, grazie al quale si trasforma il modo di essere, di vivere e di vedere le cose. Avere coscienza di sé significa, dunque, essere coscienti dello stato morale in cui ci si trova. Si tratta di quello che la tradizione della spiritualità cristiana definisce esame di coscienza,

⁸⁸ EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 126.

⁸⁹ WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino 1968, 6.4311, p. 80.

⁹⁰ B. SPINOZA, *Etica*, Torino 1964, IV, proposizione 67.

pratica molto diffusa nelle scuole filosofiche dell'antichità⁹¹. Questa pratica affonda le sue radici, innanzi tutto, nel semplice fatto che l'inizio della filosofia, in tutte le scuole, consiste nella presa di coscienza dello stato di alienazione, di dispersione, di infelicità nel quale ci si trova prima di convertirsi alla filosofia. Al principio epicureo: «La conoscenza dell'errore è l'inizio della salvezza»⁹², corrisponde il principio stoico: «Il punto di inizio della filosofia ... è la coscienza della propria debolezza»⁹³. Non si tratta però soltanto di pensare ai propri errori, ma anche di rilevare i progressi compiuti.

Per quanto riguarda gli stoici, noi sappiamo che il fondatore della scuola, Zenone, raccomandava al filosofo di esaminare i propri sogni per rendersi conto dei progressi dell'anima; il che induce a supporre, dunque, una pratica dell'esame di coscienza:

Egli pensava che ognuno potesse, grazie ai propri sogni, prendere coscienza dei progressi compiuti. Questi progressi sono reali se in sogno non ci si vede più vinti da qualche passione vergognosa, se non ci si vede più consentire ad alcunché di ingiusto o malvagio, o addirittura nell'atto di compierlo; ma se, al contrario, nel sogno le facoltà rappresentative e affettive dell'anima, dispiegate dalla ragione, rifulgono come in un oceano diafano di serenità che nessun flutto potrà turbare⁹⁴.

Come abbiamo visto, Platone⁹⁵ aveva già constatato che i sogni permettono di svelare lo stato dell'anima. Questo tema si presenterà nella spiritualità cristiana⁹⁶.

Per quanto nessun testo ne faccia esplicita menzione, possiamo legittimamente supporre che l'esame di coscienza fosse praticato nella scuola epicurea, essendo pressoché inseparabile dalla confessione e dalla correzione fraterna tenute in grande considerazione.

Se ne trova traccia, inoltre, nel II secolo a. C., nella *Lettera di Aristeo*⁹⁷, che afferma dovere del buon re il far annotare tutti i fat-

⁹¹ Cfr. JAEGER, *L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme* cit., pp. 175-233; *Dictionnaire de la spiritualité*, IV, 2 (1961), coll. 1792-94; I. HADOT, *Seneca* cit., pp. 66-71.

⁹² SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 28.9, citando un testo epicureo.

⁹³ EPITTETO, *Diatriba*, 2.11.1.

⁹⁴ PLUTARCO, *Come constatare i propri progressi nella virtù*, 82f.

⁹⁵ PLATONE, *Repubblica*, 571d.

⁹⁶ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, 54-56; cfr. REFOULÉ, *Rêves et vie spirituelle d'après Evagre le Pontique*, in «Supplément de la Vie Spirituelle», LIX (1961), pp. 470-516.

⁹⁷ *Lettera di Aristeo*, 298 (cfr. I. HADOT, *Seneca* cit., pp. 68-69), si tratta di un testo di origine ebraica del II secolo a. C., che è però stato influenzato dalla filosofia greca.

ti e i gesti compiuti nella giornata al fine di correggere quanto egli abbia potuto fare di male.

Verso l'inizio dell'era cristiana, il neopitagorismo riprende in senso morale gli esercizi di memoria praticati dagli antichi pitagorici, come risulta dai *Versi aurei*:

Non lasciare che il sonno cada sui tuoi occhi stanchi
prima di aver pesato tutte le azioni del giorno:
in cosa ho fallito? cosa ho fatto? quale dovere ho omesso?
Comincia da qui e prosegui l'esame; dopo di che,
biasima ciò che è fatto male, compiaciti del bene⁹⁸.

Questo passo dei *Versi aurei* verrà spesso citato o evocato, in seguito, a sostegno della pratica dell'esame di coscienza, da parte di stoici come Epitteto, di un filosofo indipendente come Galeno e soprattutto da alcuni neoplatonici come Porfirio e Giamblico, che descrivono la vita delle comunità pitagoriche quale modello ideale della vita filosofica. Il medico Galeno⁹⁹, indipendente da ogni scuola filosofica, preoccupato di curare non solamente i corpi ma anche le anime, associava l'esame di coscienza alla direzione spirituale. Egli, infatti, consigliava di farsi avvertire dei propri errori da un uomo anziano e di esperienza, e inoltre di esaminare se stessi mattina e sera.

Seneca afferma di praticare egli stesso questo esercizio, seguendo l'esempio di un filosofo di ispirazione neopitagorica, Settio, che viveva al tempo di Augusto:

Bisogna ogni giorno chiamare l'anima alla resa dei conti. Così faceva Settio: finita la giornata, una volta ritiratosi nella sua camera per il riposo della notte, egli interrogava la sua anima: «Di quale male ti sei guarita oggi? Quale vizio hai combattuto? In che cosa sei migliore?» Vi è nulla di più bello che indagare tutta la giornata? Quale sonno segue un simile esame di se stessi, com'è tranquillo profondo e libero, quando lo spirito è stato lodato o avvertito, quando è stato osservatore e giudice segreto dei suoi propri costumi! Uso questo potere, e ogni giorno difendo la mia causa di fronte a me stesso. Quando si è spenta la fiaccola e mia moglie, già abituata al mio modo di agire, tace, esamino tutta la mia giornata e misuro ciò che ho fatto e ciò che ho detto; non nascondo nulla, non transigo su nulla¹⁰⁰.

Seneca sviluppa altrove questo paragone con la procedura giudiziaria: «Sostieni la parte dell'accusatore di te stesso, poi del giu-

⁹⁸ PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, 40; EPITTETO, *Diatribes*, 3.10.3.

⁹⁹ GALENO, *Le passioni e gli errori dell'anima*.

¹⁰⁰ SENECA, *De ira*, 3.36.1-3; RABOW, *Seelenführung* cit., pp. 180-81.

dice e infine dell'avvocato»¹⁰¹. Appare qui il concetto di «tribunale interiore» della coscienza che si ritroverà, tra gli altri, in Ierocle¹⁰² nel commento dei *Versi aurei* pitagorici; è lo stesso tribunale interiore di cui parlerà Kant¹⁰³, osservando al riguardo che, nel ruolo di giudice di se stesso, l'io si sdoppia in io intelligibile che detta a se stesso la propria legge ponendosi in una prospettiva universale, e in io sensibile e individuale. Ritroviamo nuovamente qui lo sdoppiamento implicato dall'ascesi e dalla presa di coscienza del sé. L'io si identifica in questo caso con la Ragione imparziale e oggettiva.

È possibile supporre che l'esame fosse a volte praticato in forma scritta, vedendo Epitteto¹⁰⁴ consigliare una minuziosa osservazione della frequenza delle proprie manchevolezze, annotando, ad esempio, se si è preda di accessi di collera quotidianamente, ovvero ogni due, tre o quattro giorni¹⁰⁵.

L'esame di coscienza, tuttavia, non si smarrisce in queste minuzie. Al contrario, esso è assai meno un bilancio, positivo o negativo, dello stato d'animo, che non un mezzo per ristabilire la coscienza di sé, l'attenzione a sé, il potere della ragione. Lo si può constatare, ad esempio, in Marco Aurelio¹⁰⁶, che esorta se stesso a prepararsi alle difficoltà che affronterà nel rapporto con gli altri uomini, e ricorda a se stesso le regole di vita fondamentali che reggono i rapporti con gli altri. Allo stesso modo, Galeno¹⁰⁷ raccomanda, per il momento in cui ci si desta, prima di intraprendere le attività della giornata, di chiedere a se stessi se valga maggiormente vivere nella schiavitù, o al contrario utilizzare il ragionamento in tutte le cose. Lo stesso Epitteto consiglia di esaminare se stessi la mattina per ricordarsi non solo i progressi che si devono compiere, ma anche i principî che debbono presiedere all'azione:

La mattina, non appena alzato chiediti: «Cosa mi resta da fare per acquisire l'impassibilità e l'assenza di turbamento? Chi sono io? Un corpo? Una fortuna? Una reputazione? Nulla di tutto ciò. Ma cosa? Sono un esse-

¹⁰¹ SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 28.10.

¹⁰² IEROCLE, *In Aureum... Carmen Commentarius*, 19 (40-44), (a cura di F. W. Köhler, Stuttgart 1974, pp. 80, 20). Cfr. MEUNIER, *Commentaire sur les Vers d'or* cit., p. 222.

¹⁰³ KANT, *Metafisica dei costumi*, II, *Dottrina della virtù*, I, 1, 13, pp. 365-66.

¹⁰⁴ EPIITETO, *Diatriba*, 2.18.12.

¹⁰⁵ I. HADOT, *Seneca* cit., p. 70; RABOW, *Seelenführung* cit., p. 182.

¹⁰⁶ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 2.1.

¹⁰⁷ GALENO, *Le passioni e gli errori dell'anima*.

re ragionevole?» Allora, cosa si esige da un tale essere? Ripassa nella mente le tue azioni: «Che cosa ho trascurato di ciò che conduce alla felicità? Cosa ho fatto di contrario all'amicizia? Agli obblighi della società? Alle qualità del cuore? Quale dovere ho ommesso in queste materie?»¹⁰⁸.

Prospettive ancora più vaste si possono scorgere allorché Epitteto, esortando il filosofo a saper vivere solo con se stesso, fa l'esempio di Zeus che, ritrovandosi solo dopo la periodica conflazione dell'universo, e prima dell'inizio di un nuovo periodo cosmico, «si riposa in se stesso, riflette sulla natura del suo governo e si intrattiene con pensieri degni di lui». Così continua Epitteto:

Anche noi dobbiamo conversare con noi stessi, saper fare a meno degli altri, non trovarci nell'imbarazzo circa il modo di occupare la nostra vita; dobbiamo riflettere sul governo divino, sui nostri rapporti con il resto del mondo, considerare qual è stato finora il nostro atteggiamento riguardo agli eventi, quale esso è adesso, quali sono le cose che ci affliggono, e come anche potremmo porvi rimedio, come potremmo estirparle¹⁰⁹.

Qui l'esame di coscienza appare come parte di un esercizio assai più ampio, quello della meditazione. Il movimento di concentrazione su di sé e di attenzione al sé appare strettamente connesso a un movimento inverso, quello di dilatazione e di espansione, con il quale l'io si ricolloca nella prospettiva del Tutto, del suo rapporto con il resto del mondo e con il destino che si manifesta negli eventi.

2.4. Il rapporto con il cosmo e l'espansione dell'io.

2.4.1. L'espansione dell'io nel cosmo.

Abbiamo visto come uno degli esercizi spirituali raccomandati da Platone consistesse in una sorta di dilatazione dell'io nella totalità del reale. L'anima doveva «tendere senza sosta ad abbracciare l'insieme e l'universalità del divino e dell'umano», alla «contemplazione della totalità del tempo e dell'essere»¹¹⁰. Così l'anima in qualche modo si dilata nell'immensità, «si eleva nelle altitudini e governa il mondo intero»¹¹¹, mentre il corpo resta solo ad abitare la città:

¹⁰⁸ EPITTETO, *Diatriba*, 4.6.34.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 3.13.6.

¹¹⁰ PLATONE, *Repubblica*, 486a; su questo stesso tema, cfr. P. HADOT, *La terre vue d'en haut et le voyage cosmique*, in J. SCHNEIDER e M. LÉGER-ORINE (a cura di), *Frontières et conquête spatiale. La philosophie à l'épreuve*, Dordrecht 1988, pp. 31-40.

¹¹¹ PLATONE, *Fedro*, 246b-c.

Il suo pensiero, secondo il quale tutte le faccende umane non sono che meschinerie e vuoto, di cui non tiene conto, apre ovunque il suo volo, sondando ciò che si trova sotto terra, misurando ciò che si trova sopra la terra, studiando il cammino degli astri nella volta che domina il cielo, esplorando nella sua totalità la natura di ciascuna di queste realtà, senza mai ridiscendere a ciò che è immediatamente vicino¹¹².

La contemplazione aristotelica della natura, che va dallo sguardo amorevole volto agli astri, al piacere meraviglioso che le opere della Natura procurano, provoca anch'essa la medesima elevazione del pensiero.

Anche per gli epicurei vi è un'espansione dell'io nel cosmo. Essa procura la voluttà di un tuffo nell'infinito. Il mondo che noi vediamo non è per l'epicureo che uno degli innumerevoli mondi che si estendono nello spazio infinito e nel tempo infinito:

È in spazi innumerevoli, infiniti, che lo spirito prende lo slancio e si dispiega per percorrerli in ogni direzione, in modo da non vedere mai alcun confine, alcun limite di fronte al quale potersi fermare.

Poiché lo spazio si estende all'infinito al di là delle muraglie del mondo, lo spirito cerca di sapere ciò che si trova in questa immensità nella quale può tuffare lo sguardo lontano quanto vuole, e nella quale può prendere il volo con uno slancio libero e spontaneo.

Le muraglie del mondo volano via. Vedo nel vuoto immenso nascere le cose ... La terra non mi impedisce di distinguere tutto ciò che, sotto i miei piedi, si compie nelle profondità del vuoto. Di fronte a questo spettacolo sono colto da un brivido di piacere divino¹¹³.

Si potrebbe anche notare che, quale che sia l'opinione di certi storici al riguardo, non è stato necessario aspettare Copernico perché «le mura del mondo si dileguassero», e perché si potesse passare dal «mondo chiuso all'universo infinito»¹¹⁴.

Come la coscienza dell'esistenza, così la contemplazione epicurea della natura è una elevazione all'atemporalità, come detta una sentenza epicurea:

Ricorda che, nato mortale, e avendo ricevuto una vita limitata, ti sei tuttavia innalzato, grazie alla scienza della natura, fino all'eternità, e ricorda che hai visto l'infinità delle cose, quelle che saranno, e quelle che sono¹¹⁵.

¹¹² ID., *Teeteto*, 173e.

¹¹³ CICERONE, *De natura deorum*, I. 21.54; LUCREZIO, *De rerum natura*, 2.1044-47 e 3.16 e 30.

¹¹⁴ A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris 1973.

¹¹⁵ EPICURO, *Gnomologio vaticano*, 10.

Anche gli stoici prevedono un esercizio di espansione dell'io, e anche questa espansione avviene nell'infinito, ma non nell'infinito degli universi innumerevoli, dato che per essi il mondo è finito e unico, ma nell'infinità del tempo in seno al quale si ripete eternamente lo stesso sviluppo di eventi che costituisce il mondo. L'io si immerge nella totalità del mondo provando la gioia di esserne una parte integrante:

Dicci piuttosto quanto è naturale per l'uomo di dispiegare il pensiero nell'infinito. L'anima umana è cosa grande e nobile. Non ammette limiti se non quelli che le sono comuni con Dio stesso ... La sua patria è ciò che comprende nel suo movimento circolare il cielo e il mondo ... L'anima raggiunge la pienezza e la realizzazione della felicità che la condizione umana può raggiungere quando si innalza e perviene fino all'intimo del seno della natura ... le piace planare in mezzo agli astri ... Giunta lassù, essa vi si alimenta e si ingrandisce: liberata dalle remore, essa torna alla sua origine. L'anima percorre l'intero mondo e il vuoto che lo circonda, e la sua forma, e si estende nell'infinità del tempo infinito, e abbraccia e concepisce la rinascita periodica dell'universo. Abbracciare con lo sguardo la corsa degli astri, come se ti portassero via con le loro rivoluzioni e pensare costantemente alle trasformazioni degli elementi gli uni negli altri. Simili rappresentazioni purificano della lordura della vita terrestre. Immaginare costantemente la totalità del mondo e la totalità della realtà¹¹⁶.

Nella tradizione platonica dominata dal ricordo della *Repubblica*, del *Fedro* e del *Teeteto*, il volo dell'anima negli spazi cosmici è tema molto frequente:

Aspirando a una vita di pace e di serenità essi contemplan la natura e tutto ciò che in essa si trova ... si accompagnano con il pensiero la luna, il sole, le evoluzioni degli altri astri erranti o fissi. I loro corpi restano senza dubbio in terra, ma essi danno ali alle loro anime, perché elevandosi nell'etere queste osservino le potenze che lí si trovano, come conviene a uomini divenuti cittadini del mondo¹¹⁷.

L'astronomo Tolomeo nella cui opera si riscontrano echi delle dottrine platoniche, stoiche e aristoteliche, esprime anch'egli, in un epigramma che gli è stato attribuito con buona attendibilità, l'impressione provata nel sentirsi associato alla vita divina quando vola con il pensiero negli spazi celesti:

Lo so, sono mortale e non duro che un giorno. Ma quando accompagno nella loro corsa circolare le fitte schiere degli astri, i miei piedi non toccano più terra, vado accanto a Zeus stesso a saziarmi di ambrosia come gli dei¹¹⁸.

¹¹⁶ SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 102.21; *Quaestiones naturales*, 1, Prologo; 12; MARCO AURELIO, *I ricordi*, 11.1.3; 7.47.1; 10.17.

¹¹⁷ FILONE DI ALESSANDRIA, *Sulle leggi speciali*, 2.45.

¹¹⁸ FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* cit., I, p. 317; *Antologia Palatina*, 9.577.

Nelle scuole che lo praticano, questo esercizio del pensiero e dell'immaginazione consiste in ultima analisi, per il filosofo, nel prendere coscienza del proprio essere all'interno del Tutto, come un minuscolo punto di debole durata, ma capace di dilatarsi nel campo immenso dello spazio infinito e di afferrare, in un'unica intuizione, la totalità della realtà. L'io proverà anche un doppio sentimento, quello della sua piccolezza, vedendo la propria individualità corporea perduta nell'infinito dello spazio e del tempo, e quello della sua grandezza, provando il proprio potere di abbracciare la totalità delle cose¹¹⁹. Possiamo affermare che si tratta qui di un esercizio di distacco, di allontanamento, destinato ad insegnarci a vedere le cose con imparzialità ed obiettività. Si tratta di ciò che i moderni chiameranno «il punto di vista di Sirio». Renan scriverà nel 1880:

Quando ci si pone dal punto di vista del sistema solare, le nostre rivoluzioni hanno appena l'ampiezza di un movimento d'atomo. Dal punto di vista di Sirio, è ancora meno¹²⁰.

Inutile dire che questa visione razionale e universale non ha niente a che vedere con la pretesa *trance* dello sciamano.

2.4.2. Lo sguardo dall'alto.

Dalle altezze ove si eleva grazie al pensiero, il filosofo volge uno sguardo sulla terra e sugli uomini e li giudica nel loro giusto valore. Come recita un testo di filosofia cinese: «Egli vede le cose nella luce del Cielo»¹²¹. La visione della totalità dell'essere e del tempo, di cui parla la *Repubblica* di Platone, porta a disprezzare la morte. E nel *Teeteto*, per il filosofo che percorre in tutta la sua vastità il reale, tutte le cose umane sono meschinità e nulla, ed egli considera molto piccoli i possedimenti degli uomini, abituato com'è «ad abbracciare con lo sguardo la terra intera»¹²². Lo stesso tema si ritrova nel famoso *Sogno di Scipione*, nel quale Cicerone racconta come Scipione l'Emiliano vide comparirgli in sogno il suo avo Scipione l'Africano. Trasportato allora nella Via Lattea, da dove contempla tutto l'universo, egli vede dall'alto la terra che gli

¹¹⁹ Cfr. P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., pp. 167-69.

¹²⁰ E. RENAN, *Œuvres complètes*, Paris 1948, II, p. 1037.

¹²¹ FONG YEOU-LAN, *Précis de philosophie chinoise*, Paris 1952, p. 128.

¹²² PLATONE, *Teeteto*, 174c.

sembra un punto, tanto da fargli provare vergogna per le piccole dimensioni dell'Impero romano. Il suo avo gli fa notare l'esistenza di vaste distese desertiche, per fargli capire quanto minuscolo sia lo spazio in cui può estendersi la fama cui tanto valore viene attribuito¹²³.

Influenzato da una fonte neopitagorica, Ovidio, alla fine delle sue *Metamorfosi*, mette queste parole in bocca a Pitagora:

Voglio incamminarmi in mezzo agli astri elevati, voglio abbandonare la terra, questo soggiorno inerte, voglio farmi trasportare dalle nubi ... di lassù vedrò gli uomini errare all'avventura, tremando di paura, senza ragione, all'idea della morte¹²⁴.

Gli epicurei e gli stoici raccomandano lo stesso atteggiamento. Dall'alto di regioni serene, Lucrezio abbassa lo sguardo sugli uomini, e li vede «errare per ogni dove e cercare a caso il cammino della vita»¹²⁵. Per Seneca¹²⁶ l'anima del filosofo, trasportata in mezzo agli astri, volge dall'alto del cielo uno sguardo sulla terra che gli appare come un punto. Essa allora si fa beffe del lusso dei ricchi. Le guerre per quelle frontiere che gli uomini ergono tra di loro le paiono ridicole, e gli eserciti che invadono i territori non sono che formiche che si affannano in uno spazio ristretto.

Lo stesso pensa il cinico Menippo nel brillante racconto di Luciano intitolato *Icaromenippo*, quando, giunto sulla luna, egli vede gli uomini litigare stupidamente per i confini di un paese e i ricchi inorgogliersi per le loro terre che, dice, non sono più grandi di un atomo di Epicuro. Anche lui, vedendo dall'alto gli uomini, li paragona a formiche. In un'altra opera, intitolata *Caronte*, il traghettatore dei morti, Caronte, guarda da un'altezza vertiginosa la vita degli uomini sulla terra e la follia delle loro azioni, se le si esamina pensando che gli uomini dovranno presto morire.

In effetti, non è indifferente che l'osservatore in questione sia traghettatore di morti. Guardare dall'alto equivale a guardare le cose nella prospettiva della morte. In entrambi i casi significa guardare le cose con distacco, distanza, allontanamento, obiettività, per come esse di per se stesse sono, ricollocandole nell'immensità dell'universo, nella totalità della natura, senza aggiungere ad esse il falso prestigio attribuito loro dalle nostre passioni e dalle convenzioni umane. Lo sguardo dall'alto muta i nostri giudizi di va-

¹²³ CICERONE, *De re publica*, 6.9.9; cfr. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, pp. 441-59.

¹²⁴ OVIDIO, *Metamorphoses*, 15.147 sgg.

¹²⁵ LUCREZIO, *De rerum natura*, 2.8.

¹²⁶ SENECA, *Quaestiones naturales*, I, Prologo, 7-10.

lore sulle cose. Il lusso, il potere, la guerra, le frontiere, le preoccupazioni della vita quotidiana diventano ridicole.

È chiaro, dunque, che la presa di coscienza di sé, che avvenga nel movimento di concentrazione verso sé o nel movimento di espansione verso il Tutto, richiede sempre l'esercizio della morte che è, in qualche modo, da Platone in poi, l'essenza stessa della filosofia.

2.4.3. La fisica come esercizio spirituale.

Abbiamo già parlato dell'esercizio spirituale della fisica¹²⁷. L'espressione suona strana alle nostre orecchie moderne. Tuttavia, la fisica in questione corrisponde bene alla rappresentazione che della stessa ci si è fatti tradizionalmente nella filosofia antica, per lo meno a partire da Platone.

In generale, la fisica antica non pretende di offrire un sistema della natura che sia assolutamente rigoroso in tutti i particolari. Esistono indiscutibilmente dei principî generali esplicativi, per esempio l'opposizione tra scelta del meglio e necessità, nel *Timeo*, e tra il vuoto e gli atomi in Epicuro; esiste anche una visione globale dell'universo. Ma per spiegare fenomeni particolari il filosofo antico non pretende di raggiungere la certezza; egli si accontenta di proporre un'unica o diverse spiegazioni verosimili o ragionevoli, che soddisfino lo spirito e procurino piacere. A proposito dei metalli, Platone compie questa riflessione:

E lo stesso per le altre varietà (di metalli), non sarebbe affatto complicato discuterne cercando di riprodurre il genere di narrazione rappresentato dal mito verosimile; questo genere di narrazione procura a tutti gli uomini – che per riposarsi, lasciando da parte le narrazioni relative alle realtà sempre esistenti e volgendosi al verosimile che si ricollega al divenire, godono di un piacere senza rimorsi – la possibilità di dare alla propria vita un momento di ricreazione moderato e ragionevole...¹²⁸.

Anche qui, come sempre, bisogna tenere conto dell'ironia platonica che ostenta di non prendere sul serio ciò che gli sta a cuore; il che non toglie che Platone ritenga che le cose naturali, prodotte dagli dei, finiscano con lo sfuggire alla nostra conoscenza. In generale, si può dire che gli scritti dell'antichità che si rifanno alla fisica non sono dei trattati nei quali, una volta per tutte, sarà esposta una teoria definitiva e sistematica dei fenomeni fisici esa-

¹²⁷ Cfr. *supra*, p. 132.

¹²⁸ PLATONE, *Timeo*, 59c-d; cfr. MITTELSTRASS, *Die Rettung der Phänomene* cit., p. 110.

minati in se stessi. Il loro scopo è altro. Si tratta sia di imparare a trattare i problemi con un approccio metodico, come nel caso di Aristotele, sia di consacrarsi a ciò che Epicuro chiama l'esercizio (*energema*) continuo della scienza della natura (*physiologia*), esercizio, egli dice, «che porta al culmine la serenità in questa vita»¹²⁹, sia di elevare lo spirito con la contemplazione della natura.

Questo esercizio ha dunque un fine morale, la cui connotazione, pur differendo senza dubbio per le diverse scuole, è sempre tuttavia riconosciuta. È questo già il caso del *Timeo*. Platone¹³⁰ vi invita l'anima umana a imitare, nel movimento dei suoi pensieri, l'anima del mondo, raggiungendo così lo scopo della vita umana. Per Aristotele, la pratica della ricerca conduce alla gioia dell'anima facendole raggiungere la felicità suprema della vita: spesso il filosofo non raggiungerà che il verosimile, l'*eulogon*, che per lo spirito è soltanto soddisfacente, ma che tuttavia gli procura una gioia¹³¹. Per Epicuro, l'esercizio della scienza della natura libera dal timore degli dei e dalla paura della morte.

Sarà in un testo di Cicerone ispirato alla filosofia della nuova Accademia che si troverà, forse, la miglior descrizione della fisica concepita come esercizio spirituale. Da buon discepolo di Arcesilao e di Carneade, Cicerone comincia con il riprendere le riflessioni platoniche riguardo alle incertezze relative alla conoscenza della natura, e in modo particolare alle difficoltà dell'osservazione e della sperimentazione. Tuttavia, le ricerche fisiche non mancano di avere un fine morale.

Non penso che si debba rinunciare ai quesiti dei fisici. L'osservazione e la contemplazione della natura sono una specie di alimento naturale per le anime e per gli spiriti. Ci raddrizziamo, ci dilatiamo [*latiores*], noi guardiamo dall'alto le cose umane e, contemplando le cose superiori e celesti, disprezziamo le cose umane per essere meschine e ristrette. La ricerca delle cose più grandi e nello stesso tempo più oscure ci procura piacere: se in questa ricerca ci si presenta qualcosa di verosimile, il nostro spirito si riempie di un nobile piacere umano¹³².

All'inizio delle sue *Quaestiones naturales*, anche Seneca vede nell'elevazione dell'anima la principale giustificazione della fisica:

Contemplare queste cose, studiarle, consacrarsi ad esse, lasciarsi assorbire, non significa forse superare la condizione mortale e avere accesso a

¹²⁹ EPICURO, *Lettera a Erodoto*, 36.

¹³⁰ PLATONE, *Timeo*, 90a.

¹³¹ LE BLOND, *Aristotele, philosophe de la vie* cit., p. 71.

¹³² CICERONE, *Lucullus*, 41.127.

una condizione superiore? Quale profitto, mi chiedi, potrai trarre dai tuoi studi? Se non ce ne fossero altri, uno certamente lo troveresti: il sapere che tutto è piccolo quando si conosce la misura di Dio¹³³.

D'altronde, che sia accompagnata o meno da uno sforzo di spiegazione razionale, la contemplazione della natura riveste un significato esistenziale. Secondo il poeta Menandro, forse influenzato da Epicuro, si tratta della piú grande felicità in terra:

La piú grande felicità ai miei occhi ... prima di tornare presto da dove siamo venuti, è di aver contemplato senza turbamento quegli esseri augusti: il sole che brilla su noi tutti, gli astri, l'acqua, le nuvole, il fuoco. Che la nostra vita duri pochi anni o cento, sempre lo stesso spettacolo si presenta ai nostri occhi e mai ne vedremo altro piú degno di essere guardato¹³⁴.

Si tratta qui di una tradizione costante nella filosofia antica: ciò che dà senso e valore alla vita umana è la contemplazione della Natura, e grazie a questa contemplazione ogni giorno è una festa per l'uomo di bene¹³⁵.

È nello stoicismo che l'esercizio della fisica assume tutto il suo valore. Piú di ogni altro, in effetti, lo stoico ha la consapevolezza di essere in ogni istante in contatto con l'intero universo. In ogni avvenimento presente, infatti, è implicato l'intero universo:

Qualsiasi cosa ti accada, era già predisposta per te dall'eternità, e l'intricarsi delle cause ha da sempre tessuto insieme la tua sostanza e l'incontro con questo dato avvenimento.

L'evento che ti viene incontro, che ti è capitato, ti è stato preparato, è stato unito a te, è stato filato insieme a te fin dall'inizio, fin dalle cause piú antiche.

Tutti gli avvenimenti che ti vengono incontro sono stati legati a te dal destino e sono stati filati insieme a te a partire dal Tutto fin dal principio¹³⁶.

Cosí la concentrazione dell'io sul presente e la dilatazione dell'io nel cosmo si realizzano in un solo istante. Come dice Seneca:

Egli gode del presente senza dipendere da ciò che ancora non è ... Egli è senza speranze e senza desideri, non si butta verso un fine problematico, poiché è soddisfatto di quello che possiede. Egli non si soddisfa con poca cosa, infatti possiede l'universo ... In quanto Dio, egli dice «Tutto è mio»¹³⁷.

¹³³ SENECA, *Quaestiones naturales*, I, Prologo, 17.

¹³⁴ FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* cit., II, pp. 165 e 169.

¹³⁵ PLUTARCO, *La serenità interiore*, 477c-e.

¹³⁶ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 10.5, 4.6.12, 4.26.

¹³⁷ SENECA, *De beneficiis*, 7.2.5 e 3.

Quindi, in ogni momento, messo a confronto con ogni evento, io sono in rapporto con tutto lo svolgimento passato e futuro dell'universo. E la scelta di vita stoica consiste precisamente nel dire «sì» all'Universo nella sua totalità, nel volere, dunque, che ciò che succede succeda come succede. Marco Aurelio dice all'universo: «Io amo con te!»¹³⁸. Ora, è la fisica che porta a capire che tutto sta nel tutto e che, come diceva Crisippo¹³⁹, una sola goccia di vino può mescolarsi al mare intero e spandersi nel mondo intero. Il consenso al destino e all'Universo, rinnovato in occasione di ogni evento, è dunque la fisica praticata e vissuta. Questo esercizio consiste nel porre la ragione individuale in accordo con la Natura, che è la ragione universale, vale a dire nel farsi uguali al Tutto, nell'immergersi nel Tutto¹⁴⁰, nel non essere più «uomo» ma «Natura». La tendenza alla spoliazione dell'uomo è costante nelle scuole più diverse, da Pirrone che, come abbiamo visto, diceva che era difficile spogliare l'uomo, fino ad Aristotele, per il quale la vita secondo lo spirito è sovrumana, e fino a Plotino¹⁴¹, per il quale nell'esperienza mistica non si è più «uomini».

2.5. Il rapporto con l'altro.

Presentando le diverse scuole filosofiche abbiamo incontrato, nel corso di tutto il nostro lavoro, il problema dei rapporti del filosofo con gli altri uomini, del suo ruolo nella città, della sua vita con gli altri membri della scuola. E anche per quest'ultimo aspetto si può osservare l'esistenza di significative costanti per ciò che concerne la pratica della filosofia. In primo luogo, dovrà essere sottolineata l'importanza fondamentale della direzione spirituale¹⁴². Essa comporta un duplice aspetto: da un lato, l'azione di generica educazione morale, dall'altro lato, il rapporto che lega sul piano individuale un maestro a un discepolo. Per questi due aspetti, la filosofia antica è direzione spirituale. Come dirà Simplicio, al concludersi della storia del pensiero antico:

Quale posto avrà il filosofo nella città? Sarà uno scultore di uomini e un artigiano che fabbrica cittadini leali e degni. Non avrà dunque altro mestie-

¹³⁸ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 10.21.

¹³⁹ PLUTARCO, *Delle nozioni comuni*, 37.1078e.

¹⁴⁰ SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 66, 6.

¹⁴¹ PLOTINO, *Enneadi*, 5.3(49).4.29 e 6.7(38).34.262.

¹⁴² I. HADOT, *The Spiritual Guide* cit., pp. 436-59.

re che quello di badare alla purificazione di se stesso e degli altri, per vivere la vita conformemente alla natura che conviene all'uomo; sarà il padre comune e il pedagogo di tutti i cittadini, il loro riformatore, il loro consigliere e il loro protettore, offrirà a tutti la propria collaborazione nella realizzazione di qualsiasi cosa buona, compiacendosi con quelli che sono felici e compatendo e consolando quelli che sono afflitti¹⁴³.

Per quanto concerne l'educazione morale generale, l'abbiamo già intravisto, la filosofia ha sostituito la città. La città greca, come ha ben dimostrato I. Hadot¹⁴⁴, si preoccupava in modo particolare della formazione etica dei cittadini, come testimonia, tra l'altro, la consuetudine di erigere nelle città delle stele sulle quali erano incise le massime della saggezza delfica. Ogni scuola filosofica ha voluto riprendere a suo modo questa missione educatrice, sia agendo sui legislatori e i governanti, considerati quali educatori della città, come nel caso dei platonici e degli aristotelici, sia tentando di convertire gli individui ricorrendo a una propaganda missionaria che si rivolgeva a tutti gli uomini, senza distinzione di sesso o di condizione sociale, come nel caso degli stoici, degli epicurei o dei cinici.

La direzione spirituale si presenta, dunque, come un metodo di educazione individuale. Essa ha un doppio fine. Si tratta dapprima di permettere al discepolo di prendere coscienza di se stesso, vale a dire dei suoi difetti e dei suoi progressi. Secondo Marco Aurelio, era questo il ruolo giocato nella sua vita da Giunio Rustico: «Essersi reso conto del bisogno che io avevo di correggere il mio stato morale e di prendersene cura»¹⁴⁵. Successivamente, si arriverà ad aiutare il discepolo a compiere scelte individuali ragionevoli nella vita di tutti i giorni. Ragionevoli, vale a dire verosimilmente buone, poiché la maggior parte delle scuole è d'accordo nel riconoscere che, quando si tratta di decidere riguardo ad azioni che non dipendono interamente da noi: navigare, fare la guerra, sposarsi, avere figli, noi non possiamo aspettare di avere la certezza per agire e dobbiamo fare delle scelte sulla base delle probabilità. In queste circostanze un consigliere è spesso indispensabile.

P. Rabbow e I. Hadot¹⁴⁶ hanno analizzato approfonditamente i metodi e le forme della direzione spirituale individuale, la cui

¹⁴³ I. HADOT, *Simplicius* cit., XXXII, 154.

¹⁴⁴ ID., *The Spiritual Guide* cit., pp. 441-44.

¹⁴⁵ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 1.7.1.

¹⁴⁶ RABROW, *Seelenführung* cit., pp. 260-79; I. HADOT, *The Spiritual Guide* cit., pp. 444-59.

pratica è attestata in quasi tutte le scuole filosofiche. Per come ci appare nei *Dialoghi* di Platone, o nei *Memorabili* di Senofonte, Socrate può essere considerato come il prototipo del direttore spirituale che, con i suoi discorsi e il suo modo di essere, provoca una lacerazione o un trauma nell'anima di colui cui si rivolge, obbligandolo così a rimettere in discussione la propria vita. Allo stesso modo si può qualificare l'influenza che Platone esercita su Dione di Siracusa, e i consigli morali e politici che gli propone. La tradizione riferisce, d'altronde, di come Platone fosse attento al carattere individuale di ciascuno dei suoi discepoli. Avrebbe infatti detto, a proposito di Senocrate e di Aristotele: «L'uno ha bisogno di sprone, l'altro di freno»¹⁴⁷. Inoltre, ripeteva continuamente a un Senocrate sempre severo e grave: «Fa dunque un sacrificio alle Grazie».

Platone stesso presenta poi, nella *Lettera VII*, i principî che devono presiedere tanto all'azione spirituale quanto all'azione politica:

Quando si danno consigli a un uomo malato che segue una dieta sbagliata, la prima cosa da fare, per rimetterlo in salute, è di cambiare il suo modo di vita¹⁴⁸.

È necessario un cambiamento di vita per poter essere curati. A colui che accetta questo cambiamento di vita si possono dare consigli:

Ecco dunque qual è la mia disposizione di spirito, quando qualcuno viene a chiedermi consiglio riguardo a uno degli aspetti fondamentali della sua vita, il possesso di ricchezze per esempio oppure le cure da dispensare al corpo e all'anima: se la sua vita di tutti i giorni mi pare aver preso una certa piega, o se mi pare d'accordo di obbedire ai miei consigli, riguardo a ciò per cui mi interroga, lo consiglio con tutto lo zelo di cui sono capace e non mi fermo se non dopo aver religiosamente adempiuto al mio compito.

Si ritrova qui il principio dell'etica del dialogo: è possibile dialogare solo con qualcuno che voglia sinceramente dialogare. Non si cercherà dunque di convincere colui che rifiuta di cambiare modo di vita. Non bisogna né irritarlo, né lusingarlo, né fargli vani rimproveri, né aiutarlo nel soddisfare desideri che troviamo riprovevoli. E ciò vale anche per la città che rifiuti di cambiare modo di vita. Il filosofo potrà dire che trova riprovevole la depravazione della città, se questo potrà avere qualche utilità. Ma che non venga ad usare la violenza!

¹⁴⁷ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 4.6.

¹⁴⁸ PLATONE, *Lettera VII*, 330c-331a.

Quando non è possibile assicurare l'avvento di un nuovo regime politico senza bandire e senza sgozzare uomini, meglio starsene tranquilli e pregare per il proprio bene individuale e per quello della città.

Per quanto riguarda i cinici, siamo a conoscenza di un certo numero di aneddoti secondo i quali il maestro mette alla prova tale o talaltro discepolo umiliandolo o rimproverandolo¹⁴⁹. Della scuola di Epicuro abbiamo preziose testimonianze riguardo alla pratica della direzione spirituale, soprattutto in forma epistolare. Nella scuola di Epicuro la pratica della direzione spirituale era persino oggetto di insegnamento, come conferma il trattato di Filodemo *Sulla libertà di parola*¹⁵⁰, tratto dalle lezioni impartite sull'argomento dall'epicureo Zenone¹⁵¹. Il parlare schietto del maestro si dimostra essere un'arte che viene definita come aleatoria (stocastica) nella misura in cui egli deve tener conto dei momenti e delle circostanze. Il maestro dovrà dunque prepararsi a subire degli scacchi, tentare e ritentare di correggere il comportamento del discepolo compatendo le sue difficoltà. Per fare ciò è necessario, però, che il discepolo non esiti ad ammettere le proprie difficoltà e i propri errori, e che parli con libertà assoluta. Si vede, dunque, come la tradizione epicurea riconosca il valore terapeutico della parola. Il maestro, da parte sua, dovrà ascoltare con simpatia, senza irrisione né malevolenza. In risposta alla «confessione» del discepolo, il maestro dovrà anch'egli parlare liberamente per ammonire il discepolo, facendogli capire lo scopo effettivo dei rimproveri che gli ha rivolto. Epicuro, nota Filodemo, non aveva esitato a rimproverare vivamente il suo discepolo Apollonide in una lettera a quest'ultimo indirizzata. Occorre che l'ammonimento sia sereno, senza mancare di benevolenza. Si noterà che Filodemo aggiunge anche che il filosofo non deve temere di rivolgere rimproveri agli uomini politici.

Nella scuola di Epicuro troviamo un esempio di direzione spirituale che uno dei discepoli di Epicuro, Metrodoro, scrive al giovane Pitocle:

Mi dici che il pungolo della carne ti spinge ad abusare dei piaceri dell'amore. Se non infrangi le leggi e non turbi in alcun modo le buone usanze stabilite, se non disturbi nessuno dei tuoi vicini, se non esaurisci le tue forze e

¹⁴⁹ Cfr. atteggiamento di Cratete nei riguardi del suo discepolo Zenone in PAQUET, *Les cyniques grecs* cit., p. 166.

¹⁵⁰ Cfr. GIGANTE, *Philodème* cit., pp. 196-220; ID., *Ricerche Filodemee* cit., pp. 55-113.

¹⁵¹ RABOW, *Seelenführung* cit., pp. 269-70.

non dilapidi la tua fortuna, lasciati andare senza scrupoli alla tua inclinazione. Tuttavia è impossibile che non si venga fermati da una di queste barriere: i piaceri dell'amore non hanno mai giovato ad alcuno, è già molto quando non nuocciono¹⁵².

Poco sappiamo sulla direzione di coscienza nello stoicismo antico. Possiamo tuttavia supporre che i trattati stoici di casistica scritti da Antipatro di Tarso e Diogene di Babilonia, di cui ritroviamo traccia nel trattato *De officiis* di Cicerone, riassumessero una lunga esperienza di direzione di coscienza. In ogni modo, la storia dello stoicismo ci presenta diverse figure di direttori di anime: Seneca, nelle sue *Epistulae ad Lucilium*, Musonio Rufo nei suoi scritti, Epitteto nelle sue *Diatribae* riportate da Ariano. La direzione spirituale di Seneca è molto letteraria. Da un capo all'altro delle sue lettere le formule pregnanti, le immagini, le sonorità stesse sono scelte con un preciso scopo. Ma le osservazioni psicologiche e la descrizione degli esercizi stoici appaiono altrettanto preziose. Tutto lascia pensare che il maestro stoico di Marco Aurelio, Giunio Rustico, sia stato per lui un direttore di coscienza verso il quale il futuro imperatore provò spesso irritazione, senza dubbio a causa della franchezza di linguaggio del filosofo. Nella *Vita di Plotino* scritta da Porfirio, e nelle altre *Vite* di filosofi della fine dell'antichità, molti aneddoti accennano a pratiche di direzione spirituale. Si trova, per esempio, il celebre episodio di Plotino che consiglia a Porfirio¹⁵³, assillato da pensieri di suicidio, di intraprendere viaggi. Siamo anche a conoscenza, inoltre, di un particolare interessante sul modo con il quale Aidesio, un filosofo che insegnava a Pergamo nel IV secolo, correggeva l'arroganza dei suoi allievi:

Aidesio aveva un modo di essere affabile e vicino al popolo. Dopo le gare di dialettica egli usciva a passeggiare per Pergamo con i suoi allievi migliori. Voleva che i suoi discepoli avessero nell'animo un senso di armonia e di responsabilità verso il genere umano; quando vedeva che erano insultanti e altezzosi a causa dell'orgoglio che traevano dalle loro opinioni, egli faceva loro abbassare le ali facendoli cadere non in mare ma in terra, nel cuore della vita umana. Se incontrava una venditrice di verdure, gli piaceva intrattenersi a discutere con lei dei prezzi, del denaro che guadagnava, della produzione delle verdure. Allo stesso modo si comportava con il tessitore, il fabbro, il carpentiere¹⁵⁴.

¹⁵² FESTUGIÈRE, *Epicuro e gli dei* cit., p. 46; EPICURO, *Gnomologio vaticano*, 51.

¹⁵³ PORFIRIO, *Vita di Plotino*, 11.63.

¹⁵⁴ EUNAPIO, *Vite dei filosofi e dei sofisti*; cfr. R. GOULET, *Aidésius de Cappadoce*, in *Dictionnaire des philosophes antiques* cit., I, p. 74.

Un testo di Plutarco riassumerà adeguatamente tutto ciò cui abbiamo accennato riguardo al fenomeno della direzione di coscienza nelle scuole filosofiche e alla libertà di parola che vi era considerata come valore imprescindibile. Nel caso in cui, dice Plutarco, colui che viene ad ascoltare un filosofo sia turbato da una questione particolare, se è in preda a una passione che deve essere repressa, o a una sofferenza che deve essere lenita, in questo caso sarà necessario mostrarla agli occhi di tutti e curarla.

Se una vampata di collera, un accesso di superstizione, uno screzio aspro con chi ci sta intorno, o un desiderio appassionato frutto dell'amore, che faccia vibrare le fibre del nostro cuore che non hanno mai prima vibrato, si aggiunge al turbamento dei nostri pensieri, non bisogna cercare di parlare d'altro con il maestro così da non esserne biasimati, ma sono anzi i discorsi che trattano di queste passioni che occorre ascoltare durante le lezioni, e, a lezione conclusa, occorre da soli avvicinarsi ai maestri ponendo loro domande supplementari. Occorre evitare di fare il contrario, come la maggior parte degli individui fa: essi apprezzano i filosofi e li ammirano quando questi parlano di altri argomenti, ma se i filosofi, lasciando gli altri da parte, si rivolgono personalmente a loro, con franchezza, parlando delle cose che per essi sono importanti, e ricordandoglielo, essi li sopportano appena e li vivono come indiscreti¹⁵⁵.

La maggior parte della gente, continua Plutarco, non considera i filosofi che alla stregua di sofisti, i quali, non appena abbiano lasciato la cattedra e posato i libri e i manuali di iniziazione, diventano inferiori agli altri uomini «negli atti reali della vita»; ma le cose stanno altrimenti quanto al modo di vita dei veri filosofi.

Le filosofie antiche hanno dunque sviluppato ogni sorta di pratica terapeutica dell'anima, applicata per mezzo di differenti forme di discorso, si tratti dell'esortazione, del rimprovero, della consolazione o dell'istruzione. Era risaputo in Grecia, fin da Omero ed Esiodo, che era possibile modificare le decisioni e gli atteggiamenti interiori degli uomini scegliendo abilmente parole capaci di persuadere¹⁵⁶. Sarà nel solco di questa tradizione che nell'epoca dei sofisti verranno costituite le regole dell'arte retorica. La direzione spirituale filosofica, come anche gli esercizi spirituali grazie ai quali l'individuo si applica ad influenzare se stesso e a modificarsi, utilizzeranno non pochi procedimenti retorici al fine di provocare la conversione e operare la convinzione.

¹⁵⁵ PLUTARCO, *L'arte di ascoltare*, 43d.

¹⁵⁶ Cfr. J. DE ROMILLY, *Patience mon cœur! L'Essor de la psychologie dans la littérature grèque classique*, Paris 1984.

Essenzialmente, la pratica della direzione spirituale e della terapia delle anime porteranno i filosofi antichi a una grande conoscenza del «cuore umano», delle sue motivazioni consapevoli o inconscie, delle sue intenzioni profonde, pure o impure. Il *Fedro* di Platone aveva lasciato intuire, senza però entrare nei dettagli, la possibilità di una retorica che sapesse adattare i suoi generi di discorso ai diversi tipi di anime. Vi era d'altronde, in questo caso, un vero programma di direzione di coscienza. Il libro secondo della *Retorica* di Aristotele realizza in parte tale progetto, descrivendo tutto ciò che si deve conoscere circa gli atteggiamenti dell'uditore; ad esempio, le influenze che su di lui esercitano le passioni, il censo o l'età. Molto importanti sono anche le descrizioni delle virtù e dei vizi nelle diverse *Etiche* di Aristotele, qui destinate a illuminare il legislatore riguardo al come governare gli uomini. Abbiamo visto che il trattato epicureo *Sulla libertà di parola* analizzava con precisione i sentimenti che nascono nell'individuo in occasione dei rimproveri, della confessione e della colpevolezza. Nell'opera dell'epicureo Lucrezio e dello stoico Seneca si trova una considerevole descrizione delle torture che l'anima umana è capace di infliggersi: «ciascuno cerca di fuggire da se stesso ... ma malgrado sé si resta legati all'io che si detesta»¹⁵⁷; di questa noia che giunge «fino alla nausea» e che spinge a dire: «Per quanto ancora le stesse cose?»¹⁵⁸; o, ancora, dell'esitazione a convertirsi alla filosofia che Seneca descrive nel prologo del suo trattato *De tranquillitate animi*, facendo dire al suo amico Sereno che in qualche modo si confessa a Seneca:

Osservandomi attentamente, ho scoperto in me taluni difetti assai evidenti, che potevo toccare con mano; altri dissimulati in regioni profonde, e altri ancora che non sono sempre, ma si palesano solo ad intervalli ... La condizione in cui mi sorprendo il più delle volte (perché mai non dovrei confessarmi a te come ad un medico!) è quella in cui non sono né decisamente libero dai miei timori e dalle mie ripugnanze di un tempo, né, al contrario, soggetto al loro dominio¹⁵⁹.

Sereno analizza diffusamente tutti gli aspetti della sua irresolutezza, il suo esitare tra la vita semplice e una vita di lussi, tra la vita attiva al servizio degli uomini e il sereno abbandono che dà tranquillità, tra il desiderio di farsi immortale grazie a un'opera

¹⁵⁷ LUCREZIO, *De rerum natura*, 3.1068.

¹⁵⁸ SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 24, 26.

¹⁵⁹ ID., *De tranquillitate animi*, I. I.

letteraria e la volontà di non scrivere nulla se non per necessità morale.

Osservazioni molto interessanti potrebbero essere trovate nel lungo commentario che il neoplatonico Simplicio ha dedicato al *Manuale* di Epitteto.

Questa pratica tradizionale di direzione di coscienza ha portato a comprendere meglio tutto quello che la purezza dell'azione morale esige. Prenderemo ad esempio i *Ricordi* di Marco Aurelio, nei quali si trova una descrizione ideale del modo in cui l'azione sugli altri richiede di essere praticata. Non possiamo che ammirare, ad esempio, l'estrema delicatezza con la quale Marco Aurelio definisce l'atteggiamento che occorre tenere per agire sulla coscienza altrui, la benevolenza che bisogna testimoniare a colui che ha commesso una colpa, come ci si deve rivolgere a lui:

... senza umiliare, senza fargli sentire che lo si sopporta, ma con franchezza e bontà ... con dolcezza, senza ironia, senza umiliare ma con affetto, con un cuore privo di amarezza, né come lo si farebbe in una scuola, né per farsi ammirare da qualcuno che per caso assista al colloquio, ma veramente da solo a solo anche se altri sono presenti¹⁶⁰.

Marco Aurelio pare intuisca qui che il dolore è una cosa così delicata che anche il voler essere dolci significherebbe cessare di essere dolci, poiché ogni artificio e ogni affettazione annullano la dolcezza. D'altra parte, non si agisce efficacemente sugli altri se non quando si cerca di non agire su di essi, quando si evita ogni violenza, anche spirituale, imposta a se stessi o ad altri. Sono questa dolcezza pura, questa delicatezza, che hanno il potere di far cambiare parere, di convertire, di trasformare gli altri. E ancora, quando si vorrà far del bene agli altri, l'intenzione di fare bene non sarà veramente pura se non sarà spontanea e inconsapevole di sé. Il benefattore perfetto è colui che non sa ciò che ha fatto: «Bisogna essere tra coloro che fanno il bene inconsapevolmente»¹⁶¹. Si giunge qui all'estremo paradosso: un volere talmente forte che sopprime se stesso in quanto volere, una abitudine che diventa natura e spontaneità. Al tempo stesso, diventa chiaro che la perfezione del rapporto con l'altro culmina nel rispetto e nell'amore per gli altri. Per tutte le scuole, d'altronde, il motivo profondo della scelta di vita, come del discorso di ognuna di esse, è l'amore degli

¹⁶⁰ MARCO AURELIO, *I ricordi*, I 1.13.2 e II.18.18; cfr. P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., p. 208.

¹⁶¹ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 5.6.3.

uomini. È questo amore che ispira sia il Socrate dell'*Apologia* o dell'*Eutifrone*¹⁶² di Platone, che la propaganda epicurea o stoica, e persino il discorso scettico¹⁶³.

3. *Il saggio.*

3.1. La figura del saggio e la scelta di vita.

In tutta l'antichità la saggezza è considerata come un modo di essere, come uno stato nel quale l'uomo è in modo radicalmente differente dagli altri uomini, nel quale egli è una specie di superuomo. Se la filosofia è l'attività per mezzo della quale il filosofo si esercita alla saggezza, questo esercizio consisterà necessariamente non solo nel parlare e nel discorrere in un certo modo, ma nell'essere, nell'agire e nel vedere il mondo in un certo modo. Se dunque la filosofia non è semplicemente un discorso ma una scelta di vita, una scelta esistenziale e un esercizio vissuto, è perché essa è desiderio della saggezza. È vero che nella nozione di saggezza è inclusa l'idea di un sapere perfetto. Tuttavia, come abbiamo visto a proposito di Platone e di Aristotele, questo sapere non consiste in un possesso di informazioni riguardanti la realtà, ma è esso stesso un modo di vita che corrisponde all'attività più elevata che l'uomo possa esercitare, ed è strettamente legato all'eccellenza, alla virtù dell'anima.

In ogni scuola, la figura del saggio rappresenta dunque la norma trascendente che determina il modo di vita del filosofo. E si deve constatare che nella descrizione di questa norma vi sono, al di là delle differenze che emergono nelle diverse scuole, accordi profondi, tendenze comuni che si possono bene individuare. Siamo di nuovo di fronte allo stesso fenomeno che abbiamo appena descritto a proposito degli esercizi spirituali.

Prima di tutto, il saggio si mantiene identico a se stesso, in un perfetto equilibrio dell'anima, vale a dire felice, quali che siano le circostanze. Così Socrate, nel *Simposio* di Platone, mantiene gli stessi atteggiamenti, che sia obbligato a sopportare la fame o il freddo o che, al contrario, si trovi nell'abbondanza. Egli è capace, con la stessa naturalezza, di astenersi e di godere delle cose. Si

¹⁶² PLATONE, *Eutifrone*, 3d6.

¹⁶³ SESTO EMPIRICO, *Ipotiposi pirroniane*, 3.280.

diceva di Aristippo¹⁶⁴, uno dei discepoli di Socrate, che si adattasse a tutte le situazioni, capace di godere di ciò che gli era offerto e di non soffrire dell'assenza dei beni che gli mancavano. Quanto a Pirrone, egli manteneva sempre il medesimo stato interiore, vale a dire che, se le circostanze esterne venivano a cambiare, egli non modificava affatto le sue decisioni e i suoi atteggiamenti. La coerenza con se stessi e la permanenza nell'identità caratterizzano anche il saggio stoico, poiché la saggezza consiste nel volere sempre e nel non volere mai la medesima cosa.

In realtà, il saggio trova la propria felicità in se stesso, ed è dunque indipendente (*autarkes*) nei confronti delle circostanze e delle cose esteriori, come Socrate che, secondo i *Memorabili* di Senofonte, evitava gli impicci delle cose superflue. È proprio una delle caratteristiche del saggio, secondo Platone¹⁶⁵, che fa dire a Socrate: «se egli è uomo che basta a se stesso per essere felice, è davvero un saggio, ed è tra tutti gli uomini quello che ha meno bisogno degli altri». E, secondo Aristotele¹⁶⁶, il saggio conduce la vita contemplativa perché questa non ha bisogno di cose esteriori per compiersi, e il saggio trova così in essa la felicità e la perfetta indipendenza. Dipendere solo da sé, bastare a se stessi riducendo al massimo i bisogni, è l'ideale privilegiato dei filosofi cinici. Gli epicurei, da parte loro, vi pervengono limitando e dominando i propri desideri; non sono più, a quel punto, dipendenti dal bisogno. Quanto agli stoici, essi preferiscono dire che è la virtù a bastare da sola alla felicità. Se il saggio rimane sempre identico a se stesso e basta a se stesso, è perché, quanto meno per Pirrone, per i cinici e per gli stoici, le cose esteriori non possono turbarlo; perché egli ritiene che esse non siano né buone né cattive; perché, per ragioni diverse, egli si rifiuta di esprimere un giudizio di valore su di esse, e le dichiara dunque indifferenti. Per Pirrone, ad esempio, tutto è indifferente, perché noi siamo incapaci di sapere se le cose sono buone o cattive; non possiamo, dunque, stabilire tra di esse una differenza. Per gli stoici tutte le cose che non dipendono da noi sono indifferenti; c'è una sola cosa che dipende da noi e che non è indifferente: si tratta del bene morale, vale a dire dell'intenzione di fare il bene perché è bene. Di per se stesse, tutte le altre cose non sono né buone né cattive, ma dipende da noi usarle

¹⁶⁴ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 2.66.

¹⁶⁵ PLATONE, *Repubblica*, 387d12.

¹⁶⁶ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 10.1177a27.

in modo buono o cattivo; dipende da noi, ad esempio, come usare le ricchezze o la povertà, la salute o la malattia. Il loro valore dipende, dunque, dall'uso sovrano che ne fa il saggio. L'indifferenza del saggio non è un disinteresse riguardo a tutto, ma una conversione dell'interesse e dell'attenzione verso qualcosa d'altro, da ciò che accaparra l'attenzione e le preoccupazioni degli altri uomini. Per il saggio stoico, ad esempio, si può dire che dal momento in cui ha scoperto che le cose indifferenti non dipendono dalla sua volontà, ma dalla volontà della Natura universale, esse assumono per lui un interesse infinito; egli le accetta con amore, ma tutte con lo stesso amore; egli le trova belle, ma tutte degne della medesima ammirazione. Egli dice «sí» all'universo intero e a ciascuna delle sue parti, a ciascuno dei suoi eventi, anche se una parte o un evento paiono dolorosi e ripugnanti. Si ritrova qui, d'altronde, lo stesso atteggiamento di Aristotele riguardo alla Natura: non bisogna avere un'avversione puerile per tale o tal'altra realtà prodotta dalla Natura, poiché, come diceva Eraclito, anche in cucina ci sono degli dei. L'indifferenza del saggio corrisponde a una trasformazione totale del rapporto con il mondo.

Equilibrio dell'anima, assenza del bisogno, indifferenza alle cose indifferenti: queste qualità del saggio determinano la tranquillità della sua anima e la sua assenza di turbamento. L'origine dei turbamenti dell'anima può essere, d'altronde, assai diversa. Agli occhi di Platone è il corpo, con i suoi desideri e le sue passioni, a portare il disordine e l'inquietudine nell'anima. Ma vi sono anche le preoccupazioni della vita privata, e soprattutto della vita politica. Senocrate avrebbe detto che «la filosofia è stata inventata per eliminare il turbamento provocato dagli affanni»¹⁶⁷. La vita contemplativa aristotelica, lontana dall'agitazione della politica e dalle incertezze dell'azione, porterà la felicità. Secondo Epicuro, sono i vani terrori della morte e degli dei ad inquietare gli uomini, ma sono anche i desideri disordinati e l'impegno negli affari della città. Per il saggio che saprà limitare i propri desideri e la propria azione, che saprà sopprimere i propri dolori, la serenità dell'anima così acquisita permetterà di vivere su questa terra «come un dio tra gli uomini». Pirrone trovava la pace rifiutando di decidere se le cose sono buone o cattive. E per gli scettici, la tranquillità interiore seguiva «come un'ombra» la sospensione del giu-

¹⁶⁷ SENOCRATE, fr. 4; cfr. R. HEINZE, *Xenocrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892.

dizio, ovvero il rifiuto di formulare giudizi di valore sulle cose. Secondo gli stoici, infine, il saggio sa conciliare l'efficacia nell'azione e la serenità interiore perché, nell'incertezza della riuscita, egli agisce sempre acconsentendo al destino e vigilando per mantenere un'intenzione pura.

La figura del saggio appare, dunque, come quella sorta di nocciolo di libertà indomabile e inespugnabile, che il famoso testo di Orazio così bene descrive:

L'uomo giusto e fermo nella sua risolutezza, né la furia dei cittadini che pretendono il male, né il volto di un tiranno minaccioso, possono scuotere o intaccare lo spirito; non più dell'Austro, signore turbolento dell'Adriatico tempestoso, non più della mano armata di fulmini di Giove; che il mondo si spezzi e crolli, le sue macerie lo colpiranno senza intormentirlo¹⁶⁸.

Ritroviamo nella figura del saggio il doppio movimento che abbiamo individuato a proposito degli esercizi di saggezza. Il saggio prende coscienza di se stesso come di un io capace, grazie al suo potere sui propri giudizi, dirigendoli o sospendendoli, di assicurare la sua perfetta libertà interiore e la sua indipendenza nei confronti di tutte le cose. Ma tale libertà interiore non è una libertà arbitraria, né è inespugnabile e inattaccabile se non dal momento in cui si colloca e va oltre se stessa nella prospettiva della natura o dello spirito, ovvero, per lo meno nel caso degli scettici, della ragione critica.

3.2. Il discorso filosofico sul saggio.

La figura del saggio gioca dunque un ruolo decisivo nella scelta di vita filosofica. Ma essa si offre al filosofo come un ideale descritto dal discorso filosofico, piuttosto che come un modello incarnato da un personaggio vivente. Gli stoici dicevano che il saggio è estremamente raro, che ve ne sono pochissimi, forse uno solo, forse nessuno. Su questo punto quasi tutte le altre scuole sono pressoché d'accordo, fatta eccezione per gli epicurei che non esitano a venerare Epicuro come il saggio per eccellenza. Il solo saggio universalmente riconosciuto dalle altre scuole è Socrate, questo saggio sconcertante che non sa di essere saggio. Ma succede evidentemente che questo o quel filosofo di compiacca di considerare quale saggio perfetto uno dei suoi maestri, o qualche figura famo-

¹⁶⁸ ORAZIO, *Odae*, 3. 3. 1-8.

sa del passato. È quanto succede a Seneca, quando parla, ad esempio, di Sestio o di Catone. È quanto succede anche agli autori delle vite dei filosofi, a Porfirio ad esempio, quando parla di Plotino.

Gli storici della filosofia non hanno forse sottolineato a sufficienza l'importanza del posto occupato nell'insegnamento della filosofia antica dal discorso che consisteva nel descrivere il saggio. Si trattava, d'altronde, non tanto di tracciare i profili delle figure concrete dei saggi o dei filosofi degni di nota – questo era il compito delle vite dei filosofi –, quanto di definire il comportamento ideale del saggio. «Cosa farebbe il saggio in tale o tal'altra circostanza?» Si trattava spesso, d'altronde, di un mezzo utilizzato nelle diverse scuole per descrivere, in forma ideale, le particolarità del modo di vita che era loro proprio.

Gli stoici riservavano un grande spazio nell'insegnamento alla discussione delle «tesi» sui paradossi del saggio. Non solo essi dimostrano che il saggio è il solo essere infallibile, impeccabile, impassibile, felice, libero, bello e ricco, ma che egli è anche il solo ad essere veramente ed eccellentemente uomo di stato, legislatore, generale, poeta e re. Ciò significa che il saggio è, grazie all'esercizio perfetto della ragione, il solo capace di esercitare tutte queste funzioni¹⁶⁹.

Molta importanza è stata attribuita a questi paradossi, che sono stati considerati come tipicamente stoici, ma sembra che essi corrispondessero a tematiche di esercizio puramente scolastico, probabilmente già esistenti all'epoca dei sofisti ma che paiono comunque essere stati praticati nell'Accademia di Platone. Durante i corsi tali argomenti venivano discussi sotto forma di «tesi», vale a dire di questioni sulle quali si può argomentare. Così Senocrate tenne una volta un corso sulla tesi: «Solo il saggio è un buon generale»¹⁷⁰. Eudamida, un re di Sparta, era venuto quel giorno all'Accademia per ascoltare Senocrate. Lo spartano, con molto buon senso, dopo la lezione disse: «Il discorso è ammirevole, ma colui che l'ha tenuto è poco credibile, poiché non ha mai sentito il suono delle trombe», puntando così il dito sulla pericolosità di quegli esercizi nei quali si discute astrattamente di teorie sulla saggezza senza praticarla nella realtà. Si può supporre anche che un'allusione a questa sorta di esercizio si trovi nella preghiera finale del *Fedro* di Platone, nella quale Socrate si augura di potersi convin-

¹⁶⁹ E. BRÉHIER, *Chrysippe*.

¹⁷⁰ PLUTARCO, *Apophthegmata Laconica*, 220d.

cere che il saggio è ricco. Nel corso di tutta la storia della filosofia antica si ripropone questo genere di questioni riguardo al saggio: il saggio può essere amato? Può occuparsi degli affari politici? Può andare in collera?

Vi è tuttavia un paradosso stoico di gran lunga più significativo, quello secondo il quale non si diventa saggi poco a poco, ma grazie ad una trasformazione istantanea¹⁷¹. La saggezza, come abbiamo visto, non è suscettibile di incrementi o di diminuzioni. Pertanto, il passaggio dalla non-saggezza alla saggezza non può avvenire con un miglioramento, ma solo con una brusca mutazione.

Questo paradosso ci conduce ad un altro paradosso, che si ritrova questa volta in tutte le scuole: se il saggio rappresenta un modo di essere diverso dal modo di essere dei comuni mortali, non si può forse dire che la figura del saggio¹⁷² tende ad avvicinarsi a quella di Dio o degli dei? Questa tendenza di pensiero può essere osservata più chiaramente nell'epicureismo. Da una parte, agli occhi di Epicuro¹⁷³, il saggio vive come «Dio fra gli uomini». E, dall'altra parte, gli dei di Epicuro, ossia gli dei della tradizione, gli dei dell'Olimpo ma reinterpretati da Epicuro, vivono come dei saggi. Dotati di forma umana, essi vivono in quelli che gli epicurei chiamano gli intermondi, negli spazi vuoti tra i mondi, sfuggendo così alla corruzione connessa al movimento degli atomi. Come il saggio, essi sono immersi in una perfetta serenità, non essendo in alcun modo coinvolti nella creazione e nell'amministrazione del mondo.

La natura divina gode necessariamente di una durata eterna nella pace più profonda, ed è separata e lontana dai nostri affanni. Priva di ogni dolore e di ogni pericolo, forte di per se stessa e delle proprie risorse, senza alcun bisogno del nostro aiuto, questa natura non viene sedotta dai benefici né toccata dalla collera¹⁷⁴.

Questo concetto della divinità era destinato, come abbiamo visto, a eliminare nell'uomo il timore degli dei. È nella scelta di vita epicurea che si fonda la necessità di dare, all'interno del discorso filosofico, una spiegazione materialista della genesi dell'universo,

¹⁷¹ ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 221, 539-42; PLUTARCO, *Come constatare i propri progressi nella virtù*, 75c.

¹⁷² Cfr. P. HADOT, *La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine*, in G. GADOFFRE, *Les sages du monde*, Paris 1991, pp. 9-26.

¹⁷³ EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 135.

¹⁷⁴ LUCREZIO, *De rerum natura*, 2.646.

al fine di persuadere l'anima che gli dei non si occupano del mondo. Vediamo adesso, però, che questa rappresentazione aveva anche come scopo quello di proporre il divino come ideale di saggezza, nella misura in cui l'essenza del divino consisteva per essa nella serenità, nell'assenza di affanni, nel piacere e nella gioia. In qualche modo, gli dei sono saggi immortali e i saggi sono dei mortali. Per i saggi, gli dei sono amici ed eguali. Il saggio trova la propria gioia nella presenza degli dei:

Egli ammira la natura e la condizione degli dei, di sforza di avvicinarsi ad essa, aspira per così dire a toccarla, a vivere unito ad essa, e chiama i saggi amici degli dei e gli dei amici dei saggi¹⁷⁵.

Gli dei non si occupano delle cose umane: il saggio non invocherà dunque gli dei per ottenere qualche beneficio, ma troverà la propria felicità nel contemplare la loro serenità, la loro perfezione e nell'associarsi alla loro gioia.

Secondo Aristotele, il saggio si dedica all'esercizio del pensiero e alla vita dello spirito. E qui, ancora, il divino è modello del saggio. Infatti, come nota Aristotele, la condizione umana rende fragile e intermittente l'attività dello spirito, dispersa nel tempo ed esposta all'errore e all'oblio. Ma è possibile rappresentarsi, spingendosi al limite, uno spirito il cui pensiero si eserciti perfettamente e continuamente in un eterno presente. Il suo pensiero penserebbe così se stesso, in un atto eterno. Esso conoscerebbe eternamente la felicità e il piacere che lo spirito umano non conosce che in rari momenti. Questa è precisamente la descrizione che Aristotele fornisce di Dio, come motore primo, causa finale dell'universo. Il saggio vive così in modo intermittente ciò che Dio vive in modo continuo. Facendo ciò, il saggio vive una vita che va oltre la condizione umana e che pertanto corrisponde a ciò che di più essenziale vi è nell'uomo: la vita dello spirito.

I rapporti tra l'idea di Dio e l'idea del saggio sono meno chiari in Platone, probabilmente perché l'idea del divino in Platone si presenta in una forma estremamente complessa e gerarchizzata. Il «divino» è una realtà diffusa, che comprende entità situate a livelli diversi, come il Bene, le Idee, l'Intelletto divino, la figura mitica dell'Artigiano, del Demiurgo del mondo e infine l'anima del mondo. Ma dal punto di vista che stiamo esaminando, Platone ha enunciato ad ogni modo un principio fondamentale. Volgersi nel-

¹⁷⁵ FESTUGIÈRE, *Epicuro e i suoi dei* cit., p. 82 (testo di Filodemo, *Sugli dei*, III, p. 16, 14 Diels).

la direzione opposta al male, volgersi dunque nella direzione della saggezza, significa «assimilarsi a Dio, nella misura del possibile: ora, ci si assimila diventando giusti e santi nella chiarezza dello spirito»¹⁷⁶. La divinità appare dunque qui come modello della perfezione morale e intellettuale dell'uomo. Inoltre, in generale, Platone presenta Dio o gli dei come dotati di qualità morali che potrebbero essere quelle di un saggio. Dio è veritiero, saggio e buono; non ha alcuna voglia ed è sempre desideroso di produrre ciò che è meglio.

Il rapporto tra il saggio e Dio si colloca in Plotino su due livelli. In primo luogo, l'Intelletto divino, nel suo rapporto di pensiero, di identità e di attività con se stesso, possiede, confuse con la sua essenza, le quattro virtù: il pensiero o prudenza, la giustizia, la forza e la temperanza, che in questo stato sono modelli trascendenti della saggezza, ed egli vive di una vita «sovranamente saggia, esente da colpa e da errore»¹⁷⁷. Ma poiché l'anima, secondo Plotino, si innalza a volte, in rari momenti, nell'esperienza mistica, a un livello superiore all'Intelletto, si ritrovano dunque nella descrizione dell'Uno o del Bene alcuni caratteri del saggio: l'assoluta indipendenza, l'assenza di bisogno, l'identità con se stesso. Vi è dunque molto chiaramente in Plotino una proiezione della figura del saggio nella rappresentazione del divino.

È probabilmente perché la figura del saggio e la figura di Dio vi sono identificate, che le filosofie di Platone, di Plotino, di Aristotele e di Epicuro si rappresentano Dio più come una forza di attrazione che come una forza creatrice. Dio è il modello che gli altri esseri cercano di imitare, e il Valore che orienta le loro scelte. Come fa notare B. Frischer, il saggio e gli dei epicurei sono motori immobili, come il Dio di Aristotele: essi attirano gli altri trasmettendo loro le proprie immagini¹⁷⁸.

Il saggio degli stoici conosce la stessa felicità della Ragione universale personificata allegoricamente in Zeus, perché gli dei e gli uomini hanno la medesima ragione, perfetta negli dei, perfettibile negli uomini¹⁷⁹, e precisamente il saggio ha raggiunto la perfezione della ragione, facendo coincidere la propria ragione con la Ragione divina, la sua volontà con la volontà divina. Le virtù di Dio non sono superiori a quelle del saggio.

¹⁷⁶ PLATONE, *Teeteto*, 176b.

¹⁷⁷ PLOTINO, *Enneadi*, 5.3(49).7.155.

¹⁷⁸ FRISCHER, *The Sculpted Word* cit., p. 83.

¹⁷⁹ SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 92, 27; ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 245-52.

La teologia dei filosofi greci è, si può dire, una teologia del saggio, contro la quale ha protestato Nietzsche:

Allontaniamo dal concetto di Dio la somma bontà: essa è indegna di un Dio. Allontaniamone parimenti la somma sapienza: è la vanità dei filosofi che ha colpa di questa stravaganza di un Dio come mostro di sapienza. Doveva apparire il più possibile uguale a loro. No! Dio, la somma potenza questo basta! Da essa segue tutto, da essa segue il «mondo»¹⁸⁰!

Onnipotenza o bontà? Non discuteremo di questo problema, ma dobbiamo affermare con forza che, contrariamente a ciò che pare lasciare intendere Nietzsche, l'ideale del saggio non ha niente a che vedere con una morale etica «classica» o «borghese», ma corrisponde piuttosto, per riprendere l'espressione di Nietzsche, a un rovesciamento totale dei valori ricevuti e convenzionali, presentandosi d'altronde nelle forme più diverse, come abbiamo potuto osservare nel quadro delle differenti scuole filosofiche.

Basterà, per proporre un nuovo esempio, evocare la descrizione dello stato «naturale», vale a dire non corrotto, della società che Zenone lo stoico forniva nella sua *Repubblica*. Essa aveva qualcosa di scandaloso, proprio perché veniva presentata come la vita di una comunità di saggi. Vi era una sola patria, il mondo stesso; non vi erano leggi, poiché la ragione del saggio è sufficiente a prescrivere ciò che egli deve fare; non vi erano tribunali, poiché egli non commette colpe; non vi erano templi, poiché gli dei non ne hanno bisogno, ed è un nonsenso considerare sacre le opere fatte dalla mano dell'uomo; non vi era denaro, né leggi sul matrimonio, ma libertà di unirsi con chi si volesse, anche incestuosamente; non vi erano leggi sulla sepoltura dei morti.

3.3. La contemplazione del mondo e del saggio.

B. Groethuysen ha molto insistito su un aspetto assai particolare della figura del saggio antico, cioè il suo rapporto con il cosmo:

La coscienza del mondo è qualcosa di particolare al saggio. Solo il saggio non cessa di avere il tutto costantemente presente allo spirito, non dimentica mai il mondo, pensa e agisce in rapporto al cosmo ... Il saggio fa parte del mondo, è cosmico. Egli non si lascia distogliere dal mondo, separare dall'insieme cosmico. Il tipo del saggio e la rappresentazione del mondo formano in qualche modo un insieme indissolubile¹⁸¹.

¹⁸⁰ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, autunno 1887, 10 [90].

¹⁸¹ B. GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique*, Paris 1952, p. 80 [trad. it. *Antropologia filosofica*, Napoli 1969, p. 92].

Come abbiamo visto, la coscienza di sé è inseparabile da una espansione nel tutto e da un movimento grazie al quale l'io si colloca in una totalità che lo ingloba, ma che, lungi dall'imprigionarlo, gli consentirà di espandersi in uno spazio e un tempo infiniti: «Schiuderai dinanzi a te un ampio campo libero abbracciando con il pensiero l'universo nella sua interezza»¹⁸². Ancora una volta, la figura del saggio invita a una trasformazione totale della percezione del mondo.

Esiste un notevole testo di Seneca nel quale vengono associate la contemplazione del mondo e la contemplazione del saggio:

Da parte mia, ho l'abitudine di dedicare molto tempo alla contemplazione della saggezza; la osservo con la medesima stupefazione con la quale, in altri momenti, guardo il mondo, quel mondo che tanto spesso mi capita di guardare come se lo vedessi per la prima volta¹⁸³.

Ritroviamo qui due esercizi spirituali, uno dei quali già ben conosciuto: la contemplazione del mondo; e l'altro, di cui abbiamo solo fatto cenno: la contemplazione della figura del saggio. A giudicare dal contesto, la figura che Seneca contempla è quella di Sestio: «Rivelandoti le grandezze della vita felice, egli non ti toglierà la speranza di raggiungerla». Notazione assolutamente fondamentale: per contemplare la saggezza, come per contemplare il mondo, bisogna dotarsi di uno sguardo nuovo. Affiora qui un nuovo aspetto del rapporto del filosofo con il tempo. Non si tratta soltanto di percepire e di vivere ogni momento del tempo come se fosse l'ultimo, ma bisogna anche percepirlo come se fosse il primo, in tutta la stupefacente stranezza del suo apparire. Come dice l'epicureo Lucrezio:

Se tutti gli oggetti apparissero di colpo agli sguardi dei mortali, potrebbe forse esserci qualcosa di altrettanto meraviglioso di un tale insieme, qualcosa di cui l'immaginazione degli uomini avrebbe osato meno concepire l'esistenza¹⁸⁴?

Tutto lascia pensare che Seneca si esercitasse qui nel ritrovare l'ingenuità dello sguardo con cui contemplare il mondo, a meno che questa non sia l'espressione fugace di una sorta di esperienza spontanea, di «mistica selvaggia», per riprendere l'espressione di M. Hulín¹⁸⁵.

¹⁸² MARCO AURELIO, *I ricordi*, 9.32.

¹⁸³ SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 64.6; cfr. P. HADOT, *Le sage et le monde*, in «Le temps de la réflexion», X (1989), pp. 175-88.

¹⁸⁴ LUCREZIO, *De rerum natura*, 2.1037 sgg.

¹⁸⁵ HULIN, *La mystique sauvage* cit.

A spiegare questo intimo legame tra la contemplazione del mondo e la contemplazione del saggio è ancora una volta l'idea del carattere sacro, ovvero sovrumano, quasi inumano, della saggezza. Come d'altronde dice Seneca, nel folto di una fustaia antica, nella solitudine selvaggia, alla sorgente dei grandi fiumi, di fronte all'insondabile profondità dei laghi dalle acque scure, l'anima prova il sentimento della presenza del sacro. Ma lo prova allo stesso modo ammirando il saggio:

E se vedi un uomo che il pericolo non intimorisce per niente, che le passioni non hanno toccato, che, felice nell'avversità, sereno in mezzo alle tempeste, vede gli uomini dall'alto e vede gli dei al suo stesso livello, non ti sentirai forse colmo di venerazione ... In ogni uomo di bene abita un dio. Quale sia questo dio non è certo; tuttavia è un dio¹⁸⁶.

Contemplare il mondo e contemplare la saggezza significa, in ultima analisi, filosofare; significa in effetti operare una trasformazione interiore, una mutazione della visione, che permette di riconoscere nello stesso tempo due cose alle quali raramente si presta attenzione, lo splendore del mondo e lo splendore della norma che il saggio rappresenta: «Il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me»¹⁸⁷.

4. Conclusione.

È facile ironizzare sull'ideale del saggio praticamente inaccessibile e che il filosofo non riesce a raggiungere. I moderni non se ne sono astenuti, né hanno tralasciato di parlare di «irrealismo nostalgico e cosciente della propria chimera»¹⁸⁸; gli antichi, con il satirico Luciano¹⁸⁹, si sono beffati dell'infelice che, avendo trascorso tutta la propria vita tra le fatiche e le veglie, non è mai pervenuto alla saggezza. Così parla il buonsenso grezzo, che non ha capito l'intera portata della definizione del filosofo come non-saggio nel *Simposio* di Platone, definizione che, tuttavia, permetterà a Kant¹⁹⁰ di comprendere il vero statuto del filosofo. È facile dilleggiare. Si ha il diritto di farlo se i filosofi si sono accontentati di

¹⁸⁶ SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 41.4; cfr. I. HADOT, *Seneca cit.*, p. 94.

¹⁸⁷ KANT, *Critica della ragion pratica*.

¹⁸⁸ P. VEYNE, *Sénèque, Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris 1993 p. CX.

¹⁸⁹ LUCIANO, *Ermotimo*, 77.

¹⁹⁰ Cfr. *infra*, pp. 254-55.

fare chiacchiere sull'ideale del saggio. Ma se hanno preso la decisione, gravida di serietà e di conseguenze, di esercitarsi effettivamente alla saggezza, essi meritano il nostro rispetto anche se i loro progressi sono stati minimi. Si tratta di sapere, riprendendo la formula di cui J. Bouveresse si serve per esprimere un'idea di Wittgenstein, «quale prezzo personale hanno dovuto pagare»¹⁹¹ per avere il diritto di parlare del loro impegno verso la saggezza.

Nonostante le mie reticenze riguardo all'utilizzo del comparativismo in filosofia, vorrei concludere questo capitolo sottolineando a che punto la descrizione, ispirata dal buddismo, che M. Hulin ha fornito circa le radici esistenziali dell'esperienza mistica, mi paia vicina alle caratteristiche dell'ideale del saggio antico, tanto le somiglianze tra le due ricerche spirituali mi erano parse stupefacenti. Ma quale fu il mio stupore quando, rileggendo il *Crisippo* curato da É. Bréhier, mi imbattei in un approccio analogo a quello che intendevo realizzare io! Dopo aver scritto:

Il concetto di un saggio superiore all'umanità, immune da colpe e da disgrazie, non è in questo periodo prerogativa degli stoici, ed è anzi, a partire dai cinici [Bréhier avrebbe d'altronde potuto dire: «A partire da Socrate e Platone»] un concetto comune a tutte le scuole,

egli cita in nota una descrizione buddista del saggio:

Vittorioso, che conosce e comprende tutto, *sgravato del peso dell'evento e dell'esistenza*, privo di bisogni, così è colui che può essere glorificato quale saggio ... Il viaggiatore solitario non si cura né della lode, né dell'ingiuria ... guida degli altri, e non guidato dagli altri, così è colui che può essere celebrato quale saggio¹⁹².

Ora, è precisamente l'idea del «deporre il fardello» che aveva attirato la mia attenzione nella descrizione di M. Hulin, e mi era sembrato che questa idea presentasse una certa analogia con l'esperienza spirituale che ispira la figura ideale del saggio antico. M. Hulin¹⁹³ dimostra infatti, nella prima della quattro «nobili verità» del buddismo, che «Tutto è sofferenza»; la parola «sofferenza» non indica tanto la sofferenza, quanto «l'alternanza di pene e di gioie, la loro inestricabile mescolanza, il loro contrasto, il loro mu-

¹⁹¹ J. BOUVERESSE, *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris 1973, p. 74 [trad. it. *Wittgenstein, scienza, etica, estetica*, Bari 1982, p. 62]; cfr. *infra*, p. 249.

¹⁹² CRISIPPO, in BRÉHIER e SCHUHL, *Les stoiciens* cit., p. 219, nota 1 (Bréhier cita Sutta Nipata, trad. Oldenberg, *Deutsche Rundschau*, gennaio 1910).

¹⁹³ HULIN, *La mystique sauvage* cit., pp. 243, 238-42.

tuo condizionarsi». Il fardello è la contrapposizione che l'affermazione dell'individualità rinchiusa su se stessa instaura tra il gradevole e lo sgradevole, tra il «buono-per-me» e il «male-per-me», e che obbliga l'uomo a preoccuparsi sempre dei propri interessi.

Dietro a questa contrapposizione si percepisce la persistenza di una «sorda insoddisfazione sempre rinnovata» che è, si potrebbe dire, una angoscia esistenziale. Ed è appunto per liberarsi da questa «insoddisfazione», che bisogna osare «deporre il fardello».

Così tesi e affannati nel perseguire i nostri interessi mondani, non abbiamo la minima idea dell'immenso sollievo che rappresenterebbe il deporre il fardello, vale a dire la rinuncia ad affermare noi stessi a qualunque prezzo contro l'ordine del mondo e a spese degli altri.

Parte terza

*Frattura e continuità.
Il Medioevo e i tempi moderni*

x.

Il cristianesimo come filosofia rivelata

1. *Il definirsi del cristianesimo come filosofia.*

Alle sue origini, il cristianesimo, così come si presenta nella parola di Gesù, annuncia l'imminenza della fine del mondo e l'avvento del regno di Dio: messaggio affatto estraneo alla mentalità greca e alle prospettive della filosofia, poiché si iscrive nell'universo di pensiero dell'ebraismo, che il cristianesimo certo sconvolge ma di cui mantiene alcune nozioni fondamentali. Nulla, in apparenza, poteva lasciar prevedere che, un secolo dopo la morte del Cristo, alcuni cristiani avrebbero presentato il cristianesimo non soltanto come una filosofia, vale a dire un fenomeno di cultura greca, ma addirittura come *la* filosofia, la filosofia eterna. Tuttavia, non bisogna dimenticare che di fatto esistevano già da molto tempo rapporti tra ebraismo e filosofia greca; di questi rapporti l'esempio più famoso è rappresentato da Filone di Alessandria, filosofo ebreo vissuto nell'era cristiana. In questa tradizione, l'idea di un intermediario tra Dio e il Mondo chiamato Sofia, o Logos, svolgeva un ruolo centrale. Per essa il Logos era la Parola creatrice (Dio dice: «Sia fatta la luce») ma anche rivelatrice di Dio. In questa ottica bisogna intendere il famoso prologo del Vangelo secondo Giovanni:

In principio [«Nel principio», vale a dire in Dio, come intendevano alcuni esegeti] era il Logos e il Logos era presso Dio, anzi il Logos era Dio. Per esso furono fatte tutte le cose e fatta separatamente da essa nessuna esistette. In esso era la vita e la vita era la luce degli uomini ... E il Logos divenne carne ed ha abitato fra noi e noi abbiamo visto la sua gloria, gloria di Unigenito veniente dal Padre...¹.

È proprio grazie all'ambiguità della parola Logos che è stata possibile una filosofia cristiana. Dai tempi di Eraclito, il concetto di Logos era centrale nella filosofia greca, nella misura in cui po-

¹ Gv, 1. 11-15.

teva significare allo stesso modo: «parola», «discorso» e «ragione». Gli stoici, in particolare, ritenevano che il Logos, concepito come forza razionale, fosse immanente al mondo, alla natura umana e ad ogni individuo. Ecco perché, identificando Gesù, il Logos eterno e il Figlio di Dio, il prologo del Vangelo secondo Giovanni permetteva di presentare il cristianesimo come una filosofia. La Parola sostanziale di Dio poteva essere concepita come Ragione che creava il mondo e guidava il pensiero umano. Il neoplatonico Amelio, discepolo di Plotino, considerava d'altronde questo prologo come testo filosofico quando scriveva:

E quello era dunque il Logos, grazie al quale tutte le cose generate sono state prodotte, dal momento che egli è sempre, come ha detto Eraclito², e del quale il Barbaro [Giovanni Evangelista] dice che è «accanto a Dio», e che «è Dio», stabilito nel rango e nella dignità del principe, che «da lui tutto è stato prodotto», «che in lui ciò che è stato fatto aveva la natura del vivente, della vita e dell'essere», che egli cade nei corpi e che, rivestendo la carne, prende sembianza umana, ma in modo tale da mostrare allo stesso tempo la sua grandezza, e che, liberato, di nuovo torna ad essere divino; egli è Dio, quale era prima di cadere nel mondo dei corpi e discendere nella carne e nell'uomo³.

Per Amelio⁴, Giovanni Evangelista, che egli chiama il Barbaro, ha descritto nel suo prologo l'Anima del Mondo, che è divina e pertanto unita in qualche modo al corpo. Poco ci importa, d'altronde, dell'interpretazione proposta da Amelio; ciò che ci interessa è la riconosciuta parentela, da parte del filosofo neoplatonico, tra il lessico dell'evangelista e il lessico proprio alla filosofia.

Fin dal II secolo d. C. gli scrittori cristiani – che vengono chiamati apologisti perché si sono sforzati di presentare il cristianesimo in una forma che risultasse comprensibile al mondo greco e romano – hanno utilizzato il concetto di Logos per definire il cristianesimo come *la* filosofia. I filosofi greci, affermano gli apologisti, non hanno fin qui posseduto che frammenti di Logos⁵, vale a dire degli elementi del Discorso vero e della Ragione perfetta, mentre i cristiani posseggono il Logos, vale a dire il Discorso vero e la Ragione perfetta incarnati in Gesù Cristo. Se filosofare significa vi-

² AMELIO, in EUSEBIO DI CESAREA, *Preparatio evangelica*, 11.19.

³ ERACLITO, B 1.

⁴ Cfr. L. BRISSON, *Amélius. Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style*, in W. HAASE e H. TEMPORINI (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36.2, pp. 840-43.

⁵ GIUSTINO, *Le apologie*, 2.8.1, 2.13.3; cfr. A. WARTELE (a cura di), *Saint Justin, apologies*, Paris 1987.

vere in conformità con la Ragione, i cristiani sono filosofi, poiché vivono in conformità al Logos divino⁶. Questa trasformazione del cristianesimo in filosofia si accentuerà ancora di più ad Alessandria, nel III secolo, con Clemente di Alessandria, per il quale il cristianesimo, che è rivelazione completa del Logos, rappresenta la vera filosofia, quella che «ci insegna a comportarci in modo da somigliare a Dio, e ad accettare il disegno divino come principio che orienta tutta la nostra educazione»⁷.

Come la filosofia greca, anche la filosofia cristiana si presenterà insieme come discorso e come modo di vita. All'inizio dell'era cristiana, nel I e nel II secolo, il discorso filosofico, come abbiamo visto, aveva assunto in modo preponderante la forma di una esegesi dei testi dei fondatori. Il discorso della filosofia cristiana sarà, anch'esso e del tutto naturalmente, esegetico, e le scuole di esegesi dell'Antico e del Nuovo Testamento, così come quelle che il maestro di Clemente Alessandrino o dello stesso Origene avevano aperto ad Alessandria, proporranno un genere di insegnamento del tutto analogo a quello delle scuole filosofiche contemporanee. Così come i platonici proponevano una sequenza di lettura dei dialoghi di Platone corrispondente alle tappe del progredire spirituale, i cristiani come Origene faranno leggere ai loro discepoli il libro biblico nel seguente ordine: *Proverbi*, *Ecclesiaste*, *Cantico dei Cantici*, che corrispondevano rispettivamente, secondo Origene, all'etica, che dona una preventiva purificazione; alla fisica, che insegna ad andare oltre le cose sensibili, e all'epoptica, o teologia, che conduce all'unione con Dio⁸. Emerge qui, d'altronde, che la lettura dei testi è, come per i filosofi di quell'epoca, una lettura «spirituale», strettamente legata al progredire dell'anima. Il concetto filosofico di progredire spirituale costituisce l'intelaiatura stessa della formazione e dell'insegnamento cristiani. Così come il discorso filosofico antico riguardo al modo di vita filosofico, il discorso filosofico cristiano è un mezzo per realizzare il modo di vita cristiano.

Si potrà obiettare, e con ragione, che c'è comunque una differenza, poiché l'esegesi cristiana è un'esegesi di testi sacri, e la fi-

⁶ GIUSTINO, *Le apologie*, I.46.3-4.

⁷ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II.52.3; cfr. anche l'interessante testo di GREGORIO IL TAUMATURGO, *Discorso a Origene*, che descrive la scuola di Origene come una scuola filosofica tradizionale, caratterizzata dall'amore tra maestro e discepoli, esercizi spirituali, esercizi dialettici, ma anche sottomissione della filosofia alla teologia cristiana.

⁸ ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, Prologo, 3.1-23; cfr. I. HADOT, *Introduction à Simplicius, Commentaire sur les Catégories* cit., pp. 36-44.

losofia cristiana si fonda su una rivelazione: il Logos è, infatti, la rivelazione e la manifestazione di Dio. La teologia cristiana si è costituita poco a poco tra le controversie dogmatiche, sempre fondate sull'esegesi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Ma esisteva tuttavia, nella filosofia greca, un'intera tradizione di teologia sistematica, inaugurata dal *Timeo* e dal libro X delle *Leggi* di Platone, poi sviluppata nel libro XII della *Metafisica* di Aristotele; tradizione che distingueva le differenti fonti di rivelazione, i modi di agire e i diversi gradi della realtà divina, e che integrerà ogni sorta di rivelazioni nell'epoca del neoplatonismo posteriore. Da questo punto di vista, la filosofia greca poteva persino proporsi come modello alla filosofia cristiana⁹.

Ma se alcuni cristiani possono presentare il cristianesimo come una filosofia, come *la* filosofia, non è tanto perché il cristianesimo propone un'esegesi e una teologia analoghe all'esegesi e alla teologia pagane, ma piuttosto perché il cristianesimo è uno stile di vita e un modo di essere, e perché la filosofia antica era anch'essa uno stile di vita e un modo di essere. Come ha giustamente sottolineato Dom Jean Leclercq: «Nel Medioevo monastico, come nell'antichità, *philosophia* sta ad indicare non già una teoria o un modo di conoscere, ma una saggezza vissuta, un modo di vivere secondo la ragione»¹⁰, vale a dire il Logos. La filosofia cristiana consiste precisamente nel vivere secondo il Logos, vale a dire secondo la ragione, a tal punto che, secondo Giustino, «coloro che prima del Cristo hanno condotto una vita guidata dalla ragione (*logos*) sono dei cristiani, pur essendo considerati atei come Socrate, Eraclito e i loro simili»¹¹.

Con questa assimilazione del cristianesimo a una filosofia, si vedono apparire nel cristianesimo pratiche ed esercizi spirituali che erano propri della filosofia profana. Clemente Alessandrino, ad esempio, potrà scrivere:

È necessario che la legge divina ispiri il timore, affinché il filosofo acquisisca e conservi la tranquillità dell'anima (*amerimnia*) grazie alla prudenza (*eulabeia*) e all'attenzione (*prosoche*) per se stesso¹².

⁹ Cfr. P. HADOT, *Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque* cit., pp. 13-34.

¹⁰ J. LECLERCQ, *Pour l'histoire de l'expression «philosophie chrétienne»*, in «Mélange de science religieuse», IX (1952), pp. 221-26.

¹¹ GIUSTINO, *Le apologie*, I.46.3.

¹² CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 2.20.120.1.

In questa frase si intravede tutto l'universo di pensiero della filosofia antica. La legge divina è, al tempo stesso, il Logos dei filosofi e il Logos cristiano; essa ispira la circospezione nell'azione, la prudenza, l'attenzione verso se stessi, vale a dire gli atteggiamenti fondamentali dello stoico, che portano alla tranquillità dell'anima: disposizione interiore ricercata da tutte le scuole. Inoltre, in Origene¹³ si ritrova l'esercizio molto filosofico dell'esame di coscienza quando, commentando il passo del *Cantico dei Cantici*: «Se tu non ti conosci, o tu più bella tra le donne», egli lo interpreta come un invito all'anima perché esamini attentamente se stessa. Si propone il bene? Persegue le diverse virtù? Progredisce? Ha, per esempio, del tutto represso la passione della collera, della tristezza, del timore o dell'amore per la gloria? Qual è il suo modo di dare e ricevere, di giudicare riguardo la verità?

Tra i Padri della Chiesa del IV secolo, quelli che si collocano nella tradizione di Clemente di Alessandria e di Origene, per esempio Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Evagrio Pontico, e in un certo senso Atanasio di Alessandria e i monaci più tardi, come Doroteo di Gaza che scrisse nel VI secolo, hanno senz'altro interpretato nel senso della «filosofia cristiana» il fenomeno del monachesimo che si sviluppa a partire dall'inizio del IV secolo in Egitto e in Siria. È in quel periodo che alcuni cristiani cominciano a voler raggiungere la perfezione cristiana grazie a una pratica eroica dei consigli evangelici e all'imitazione della vita di Cristo, ritirandosi nei deserti e conducendo una vita totalmente votata ad una ascesi rigorosa e alla meditazione. Non erano persone colte, e non pensavano nel modo più assoluto a un qualsiasi rapporto con la filosofia. I loro modelli erano quelli dell'Antico e del Nuovo Testamento e, forse, anche – non lo si può escludere a priori – gli esempi dell'ascetismo buddista o manicheo¹⁴. Bisogna anche ricordare che già nell'epoca di Filone e di Gesù esistevano comunità di asceti contemplativi, come i Terapeuti descritti da Filone di Alessandria¹⁵ nel suo trattato *La vita contemplativa*, che d'altronde egli chiama «filosofi», o la setta ebraica di Qumrān. Ma per gli adepti della «filosofia cristiana», che d'altra parte praticarono essi stessi il monachesimo – si trat-

¹³ ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, 2.5.7.

¹⁴ J. GRIBOMONT, *Monasticism and Asceticism*, in M. MCGINN, J. MEYENDORFF e J. LECLERCQ (a cura di), *Christian Spirituality*, New York 1986, p. 91.

¹⁵ Cfr. l'introduzione di F. DAUMAS a FILONE DI ALESSANDRIA, *De vita contemplativa*, Paris 1963, p. 31.

ta del movimento che L. Bouyer¹⁶ chiama «il monachesimo sapiente» – la «filosofia» designerà ormai il modo di vita monastico precisamente come perfezione della vita cristiana; e tuttavia questa «filosofia» continuerà ad essere strettamente legata a quelle categorie profane che sono la pace dell'anima, l'assenza delle passioni¹⁷, la «vita conforme alla natura e alla ragione»¹⁸. Come la filosofia profana, la vita monastica si presenterà allora come pratica di esercizi spirituali¹⁹, alcuni dei quali saranno specificamente cristiani, mentre molti altri saranno eredità della filosofia profana.

Si ritroverà in questo modo l'attenzione a se stessi che costituiva l'atteggiamento fondamentale degli stoici, come pure dei neoplatonici²⁰. Questa è per Atanasio di Alessandria la definizione stessa dell'atteggiamento monastico. Narrando nella sua *Vita di Antonio* come Antonio si convertisse alla vita monastica, egli si accontenta di riferire di come questi iniziasse a porre attenzione a se stesso, riportando le parole che Antonio, nel giorno della sua morte, rivolge ai suoi discepoli:

Vivete come se doveste morire ogni giorno, facendo attenzione a voi stessi e ricordandovi delle mie esortazioni²¹.

Gregorio di Nazianzo²² parlerà piuttosto di «concentrazione su se stessi». Attenzione verso se stessi, concentrazione sul presente, pensiero della morte, saranno sempre legati insieme nella tradizione monastica, così come nella filosofia profana. Antonio, per esempio, consiglia ai suoi discepoli di svegliarsi pensando che non arriveranno forse fino a sera, e di addormentarsi pensando che non si sveglieranno più; e Doroteo di Gaza avverte i suoi dicendo:

Facciamo attenzione a noi stessi, fratelli, vigiliamo, finché ne abbiamo il tempo ... Dall'inizio del nostro dialogo, abbiamo speso due o tre ore e ci

¹⁶ L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960, pp. 400-72.

¹⁷ Numerosi esempi in GREGORIO DI NAZIANZO, *Lettres*, a cura di P. Paris 1964-67, I, pp. 39, 60, 71, 74, 114; II, pp. 14, 85; cfr. H. HUNGER, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München 1978, I, pp. 4-10; A.-M. MALINGREY, *Philosophia*, Paris 1961.

¹⁸ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, 14.4; EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, 86.

¹⁹ RUFINO DI AQUILEIA, *Historia monachorum*, 7.29; J.-P. MIGNE, *Patrologia latina*, Paris 1840-45, XXI, coll. 410d e 453d; J. LECLERCQ, *Exercices spirituels*, in *Dictionnaire de spiritualité* cit., IV, coll. 1902-8.

²⁰ Cfr. *supra*, pp. 134, 135-36.

²¹ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, 3.1, 91.3.

²² GREGORIO DI NAZIANZO, *Lettres* cit., II, 153, p. 45.

siamo avvicinati alla morte, ma vediamo senza paura che stiamo perdendo il tempo²³.

È molto chiaro che questa attenzione a se stessi è, di fatto, una conversione, un orientarsi verso la parte piú elevata di sé. Ciò risulta molto chiaramente dal sermone di Basilio di Cesarea che assume per tema un testo biblico: «Bada affinché non vi sia celata nel tuo cuore una parola di ingiustizia»²⁴. Nel commentario di Basilio si ritroveranno tutte le tematiche dello stoicismo e del platonismo. Porre attenzione a se stessi significa risvegliare in noi i principî razionali del pensiero e dell'azione che Dio ha depresso nella nostra anima; significa vegliare su noi stessi, ossia sul nostro spirito e sulla nostra anima, e non su ciò che è nostro, vale a dire sul nostro corpo e sui nostri beni; significa anche vegliare sulla bellezza della nostra anima, esaminando la nostra coscienza e conoscendo noi stessi. Correggeremo cosí i giudizi che abbiamo su noi stessi, riconoscendo al contempo la nostra vera povertà e la nostra autentica ricchezza, gli splendori che ci offre il cosmo, il nostro corpo, la terra, il cielo, gli astri e soprattutto il destino dell'anima²⁵.

L'attenzione verso se stessi presuppone la pratica dell'esame di coscienza, che d'altronde il celebre monaco Antonio consiglia ai suoi discepoli di praticare in forma scritta: «Che ciascuno annoti per iscritto le azioni e i movimenti della sua anima, come se dovesse farli conoscere agli altri»²⁶. Preziosa notazione psicologica: il valore terapeutico dell'esame di coscienza sarà maggiore se questo sarà esteriorizzato grazie alla scrittura. Noi proveremmo vergogna a commettere delle manchevolezze in pubblico, e la scrittura ci darà l'impressione di essere in pubblico: «Che la scrittura prenda dunque il posto degli occhi altrui». Comunque sia, l'esercizio dell'esame di coscienza deve essere molto frequente e molto regolare. Doroteo di Gaza²⁷ raccomandava di esaminarsi ogni sei ore, ma di eseguire anche un bilancio piú sommario delle condizioni dell'anima ogni settimana, ogni mese, ogni anno.

²³ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, 19.3; DOROTEO DI GAZA, *Insegnamenti spirituali*, 114.1-15.

²⁴ *Dt*, 15.9.

²⁵ BASILIO DI CESAREA, *In illud attende tibi ipsi*, in J.-P. MIGNE, *Patrologia graeca*, Paris 1886-1928, XXXI, coll. 197-217.

²⁶ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, 55.9; cfr. M. FOUCAULT, *L'écriture de soi*, in «Corps écrit», n. 5, pp. 3-23, come pure le mie osservazioni sul testo di FOUCAULT, *Réflexions sur la notion de «culture de soi»*, in *Michel Foucault philosophe* cit., pp. 264-66.

²⁷ DOROTEO DI GAZA, *Insegnamenti spirituali*, 111.13, 1117-7.

L'attenzione verso se stessi e la vigilanza presuppongono, l'abbiamo visto, anche esercizi del pensiero: si tratta di meditare, di rimemorare, di avere costantemente «sotto mano» i principi dell'azione riassunti, per quanto possibile, in brevi sentenze. A questo bisogno sopperiscono nella letteratura monastica gli *Apoftegmi* e i cosiddetti *Kephalaia*. Gli *Apoftegmi*²⁸ sono, come d'altronde lo erano quelli dei filosofi profani raccolti da Diogene Laerzio, detti celebri, pregnanti, pronunciati dai maestri spirituali in determinate circostanze. I *Kephalaia* (punti capitali) sono raccolte di sentenze relativamente brevi, nella maggior parte dei casi riunite in centurie. La meditazione degli esempi e delle sentenze dovrà, come nella filosofia profana, essere costante. Epicuro ed Epitteto raccomandavano che vi ci si applicasse di giorno e di notte. Doroteo di Gaza²⁹ consiglia anch'egli di meditare senza tregua, così da avere sottomano i principî dell'azione nel momento opportuno, e si potrà «approfittare di ogni evento», ovvero riconoscere ciò che si deve fare di fronte a qualsiasi evento.

L'attenzione per se stessi si traduce in dominio, controllo di sé, che non si può ottenere che con l'abitudine e la perseveranza nelle pratiche ascetiche destinate a realizzare il trionfo della ragione sulle passioni, spinto fino alla loro totale eradicazione. Si tratta qui di applicare una completa terapeutica delle passioni. Il cammino che porta a questo totale affrancamento (*apatheia*) passa per il distacco (*aprosatheia*) dagli oggetti, vale a dire l'allontanamento progressivo dai desideri che hanno per oggetto le cose indifferenti. Come lo stoico Epitteto, e come il platonico Plutarco, che aveva scritto trattati consigliando esercizi di controllo della curiosità e del chiacchierare, anche Doroteo di Gaza raccomanda di cominciare con l'abituarsi a distaccarsi da piccole cose, una vana curiosità, una parola inutile, per prepararsi poco a poco a sacrifici più grandi³⁰. Per Doroteo di Gaza, grazie a tali pratiche sarà la volontà egoista, la volontà propria, la volontà che cerca il proprio piacere negli oggetti, ad essere poco a poco allontanata:

In questo modo riesce infine a non possedere più una volontà propria, e qualsiasi cosa succeda egli si accontenta, come se dipendesse da lui. Colui che non possiede una propria volontà fa sempre quello che vuole, tutto ciò che succede lo soddisfa, e si trova a realizzare sempre il suo volere; in-

²⁸ Cfr. *Les Apophtegmes des Pères*, a cura di J.-C. Guy, Paris 1993, I-IX.

²⁹ DOROTEO DI GAZA, *Insegnamenti spirituali*, 60.27-30.

³⁰ *Ibid.*, 20.1-33; EPITTETO, *Diatriba*, I. 18.18 e *Manuale*, 12.2.

fatti, egli non vuole che le cose siano come le vuole lui, ma vuole che le cose siano così come sono³¹.

Si riconosce l'eco dell'ottava, celebre sentenza del *Manuale* di Epitteto:

Non cercare di fare in modo che quello che accade accada come tu lo vuoi, ma desidera che ciò che accade accada così come deve accadere e sarai felice.

Come lo stoico, il monaco vuole dunque che ogni momento presente sia quello che è.

Secondo un altro consiglio della filosofia tradizionale³² i principianti si sforzeranno di combattere una passione, per esempio la lussuria, con una passione che le si oppone, per esempio la preoccupazione di una buona reputazione, prima di poter combattere direttamente questa passione praticando la virtù opposta³³.

In Evagrio Pontico, che era stato discepolo di Gregorio di Nazianzo, sono piuttosto concetti platonici e neoplatonici ad esercitare la loro influenza, quando per esempio egli utilizza la tripartizione platonica dell'anima per definire la condizione di virtù:

L'anima razionale opera secondo la sua natura quando la sua parte concupiscibile (*epithymetikon*) propende verso la virtù, come pure allorché la sua parte combattente (*thymikon*) combatte in difesa della virtù stessa, e intanto la sua parte razionale (*logistikon*) attende alla contemplazione degli esseri³⁴.

L'ascesi è spesso concepita anch'essa in modo platonico, come separazione del corpo e dell'anima, condizione necessaria alla visione di Dio. Il tema emerge anche in Clemente Alessandrino³⁵, per il quale la «reale pietà verso Dio consiste nel separarsi definitivamente dal corpo e dalle sue passioni: ecco perché, forse, la filosofia viene a giusto titolo chiamata da Socrate "esercizio della morte"». Bisogna infatti rinunciare a utilizzare i sensi per poter conoscere le vere realtà. Gregorio di Nazianzo rimprovera un amico malato perché questi geme della propria sofferenza come di un male irrimediabile, e lo esorta in questo modo:

Bisogna, al contrario, che tu filosofi ovvero che tu ti eserciti a vivere da filosofo nella tua sofferenza, è questo il momento più alto per purificare il

³¹ DOROTEO DI GAZA, *Insegnamenti spirituali*, 20.28 e 14.16.

³² CICERONE, *Tusculanae disputationes*, 4.75.

³³ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, 58.

³⁴ *Ibid.*, 86.

³⁵ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 5.11.67.

tuo pensiero, per rivelarti superiore ai legami che ti stringono ossia al corpo, per vedere nella tua malattia una «pedagogia» che ti conduce a ciò che è utile per te, vale a dire a disprezzare il corpo e le cose corporee e tutto ciò che finisce, che è fonte di turbamento, che è deperibile, in modo che tu possa appartenere interamente alla parte più elevata ... facendo della vita di quaggiù – come dice Platone – un esercizio della morte, liberando la tua anima, per quanto è possibile, sia dal corpo (soma) che dalla tomba (sema) – per usare le parole di Platone. – Se tu filosoferai in questo modo ... insegnerai a molti a filosofare nel momento della sofferenza³⁶.

Quanto al discepolo di Gregorio, Evagrio Pontico, in questi termini chiaramente neoplatonici riprende il medesimo tema:

Separare il corpo dall'anima è potere che appartiene soltanto a Colui che li ha uniti; ma separare l'anima dal corpo è potere che appartiene precisamente a colui che tende alla virtù. Infatti i nostri Padri chiamano l'anacoreti [la vita monastica] esercizio della morte e fuga dal corpo³⁷.

Porfirio aveva scritto:

Ciò che la natura ha legato slega, ma ciò che viene legato dall'anima è l'anima stessa a slegarlo. La natura ha legato il corpo nell'anima, l'anima ha legato se stessa nel corpo: dunque la natura slega il corpo dall'anima, ma l'anima si slega da sola dal corpo³⁸.

Egli opponeva così il legame naturale del corpo con l'anima che lo fa vivere, al legame affettivo che unisce l'anima al corpo; legame affettivo che può essere così stretto da far sì che l'anima si identifichi con il corpo e non si preoccupi che delle soddisfazioni del corpo. Secondo Evagrio, la morte alla quale si esercita quel filosofo che è il monaco è dunque il totale sradicamento delle passioni che legano l'anima al corpo, al fine di raggiungere il perfetto distacco dal corpo grazie all'*apatheia*, l'assenza delle passioni.

2. Cristianesimo e filosofia antica.

Se i cristiani hanno potuto riprendere la parola greca *philosophia* per indicare la perfezione della vita cristiana che è il monachesimo, è perché la parola *philosophia* stava ad indicare un modo di vita. Così, riprendendo la parola, i «filosofi cristiani» sono stati portati ad introdurre nel cristianesimo delle pratiche e degli

³⁶ GREGORIO DI NAZIANZO, *Lettere* cit., II, 31, p. 39.

³⁷ EVAGRIO PONTICO, *Vita di Antonio*, 52.

³⁸ PORFIRIO, *Sentenze*, 8 e 9.

atteggiamenti ereditati dalla filosofia profana. Non bisogna stupirsi: la vita filosofica profana e la vita monastica avevano, in ultima analisi, numerose analogie. Certo, il filosofo antico non si ritira nel deserto, né in un chiostro; al contrario, egli vive nel mondo, nel quale a volte esercita persino un'attività politica. Ma, se egli è veramente un filosofo, ha dovuto convertirsi, fare professione di filosofo, fare una scelta di vita che lo costringe a trasformare l'intera sua vita nel mondo, e che in un certo senso lo separa dal mondo. Egli entra in una comunità sotto la guida di un maestro spirituale, e qui sarà portato a venerare il fondatore della scuola, a partecipare spesso a pasti in comune con i membri della scuola; egli esaminerà la sua coscienza, forse confesserà addirittura le sue colpe, come era in uso, a quanto pare, nella scuola epicurea; condurrà una vita ascetica, rinuncerà a ogni comodità e a ogni ricchezza, se si tratta di un cinico; seguirà una dieta vegetariana, se appartiene a una scuola pitagorica; e se è neoplatonico, si voterà alla contemplazione ricercando l'unione mistica.

Il cristianesimo è indiscutibilmente un modo di vita. Che si sia presentato come una filosofia, non pone dunque alcun problema. Facendo ciò, esso ha però adottato alcuni valori e alcune pratiche proprie della filosofia antica. Operazione legittima? Una tale evoluzione corrispondeva allo spirito originale del cristianesimo? A questa complessa questione non possiamo davvero fornire una risposta certa ed esaustiva; bisognerebbe infatti cominciare con il definire in modo rigoroso che cos'è stato il cristianesimo primitivo, e ciò va oltre le nostre competenze e l'oggetto di questo libro. Vorrei qui, semplicemente, proporre all'attenzione alcuni punti che mi sembrano essenziali.

In primo luogo, e si tratta dell'aspetto più importante, non si deve dimenticare che se la spiritualità cristiana ha preso a prestito dalla filosofia antica alcuni esercizi spirituali, questi si vanno a collocare in un insieme più ampio di pratiche specificatamente cristiane. L'intera vita monastica presuppone, comunque, il soccorso della grazia di Dio, e anche una disposizione fondamentale di umiltà, che si evidenzia spesso negli atteggiamenti corporei che manifestano la sottomissione e la colpevolezza, come il prostrarsi davanti agli altri monaci. La rinuncia alla propria volontà si traduce nell'assoluta obbedienza agli ordini del superiore. L'esercizio della morte è legato al ricordo della morte del Cristo, l'ascesi è intesa come partecipazione alla sua Passione. Inoltre, il monaco vede Cristo in ogni uomo: «Non ti vergogni a provare collera e a

dire male di tuo fratello? Non sai dunque che egli è il Cristo, e che è al Cristo che procuri sofferenza?»³⁹. La pratica delle virtù assume, quindi, un significato del tutto diverso.

D'altro canto, i «filosofi cristiani» hanno cercato di cristianizzare l'utilizzo delle tematiche filosofiche profane cui ricorrevano, tendendo a dare l'impressione che gli esercizi da loro consigliati venivano già raccomandati dall'Antico e dal Nuovo Testamento. Se il *Deuteronomio*, per esempio, ricorre all'espressione «fare attenzione», Basilio ne deduce che il libro biblico consiglia l'esercizio filosofico dell'«attenzione verso se stessi». Questa attenzione verso se stessi sarà anche chiamata «guardia del cuore», con riferimento a un testo dei *Proverbi*: «Soprattutto guarda il tuo cuore»⁴⁰. Se si legge nella *Seconda Epistola ai Corinzi* l'esortazione «mettetevi alla prova»⁴¹, vi si vedrà un invito all'esame di coscienza, così come nella *Prima Epistola ai Corinzi* le parole «muoio ogni giorno»⁴² diventeranno il modello dell'esercizio della morte. Tuttavia, è del tutto evidente che queste allusioni a testi delle Scritture non possono impedire ai «filosofi cristiani» di descrivere, come abbiamo visto, gli esercizi spirituali di cui parlano utilizzando il lessico e i concetti della filosofia profana. Le allusioni a testi biblici si fondano spesso soltanto su una interpretazione allegorica che consiste, in ultima analisi, nell'attribuire ai testi il significato che si desidera loro attribuire, senza tenere conto dell'intenzione dell'autore. Molti filosofi moderni utilizzano d'altronde, di fatto, questo modo di interpretazione per spiegare i testi dell'antichità. Comunque sia, è stato con questo procedimento che i Padri della Chiesa hanno potuto, per esempio, interpretare espressioni evangeliche quali «regno dei cieli», o «regno di Dio», quali riferite a parti della filosofia. È esattamente quello che si trova nelle prime righe del *Trattato pratico* di Evagrio Pontico. Egli esordisce scrivendo:

Il cristianesimo è la dottrina di Cristo, Nostro Salvatore; essa è composta dalla pratica, dalla fisica e dalla teologia⁴³.

Ritroviamo qui, elencate secondo il loro ordine, le tre parti della filosofia in auge nella scuola platonica almeno dai tempi di Plu-

³⁹ DOROTEO DI GAZA, *Scritti e insegnamenti spirituali, Vita di Dositeo*, 6.

⁴⁰ *Prv*, 4. 23; ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, 21. 2.

⁴¹ 2 *Cor*, 13. 5; ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, 55. 6.

⁴² 1 *Cor*, 15. 31; ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, 19. 2.

⁴³ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, 1.

tarco⁴⁴, che corrispondevano alle tre tappe del progredire spirituale. Sembra dunque stupefacente apprendere che il Cristo abbia proposto una pratica, una fisica e una teologia. Evidentemente si potrebbe ammettere, a rigore, che si possano riconoscere queste tre parti della filosofia nei consigli morali e negli insegnamenti sulla fine del mondo e su Dio.

Ma è tanto più stupefacente, per noi, che Evagrio definisca ancor più precisamente le tre parti della filosofia. Emerge, infatti, che per lui la fisica è il regno dei cieli, e la teologia il regno di Dio⁴⁵. Di qui la sorpresa di trovare la nozione evangelica del regno di Dio, che era definito con due sinonimie: il regno dei cieli e il regno di Dio. Questo concetto proveniva dall'ebraismo, nel quale corrispondeva alla prospettiva futura di un regno di Dio e della sua Legge su tutti i popoli della terra. Nel messaggio di Gesù il regno è al contempo presente e imminente, poiché comincia a realizzarsi secondo lo spirito e non secondo la lettera, attraverso la conversione, la penitenza, l'amore per il prossimo, il compiersi della volontà di Dio. Identificare il concetto di regno di Dio o di regno dei cieli con parti della filosofia, la fisica e la teologia, significa dunque, in pratica, attribuire a questi concetti un significato del tutto inatteso. Sotto l'influenza di Origene, d'altronde, Evagrio viene a distinguere l'uno dall'altro i concetti evangelici di regno dei cieli e regno di Dio. Il regno dei cieli e il regno di Dio diventano due condizioni dell'anima, o due tappe del progredire spirituale. Dopo la *pratica*, purificazione preventiva grazie alla quale inizia ad acquisire l'impassibilità (*apatheia*) nei confronti delle passioni, colui che progredisce può affrontare la *fisica*, la contemplazione delle «nature» (*physeis*) vale a dire degli esseri creati da Dio, visibili e invisibili. Colui che progredisce li contempla in quanto «creati», ossia nel loro essere in rapporto con Dio. Grazie a questa contemplazione viene rafforzata l'impassibilità. È questo che Evagrio chiama «il regno dei cieli». Spingendosi ancora oltre, colui che progredisce raggiungerà allora il «regno di Dio», ossia la contemplazione del mistero di Dio nella sua Trinità. Si tratterà della tappa della *teologia*. Questa interpretazione dei termini «regno dei cieli» e «regno di Dio» non è, d'altronde, del solo Evagrio. Già abbozzata dai tempi di Clemente Alessandrino e di Origene, la si ritrova ampiamente attestata negli scrittori posteriori⁴⁶.

⁴⁴ Cfr. *supra*, pp. 152 e 229-30.

⁴⁵ EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, 2-3.

⁴⁶ ORIGENE, *La preghiera*, 25; cfr. la nota di A. e C. GUILLAUMONT, in *Evagre, traité pratique du moine*, Cerf, II, pp. 499-503.

Negli anni che seguirono la sua conversione, Agostino di Ippona, nel suo libro *De vera religione*, ha messo a confronto platonismo e cristianesimo. Ai suoi occhi l'essenziale delle dottrine platoniche e l'essenziale delle dottrine cristiane coincidono. La logica platonica insegna a capire che le immagini sensibili hanno colmato la nostra anima di errori e di false opinioni, e che bisogna dunque guarire la nostra anima da questa malattia affinché essa possa scoprire la realtà divina. La fisica ci insegna che tutte le cose nascono, muoiono e fluiscono, non esistendo che grazie all'autentico essere di Dio che le ha plasmate. Allontanandosi dalle cose sensibili, l'anima potrà fissare il suo sguardo sulla Forma immutabile che dà forma a tutte le cose, e sulla Bellezza «sempre uguale e in tutto somigliante a se stessa, che lo spazio non divide né il tempo trasforma». L'etica farà scoprire che solo l'anima razionale e intellettuale è capace di godere della contemplazione dell'eternità di Dio e di trovarvi la vita eterna⁴⁷. Tale è per Agostino l'essenza del platonismo, tale è anche l'essenza del cristianesimo, come sempre Agostino afferma citando un certo numero di passi del Nuovo Testamento che contrappongono il mondo visibile al mondo invisibile, la carne allo spirito. Ma allora, ci si chiederà, qual è la differenza tra il cristianesimo e la filosofia platonica? Per Agostino, essa consiste nel fatto che il platonismo non ha potuto convertire le masse e distoglierle dalle cose terrene per orientarle verso le cose spirituali, mentre, dalla venuta di Cristo, gli uomini di tutte le condizioni hanno adottato questo modo di vita e si può assistere a una reale trasformazione dell'umanità. Se Platone tornasse in terra, direbbe: «Ecco ciò che non ho osato predicare alle folle». Se le anime, «accecate dalle lordure corporee» hanno potuto, «senza il soccorso delle discussioni filosofiche», «rientrare in se stesse e guardare verso la loro patria», è perché Dio ha, nell'Incarnazione, abbassato fino al corpo umano l'autorità della Ragione divina⁴⁸. In quest'ottica agostiniana, il cristianesimo ha davvero il medesimo contenuto del platonismo: si tratta di distogliersi dal mondo sensibile per poter contemplare Dio e la realtà spirituale, ma soltanto il cristianesimo ha potuto fare adottare questo modo di vita dalle masse popolari. Nietzsche avrebbe potuto riferirsi ad Agostino per giustificare la sua formula: «Il cristianesimo è un platonismo per il popolo»⁴⁹.

⁴⁷ AGOSTINO, *De vera religione*, 3.3, p. 34.

⁴⁸ *Ibid.*, 4.7, p. 39.

⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, prefazione.

Bisogna dunque riconoscere che, sotto l'influenza della filosofia antica, alcuni valori che non erano che molto secondari, se non inesistenti, nel cristianesimo, sono venuti ad assumere un ruolo di primo piano. All'idea evangelica dell'irruzione del regno di Dio si sostituì l'ideale filosofico di una unione con Dio, di una deificazione, raggiunta con l'ascesi e la contemplazione. A volte la vita cristiana diventa meno la vita di un uomo che quella di un'anima, diventa una vita secondo la ragione, analoga a quella dei filosofi profani, e addirittura, in modo più specifico, una vita secondo lo Spirito analoga a quella dei platonici. Si tratterà allora di rifuggire dal corpo per volgersi a una realtà intelligibile e trascendente, e, se possibile, raggiungerla in un'esperienza mistica. In ogni caso, l'attenzione verso di sé, la ricerca dell'impassibilità, della pace dell'anima, dell'assenza di affanni, e in modo particolare il rifuggire dal corpo, sono diventati gli obiettivi prioritari della vita spirituale. Doroteo di Gaza⁵⁰ non esiterà ad affermare che la pace dell'anima è così importante che bisogna, se è necessario, rinunciare a ciò che si intraprende per non perderla. Questa spiritualità, profondamente segnata dal modo di vita delle scuole filosofiche antiche, è stata ereditata dal modo di vita cristiano del Medioevo e dell'epoca moderna.

⁵⁰ DOROTEO DI GAZA, *Scritti e insegnamenti spirituali*, 58-60.

XI.

Scomparse e riapparizioni della concezione antica della filosofia

Se la filosofia antica legava così strettamente discorso filosofico e forma di vita, come può succedere che oggi, nell'insegnamento consueto della sua storia, la filosofia venga presentata innanzi tutto come un discorso, che si tratti di un discorso teorico e sistematico o di un discorso critico, senza rapporto diretto, in ogni caso, con il modo di vivere del filosofo?

1. *Ancora una volta: cristianesimo e filosofia.*

La ragione di questa trasformazione è, innanzi tutto, di ordine storico. Essa è dovuta allo sviluppo del cristianesimo. Effettivamente il cristianesimo, come abbiamo visto, si è presentato molto presto come una filosofia nel senso antico della parola, ovvero come un modo e una scelta di vita implicanti un certo discorso, la scelta di vita secondo il Cristo. In questo modo di vita cristiano, e d'altronde anche nel discorso cristiano, molti elementi della filosofia tradizionale greco-romana sono stati assorbiti ed integrati. Poco a poco, però, per ragioni che esporrò qui di seguito, si è verificato in seno al cristianesimo, e particolarmente nel Medioevo, un divorzio tra il modo di vita e il discorso filosofico. Alcuni modi di vita filosofici propri delle diverse scuole dell'antichità, per esempio l'epicureismo, sono del tutto scomparsi; altri, come lo stoicismo o il platonismo, sono stati assorbiti dal modo di vita cristiano. Pur essendo vero che fino a un certo punto il modo di vita monastico è stato chiamato «filosofia» nel Medioevo¹, ciò non toglie che questo modo di vita, pur integrando esercizi spirituali propri alle filosofie antiche, si sia trovato separato dal discorso filosofico al quale era precedentemente legato. Sono sopravvissuti,

¹ Cfr. *supra*, pp. 229-30.

dunque, soltanto i discorsi filosofici di alcune scuole antiche, soprattutto quelli del platonismo e dell'aristotelismo; separati, tuttavia, dai modi di vita che li ispiravano, essi sono stati ricondotti al livello di semplice materiale concettuale utilizzabile nelle varie controversie teologiche. La «filosofia», posta al servizio della teologia, non era più ormai che un discorso teorico e, quando la filosofia moderna conquisterà la sua autonomia nel XVII secolo, e soprattutto nel XVIII secolo, essa avrà la tendenza a mantenersi nei limiti di questa ottica. Ho detto appunto «essa avrà la tendenza» poiché di fatto, come ripeterò, la concezione originaria ed autentica della filosofia greco-romana non sarà mai completamente dimenticata.

Grazie ai lavori di J. Dománski², ho potuto correggere la presentazione troppo breve ed inesatta che avevo proposto di questo processo di «teorizzazione» della filosofia in studi anteriori³. Continuo senz'altro a pensare che questo fenomeno sia intimamente legato ai rapporti tra filosofia e cristianesimo, e in particolare per come essi si definiscono nelle università medievali. Ma, d'altra parte, devo riconoscere che la riscoperta della filosofia come modo di vita non è così tardiva come avevo affermato, e che si deve ammettere che ha cominciato a delinearci, anch'essa, nelle università medievali. In compenso, bisogna ricorrere a molte sfumature e a molti distinguo nella descrizione di questa riscoperta della filosofia come modo di vita.

2. *La filosofia come serva della teologia.*

Scrivendo negli ultimi anni del XVI secolo le sue *Disputationes metaphysicae*, opera che eserciterà una notevole influenza su molti filosofi a partire dal XVII fino al XIX secolo, l'autore scolastico F. Suárez⁴ dichiara:

In quest'opera io mi metto nei panni di un filosofo, tenendo bene a mente che la nostra filosofia deve essere una filosofia cristiana e serva della divina teologia.

² J. DOMÁNSKI, *La philosophie, théorie ou mode de vie*, Fribourg-Paris 1996.

³ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1990, pp. 56-57 e 222-25 [trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1988, pp. 70-72, 160-63].

⁴ F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, in *Opera omnia*, Vivès 1861, XXV; *Ratio et discursus totius operis*, citato da E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1944, p. 414 [trad. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1969, p. 426], dove si potrà trovare una raccolta di testi riguardanti la nozione di filosofia cristiana.

Per Suárez una filosofia «cristiana» è quella che non contraddice i dogmi del cristianesimo, e che è cristiana nella misura in cui si può ricorrere ad essa per chiarire problemi teologici. Il che non vuol dire che questa filosofia sia specificatamente cristiana nelle dottrine che essa professa. Al contrario, anzi, si tratta essenzialmente della filosofia aristotelica nella forma in cui era stata assimilata e adattata al cristianesimo nella scolastica del XIII secolo.

Questa rappresentazione della filosofia, serva, schiava persino, di una teologia o saggezza superiore, aveva in effetti una lunga storia⁵. All'inizio della nostra era la si trova in Filone d'Alessandria⁶, che aveva proposto uno schema generale della formazione e del progredire spirituale la cui prima tappa era, secondo il programma della *Repubblica* di Platone, lo studio del ciclo delle scienze, come la geometria, la musica, ma anche la grammatica e la retorica. Commentando il libro della *Genesi*, Filone identifica queste scienze con Agar, la schiava egiziana con la quale Abramo deve unirsi prima di pervenire all'unione con Sara, sua sposa⁷. Il ciclo delle scienze deve dunque essere concepito come lo schiavo della filosofia. Ma la filosofia deve, a sua volta, essere considerata come la schiava della saggezza, la saggezza, ovvero l'autentica filosofia, essendo per Filone la Parola di Dio rivelata attraverso Mosè⁸. I Padri della Chiesa, come Clemente Alessandrino e soprattutto Origene, riprenderanno questo rapporto di proporzioni stabilito da Filone tra il ciclo delle scienze e la filosofia greca da una parte, e tra la filosofia greca e la filosofia mosaica dall'altra, sostituendo evidentemente la filosofia di Mosè con la filosofia del Cristo⁹.

Ma bisogna avere ben chiaro che la filosofia greca di cui qui

⁵ Si troverà una storia di questo concetto in B. BANDOUX, *Philosophia, ancilla theologiae*, in «Antonianum», XII (1937), pp. 293-326; E. GILSON, *La servante de la théologie*, in *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg 1921, pp. 30-50. Cfr. anche le note di A. CANTIN, introduzione a PIER DAMIANI, *Lettre sur la Toute-Puissance divine*, Paris 1972, p. 251, nota 3 [trad. it. *De divina omnipotenza e altri opuscoli*, Firenze 1948].

⁶ Cfr. I. HADOT, *Art libéraux et philosophie dans la pensée antique* cit., pp. 282-87; M. ALEXANDRE, introduzione a FILONE DI ALESSANDRIA, *De congressu eruditionis gratia*, in *Cœuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris 1967, 16, pp. 27-96; cfr. anche H. A. WOLFSON, *Philosophical Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (Mass.) 1947, pp. 156-57.

⁷ FILONE DI ALESSANDRIA, *De congressu eruditionis gratia* cit., I, 1; cfr. I. HADOT, *Art libéraux et philosophie dans la pensée antique* cit., p. 282.

⁸ FILONE DI ALESSANDRIA, *De congressu eruditionis gratia* cit., 79-80; I. HADOT, *Art libéraux et philosophie dans la pensée antique* cit., p. 284; ALEXANDRE, introduzione a FILONE DI ALESSANDRIA, *De congressu eruditionis gratia* cit., pp. 71-72.

⁹ Cfr. i testi di Clemente Alessandrino e di Origene in ALEXANDRE, introduzione a FILONE DI ALESSANDRIA, *De congressu eruditionis gratia* cit., pp. 287-89.

tratta, è la filosofia greca ridotta al discorso filosofico. Il cristianesimo si era presentato esso stesso, come abbiamo visto, come una filosofia, vale a dire come un modo di vita, come il solo modo di vita valido. Ma a fronte di questo modo di vita cristiano, connotato a volte da sfumature prese a prestito dalla filosofia profana, permanevano i discorsi filosofici delle differenti scuole o, piú esattamente, il discorso filosofico del neoplatonismo, poiché, a partire dal III secolo d. C., il neoplatonismo è, in quanto sintesi dell'aristotelismo e del platonismo, la sola scuola filosofica che sussista. È questo discorso filosofico neoplatonico che i Padri della Chiesa, alla stregua di Clemente Alessandrino e di Origene, utilizzeranno per sviluppare la loro teologia. Da questo punto di vista la filosofia sarà dunque, già dall'antichità cristiana, la serva della teologia, una serva che porterà il suo saper fare, ma che dovrà anche adattarsi alle esigenze della sua padrona. Si verificherà così una contaminazione. Nella Trinità, il Padre sarà caratterizzato dai tratti del primo Dio neoplatonico, il Figlio sarà concepito secondo il modello del secondo Dio di Numenio, o dell'Intelletto plotiniano. Ma l'evoluzione delle controversie teologiche porterà alla rappresentazione di una Trinità consustanziale. La logica e l'ontologia aristoteliche, che il neoplatonismo aveva integrato, forniranno i concetti indispensabili per formulare i dogmi della Trinità e dell'Incarnazione, permettendo di distinguere natura, essenza, sostanza, ipostasi. Per contro, per effetto dell'affinarsi delle discussioni teologiche, l'ontologia aristotelica diverrà piú sottile e precisa.

Secondo Filone e Origene, le arti liberali erano una propedeutica alla filosofia greca, e la filosofia greca una propedeutica alla filosofia rivelata. Ma, poco a poco, le tappe preparatorie hanno manifestato la tendenza a fondersi tra di loro. Quando Agostino di Ippona, ad esempio, nel suo *De doctrina christiana*, enumera le conoscenze profane che sono necessarie all'esegeta cristiano, pone praticamente sullo stesso piano, da un lato, le arti liberali come la matematica, la dialettica, e dall'altro, la filosofia¹⁰. Lo stesso livellamento si ritrova all'inizio del Medioevo, per esempio nell'epoca carolingia in Alcuino¹¹.

Dal IX al XII secolo, la filosofia greca, grazie ad alcune opere di

¹⁰ AGOSTINO, *De doctrina christiana*, 40.60.

¹¹ ALCUINO, *Epistulae*, 280, in *Monumenta Germaniae Historica, Epistulae*, IV, pp. 437, 27-31 Dümmler; cfr. DOMÁNSKI, *La philosophie, théorie ou mode de vie* cit, II.

Platone, di Aristotele, di Porfirio, conosciute attraverso traduzioni e commentari realizzati alla fine dell'antichità da Boezio, Macrobio, Marziano Capella, continuerà come al tempo dei Padri della Chiesa ad essere utilizzata nelle discussioni teologiche; ma dette opere serviranno anche ad elaborare una rappresentazione del mondo¹². Il platonismo della scuola di Chartres è un fenomeno ben conosciuto. Durante questo periodo le arti liberali faranno parte del ciclo di studi nelle scuole monastiche e nelle cattedrali¹³.

A partire dal XIII secolo avranno una grande influenza sull'evoluzione del pensiero nel Medioevo. Si tratta, da un lato, della nascita delle università, dall'altro, dell'ampia diffusione delle traduzioni di Aristotele. Il fenomeno della costituzione delle università corrisponde allo sviluppo delle città e a un declino delle scuole monastiche che, come dice M.-D. Chenu, «preparavano senza ambizione il giovane monaco alla lettura della Bibbia e al servizio divino»¹⁴. L'università che è al tempo stesso, in seno alla città, la corporazione intellettuale degli studenti e dei docenti, e, nell'ambito della Chiesa, un corpo dipendente dall'autorità ecclesiastica, organizza un corso di studi, un anno accademico, lezioni, esercizi di discussione. L'insegnamento viene organizzato in due facoltà: la facoltà delle arti, dove si insegnano fondamentalmente le arti liberali, e la facoltà di teologia. Sempre nel XIII secolo viene scoperta una gran parte dell'opera di Aristotele e dei suoi commentatori greci e arabi, grazie a traduzioni latine di testi arabi e greci. La filosofia di Aristotele, intendendo il discorso filosofico di Aristotele, assumerà dunque un ruolo fondamentale in entrambe le facoltà. I teologi utilizzeranno la dialettica di Aristotele, ma anche la sua teoria della conoscenza e la sua fisica, che oppone forma e materia, per rispondere ai problemi posti alla ragione dai dogmi cristiani. Nella facoltà delle arti l'insegnamento della filosofia di Aristotele, vale a dire il commentario delle opere dialettiche, fisiche ed etiche, di colui che è stato chiamato «il Filosofo», sostituirà in gran parte l'insegnamento delle arti liberali¹⁵. La filosofia si identificherà così con l'aristotelismo, e l'attività, il mestiere del

¹² Cfr. E. JEAUNEAU, *Lectio Philosophorum, Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam 1972.

¹³ Cfr. PH. DELHAYE, *Enseignement et morale au XII^e siècle*, Fribourg-Paris 1988, pp. 1-58.

¹⁴ CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino* cit., p. 16.

¹⁵ Cfr. DOMÁŃSKI, *La philosophie, théorie ou mode de vie* cit., II, nota 17.

professore di filosofia, consisterà nel commentare le opere di Aristotele, nel risolvere i problemi di interpretazione che esse pongono. Questa filosofia (e anche questa teologia) da professore e da commentatore è stata chiamata «scolastica». Di per sé, come abbiamo visto¹⁶, la scolastica non è che l'erede del metodo filosofico in auge alla fine dell'antichità, così come gli esercizi scolastici della *lectio* e della *disputatio* non fanno che prolungare i metodi di insegnamento e di esercitazione in auge nelle scuole dell'antichità¹⁷.

3. *Gli artisti della ragione.*

Mutuo l'espressione «artista della ragione» da Kant¹⁸, che indica con questa formula i filosofi che si interessano soltanto alla pura speculazione. Questa rappresentazione di una filosofia ridotta al suo contenuto concettuale è sopravvissuta fino ai nostri giorni. La si incontra quotidianamente sia nei corsi universitari che nei manuali scolastici ad ogni livello. Si potrebbe dire che è la rappresentazione classica, scolastica, universitaria della filosofia. Inconsciamente o consapevolmente, le nostre università sono sempre eredi della «Scuola», ossia della tradizione scolastica.

La «Scuola», d'altronde, continua ad essere viva fino al nostro xx secolo, nella misura in cui il tomismo è stato tradizionalmente raccomandato alle università cattoliche dai papi del xix e del xx secolo. E, precisamente, si può constatare che i sostenitori della filosofia neoscolastica, o tomistica, hanno continuato come nel Medioevo a considerare la filosofia come un procedimento puramente teorico. Per questo motivo, ad esempio, nell'ambito del dibattito incentrato sul problema della possibilità e del significato di una filosofia cristiana, sollevato intorno al 1930, mai, a mia conoscenza, è stato posto il problema della filosofia come modo di vita. Un filosofo neoscolastico come E. Gilson formulava questo problema in termini puramente teorici: il cristianesimo ha o non ha introdotto nella tradizione filosofica nuovi concetti e una nuova problematica¹⁹? Nella chiarezza di idee che lo caratterizzava,

¹⁶ Cfr. *supra*, p. 147.

¹⁷ Cfr. P. HADOT, *La préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l'Antiquité*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Atti della conferenza internazionale di Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 1-9.

¹⁸ KANT, *Critica della ragion pura*, p. 634; *Logica*, pp. 49-50.

¹⁹ GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale* cit., pp. 11-48.

Gilson coglieva il nocciolo essenziale del problema quando scriveva: «La posizione filosofica piú favorevole non è quella del filosofo ma quella del cristiano», considerando che la grande superiorità del cristianesimo consisteva nel fatto che esso non era «una semplice conoscenza astratta della verità, ma un metodo efficace di salvezza». Certo, egli riconosceva che, nell'antichità, la filosofia era allo stesso tempo scienza e vita. Ma agli occhi del cristianesimo, messaggio di salvezza, la filosofia antica non ha piú rappresentato che una mera speculazione, mentre il cristianesimo è «una dottrina che ha in sé anche tutti i mezzi della sua messa in pratica»²⁰: non si può affermare piú chiaramente che la filosofia moderna è arrivata a considerare se stessa come una scienza teorica, perché la dimensione esistenziale della filosofia non aveva piú senso nell'ottica di un cristianesimo che era al tempo stesso dottrina e vita.

Ma non esiste soltanto la «Scuola», vale a dire la tradizione della teologia scolastica; ci sono anche le scuole, non le comunità filosofiche dell'antichità, ma le università, che malgrado le differenti basi sui cui si fondano e il diverso modo di operare, non sono per questo meno eredi della università medievale. E, come nell'antichità vi era una stretta interazione tra la struttura sociale delle istituzioni filosofiche e il concetto che esse si formano della filosofia, così vi è stata dal Medioevo in poi una sorta di causalità reciproca tra la struttura delle istituzioni universitarie e le rappresentazioni che esse hanno elaborato circa la natura della filosofia.

Proprio questo, d'altronde, emerge da un testo di Hegel citato da M. Abensour e P.-J. Labarrière²¹, nella loro eccellente introduzione al pamphlet di Schopenhauer, intitolato *Contro la filosofia universitaria*. In questo testo Hegel ricorda che la filosofia non è piú:

... come per i Greci, esercitata quale arte privata, ma che essa ha un'esistenza ufficiale che concerne dunque il pubblico, che essa è principalmente o esclusivamente al servizio dello Stato.

Bisogna riconoscere che vi è una contrapposizione radicale tra la scuola filosofica antica, che si rivolge ad ogni individuo per trasformarlo nella globalità della sua personalità, e l'università, che

²⁰ *Ibid.*, p. 37.

²¹ M. ABENSOEUR e P.-J. LABARRIÈRE, nella prefazione a SCHOPENHAUER, *Contre la philosophie universitaire*, Paris 1994, p. 9. Tutta la prefazione è importante nella prospettiva delle idee che vengono sviluppate in questo scritto.

ha per missione quella di rilasciare diplomi corrispondenti ad un certo livello di sapere oggettivabile. Evidentemente, la prospettiva hegeliana di un'università al servizio dello stato non può essere generalizzata, ma bisogna tuttavia riconoscere che non vi è università se non grazie all'iniziativa di una autorità superiore, che sia lo stato o le diverse comunità religiose, cattoliche o luterane, o calviniste o anglicane. La filosofia universitaria si trova dunque, ancora oggi, nella situazione in cui si trovava nel Medioevo, vale a dire che è sempre serva, a volte della teologia, nelle università nelle quali succede che la facoltà di filosofia non sia altro che una facoltà subordinata alla facoltà di teologia; a volte della scienza e sempre, in ogni caso, degli imperativi dell'organizzazione generale dell'insegnamento, ovvero, ai giorni nostri, della ricerca scientifica. La scelta dei professori, delle materie, degli esami è sempre soggetta a criteri «obiettivi», politici o finanziari, troppo spesso, sfortunatamente, estranei alla filosofia.

A tutto questo si deve aggiungere che l'istituzione universitaria porta a fare del professore di filosofia un funzionario il cui mestiere consiste, in larga parte, nel formare altri funzionari; non si tratta più, come nell'antichità, di formare al mestiere di uomo, ma di formare al mestiere di chierico o di professore, vale a dire di specialista, di teorico, detentore di un certo sapere, più o meno esoterico²². Ma questo sapere non mette più in gioco l'intera vita, come voleva la filosofia antica.

J. Bouveresse ha d'altronde analizzato in modo ammirevole, a proposito delle idee di Wittgenstein sulla carriera del professore di filosofia, il rischio di «perdizione intellettuale e morale» che minaccia il professore:

In un certo senso non c'è schiavitù più intollerabile di quella che costringe un uomo ad avere per *professione* un'opinione, in casi in cui non possiede necessariamente il pur minimo titolo per ciò. E ciò di cui si tratta qui, dal punto di vista di Wittgenstein, non è affatto il «sapere» del filosofo, cioè lo stock di conoscenze teoriche di cui dispone, bensì il prezzo che ha dovuto pagare di persona per ciò che, a suo parere, può pensare, e dire ... Una filosofia in fin dei conti non può essere altro, che l'espressione di una esperienza umana esemplare...²³.

Per altro, il ruolo dominante dell'idealismo su tutta la filosofia universitaria, a partire da Hegel sino all'avvento dell'esistenziali-

²² Cfr. le pagine che BOUVERESSE, nel suo libro *Wittgenstein, scienza, etica, estetica* cit., p. 62.

²³ *Ibid.*, p. 63.

smo, e successivamente la moda dello strutturalismo, hanno ampiamente contribuito a diffondere l'idea secondo la quale non vi è vera filosofia che non sia teorica e sistematica.

Sono queste, ritengo, le ragioni storiche che hanno condotto alla concezione della filosofia come pura teoria.

4. *Il permanere della concezione della filosofia come modo di vita.*

In ogni modo, questa trasformazione non è così radicale come potrebbe sembrare. Si può constatare nella storia della filosofia occidentale una certa permanenza, una certa sopravvivenza della concezione antica. A volte nell'ambito stesso dell'istituzione universitaria, più spesso come reazione ad essa avversa e in ambienti ad essa estranei, quali certe comunità religiose o profane, altre volte ancora in modo solitario, taluni filosofi, dal Medioevo ai nostri giorni, sono rimasti fedeli alla dimensione esistenziale e vitale della filosofia antica.

Abbiamo detto in precedenza che i maestri della facoltà delle arti avevano potuto, grazie alle traduzioni di Aristotele condotte su testi greci o arabi, leggere nella sua quasi integrità l'opera di un filosofo dell'antichità. Ed è assolutamente significativo che essi abbiano riscoperto, grazie a questi testi, che la filosofia non è semplicemente un discorso ma un modo di vita²⁴. Il fatto è tanto più interessante tenuto conto che qui si tratta proprio di Aristotele, il filosofo comunemente considerato come un teorico puro. Ma i commentatori di Aristotele hanno colto con molta perspicacia come, per il «Filosofo», l'essenziale della filosofia fosse precisamente votarsi alla vita di ricerca, alla vita di contemplazione, e soprattutto allo sforzo di assimilarsi all'Intelletto divino. È così che, riprendendo le celebri affermazioni di Aristotele alla fine del suo decimo libro dell'*Etica Nicomachea*, Boezio di Dacia²⁵ considera che il fine dell'uomo e la sua felicità consistono nel vivere secondo la parte più elevata del suo essere, vale a dire secondo l'intelligenza, destinata a contemplare la verità. Una tale vita è conforme all'ordine della natura, che ha subordinato le potenze inferiori-

²⁴ Cfr. DOMÁNSKI, *La philosophie, théorie ou mode de vie* cit., II e III.

²⁵ BOEZIO DI DACIA, *De summo bono*, in R. IMBACH e M.-H. MÉLÉARD (a cura di), *Philosophie médiévale. Anthologie de textes philosophiques (XIII^e-XIV^e siècle)*, Paris 1986, pp. 158-166.

ri alle potenze superiori. Solo il filosofo, che consacra la sua vita alla speculazione della verità, vive dunque secondo natura, conducendo una vita assai piacevole. A questo testo fa eco la dichiarazione di Alberico di Reims:

Quando si sa che si è giunti al termine, non resta più che assaporarlo e gustarne il piacere. Questo è quanto viene chiamato saggezza, il sapore che si è saputo trovare, forse amare, per se stesso; questa è la filosofia, e lì bisogna fermarsi²⁶.

Si ritroveranno atteggiamenti simili in Dante e in Mastro Eckhardt²⁷. Questa corrente di pensiero, come ha scritto J. Dománski, attribuisce dunque «alla filosofia una autonomia completa, senza considerarla come una semplice propedeutica alla dottrina cristiana»²⁸.

Nel xiv secolo, Petrarca²⁹ respingerà l'idea di un'etica teorica e descrittiva, constatando che il fatto di leggere e di commentare i trattati di Aristotele su questo soggetto non l'ha reso migliore. Ecco perché egli rifiuta di chiamare «filosofi» i professori «seduti in cattedra», riservando questa definizione a quelli che confermano con i loro atti ciò che insegnano³⁰. Soprattutto, Petrarca formula una sentenza che riveste un'importanza capitale nella prospettiva che stiamo esaminando: «È più importante volere il bene che conoscere la verità»³¹. Troviamo lo stesso atteggiamento in Erasmo, quando afferma a più riprese che non è filosofo se non colui che vive in modo filosofico, come hanno fatto Socrate, Diogene il Cinico, Epiteto, ma anche Giovanni il Battista, il Cristo e gli apostoli³².

Bisogna d'altronde precisare che, quando Petrarca o Erasmo parlano della vita filosofica, pensano, come certi Padri della Chiesa e certi monaci, ad una vita filosofica cristiana ammettendo d'altronde, come abbiamo appena visto, che i filosofi pagani hanno potuto anche loro realizzare l'ideale del filosofo.

²⁶ ALBERICO DI REIMS, in A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991, p. 147.

²⁷ *Ibid.*, pp. 317-47 e soprattutto pp. 344-47.

²⁸ DOMÁNSKI, *La philosophie, théorie ou mode de vie* cit., III.

²⁹ PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, in *Prose*, Milano 1955, p. 744. Per quanto segue, cfr. DOMÁNSKI, *La philosophie, théorie ou mode de vie* cit., IV.

³⁰ PETRARCA, *De vita solitaria*, 2.7, in *Prose* cit., pp. 524-26. Come sottolinea Dománski (IV, nota 5), l'espressione «i professori seduti in cattedra» appartiene a Seneca, *De brevitate vitae*, 10.1.

³¹ PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia* cit., pp. 746-48: «Satius est autem bonum velle quam verum nosse».

³² ERASMO, *Adagia*, 2201 (3, 3, 1), in *Opera Omnia*, Amsterdam 1969, II, 5, pp. 162 sgg; cfr. DOMÁNSKI, *La philosophie, théorie ou mode de vie* cit., IV, nota 44.

Nel Rinascimento si assisterà a un rinnovamento non solo delle tendenze dottrinali, ma degli atteggiamenti concreti della filosofia antica: l'epicureismo, lo stoicismo, il platonismo, lo scetticismo. Nei *Saggi* di Montaigne, per esempio, si vede il filosofo che tenta di praticare i differenti modi di vita proposti dalla filosofia antica: «Vivere è il mio mestiere e la mia arte»³³. Il suo itinerario spirituale lo condurrà così dallo stoicismo di Seneca al probabilismo di Plutarco³⁴, passando dallo scetticismo per giungere finalmente e definitivamente all'epicureismo:

Non ho fatto niente oggi. Come non avete vissuto? È non solo la vostra occupazione fondamentale ma la più insigne ... Il nostro grande e glorioso capolavoro è vivere come si deve ... È una perfezione assoluta, e quasi divina, saper godere lealmente del proprio essere».

M. Foucault³⁶ intendeva far cominciare da Cartesio, e non dal Medioevo, la teoretizzazione della filosofia. Come d'altronde ho già detto, se mi trovo d'accordo con lui quando dice: «Prima di Cartesio un individuo non poteva avere accesso alla verità, a meno di avere prima portato a termine su se stesso un lavoro tale da renderlo suscettibile di conoscere la verità» – sarà sufficiente tornare a ciò che ho detto in precedenza³⁷ a proposito di Aristotele e di Porfirio – non sono d'accordo con lui quando aggiunge che, secondo Cartesio «per accedere alla verità è sufficiente essere non importa quale individuo capace di vedere ciò che è evidente ... l'evidenza si è sostituita all'ascesi». Io penso, in effetti, che quando Cartesio sceglie di intitolare una delle sue opere *Meditazioni*, sa molto bene che quella parola nella tradizione della spiritualità antica e cristiana sta ad indicare un esercizio dell'anima. Ogni *Meditazione* è effettivamente un esercizio spirituale, vale a dire precisamente un lavoro di se stessi su se stessi, che bisogna avere portato a termine per passare alla tappa successiva. Come ha dimostrato con grande sottigliezza il romanziere e filosofo M. Butor³⁸, questi esercizi vengono d'altronde presentati con grande abilità

³³ MONTAIGNE, *Saggi*, Milano 1996, VI, VI, pp. 487-89.

³⁴ Cfr. D. BABUT, *Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque*, in *Parerga. Choix d'articles de D. Babut* cit., pp. 549-81.

³⁵ MONTAIGNE, *Saggi* cit., III, XIII, pp. 1485-96; cfr. H. FRIEDRICH, *Montaigne*, Paris 1949, p. 337.

³⁶ H. DREYFUS e P. RABINOW, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris 1984, pp. 345-46.

³⁷ Cfr. *supra*, pp. 86-87, 153-54.

³⁸ M. BUTOR, *L'usage des pronoms personnels dans le roman*, in I. MEYERSON (a cura di), *Problèmes de la personne*, Paris - La Haye 1973, pp. 288-90.

letteraria. Infatti, se Cartesio parla in prima persona, se evoca perfino il fuoco davanti al quale si siede, la vestaglia di cui è vestito, le carte che ha davanti a sé, e se descrive i sentimenti che prova, vuole di fatto che sia il suo lettore a percorrere le tappe dell'evoluzione interiore che egli descrive: in altre parole, l'«Io» utilizzato nelle *Meditazioni* è in realtà un «Tu» rivolto al lettore. Ritroviamo qui il meccanismo, così frequente nell'antichità, per cui si passa dall'io individuale a un io innalzato al livello dell'universalità. Ogni *Meditazione* tratta un solo argomento – per esempio il dubbio metodico nella prima *Meditazione*, la scoperta dell'io come realtà pensante nella seconda – così che il lettore possa assimilare a fondo l'esercizio praticato in ciascuna *Meditazione*. Aristotele aveva detto: «Ci vuole tempo perché ciò che apprendiamo divenga nostra natura». Cartesio, da parte sua, sa anche lui che ci vuole una lunga «meditazione» per fare entrare nella memoria la nuova coscienza di sé così conquistata. A proposito del dubbio metodico, egli dice:

Non ho potuto esimermi tuttavia dal dargli una meditazione tutta quanta; ed io vorrei che i lettori non impiegassero solo il poco tempo che è necessario per leggerla, ma alcuni mesi, o almeno alcune settimane, a considerare le cose di cui si tratta, prima di passare oltre⁹.

E quanto al modo di prendere coscienza dell'io come realtà pensante:

Bisogna esaminarlo spesso, e considerarlo a lungo ... Il che m'è sembrato una causa giustissima per non trattare di altra maniera nella seconda meditazione...

La terza *Meditazione* si presenta anch'essa, fin dalle prime righe, come un esercizio spirituale molto platonico, poiché si tratta di separarsi radicalmente dalla conoscenza sensibile:

Ora io chiuderò gli occhi, mi turerò le orecchie, distrarrò tutti i miei sensi, cancellerò anche dal mio pensiero tutte le immagini delle cose corporee ... e così intrattenendo solamente me stesso e considerando il mio interno, cercherò di rendermi a poco a poco più noto e più familiare a me stesso.

In via più generale, non mi sembra che l'evidenza cartesiana sia accessibile a qualsiasi individuo. È impossibile, infatti, non riconoscere la definizione stoica della rappresentazione adeguata o

⁹ CARTESIO, *Risposte alle seconde obiezioni*, in *Opere*, Bari 1967, pp. 306-7.

inclusiva nelle pagine del *Discorso sul metodo* che evocano il precepto dell'evidenza:

La prima era di non accogliere mai nulla per vero che non conoscessi essere tale con evidenza: di evitare, cioè, la precipitazione e la prevenzione; e di non comprendere nei miei giudizi nulla di più di quello che si presentava così chiaramente e distintamente alla mia intelligenza da escludere ogni possibilità di dubbio⁴⁰.

È esattamente la disciplina stoica dell'assenso⁴¹ e, come nello stoicismo, essa non è accessibile indifferentemente a qualsiasi spirito poiché esige anch'essa una ascesi e uno sforzo consistente nell'evitare la «precipitazione» (*aproposia, propeteia*). Non sempre si misura a sufficienza fino a che punto la visione antica della filosofia sia costantemente presente in Cartesio, come ad esempio nelle *Lettere alla principessa Elisabetta*, che sono d'altronde, fino a un certo punto, lettere di direzione spirituale.

Per Kant l'antica definizione della filosofia come *philo-sophia*, desiderio, amore, esercizio della saggezza, è sempre valida. La filosofia, dice Kant, è «la dottrina e l'esercizio della saggezza (non semplice scienza)»⁴², ed egli conosce la distanza che separa la filosofia dalla saggezza:

L'uomo non possiede la saggezza. Tende solamente ad essa e per essa può avere semplicemente amore, il che è già alquanto meritorio⁴³.

La filosofia è per l'uomo *sforzo verso la saggezza* che rimane sempre incompiuto. Tutto l'edificio tecnico della filosofia critica kantiana ha senso soltanto nella prospettiva della saggezza, o meglio del saggio, poiché Kant ha sempre tendenza a rappresentarsi la saggezza nella figura del saggio, norma ideale che non è mai incarnata in un uomo, ma secondo la quale il filosofo cerca di vivere. Kant chiama anche questo modello del saggio: Idea del filosofo.

Un filosofo che corrisponda a questo modello non esiste, come non esiste realmente un buon cristiano. Entrambi sono modelli ... Il modello deve

⁴⁰ CARTESIO, *Discorso sul metodo*, in *Opere cit.*, II, p. 142.

⁴¹ Cfr. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 130-31; DIOGENE LAERZIO, *Vita dei filosofi*, 7.46-48. L'assenza di impulsività nel giudizio è una virtù stoica. Cartesio non deve averla trovata in san Tommaso, come vorrebbe Gilson, in DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris 1939, p. 198, ma piuttosto tra gli stoici moderni (GILSON, *ibid.*, p. 481, cita GUILLAUME DE VAIR, *La philosophie morale des stoïques*, o tra quelli antichi, Diogene Laerzio per esempio).

⁴² I. KANT, *Opus postumorum*, Bologna 1963, pp. 379-400.

⁴³ *Ibid.*, p. 363-400.

servire da norma ... Il filosofo è soltanto un'idea. Forse potremo rivolgergli uno sguardo, imitarlo in qualcosa, ma non raggiungeremo mai totalmente il suo livello⁴⁴.

Kant si colloca qui all'interno della tradizione del Socrate del *Simposio*, dicendo che la sola cosa che sa è di non essere un saggio, di non avere ancora raggiunto il modello ideale del saggio. Questo socratismo annuncia già quello di Kierkegaard, che dice di essere cristiano solo nella misura in cui sa di non essere cristiano:

L'idea della saggezza dev'essere alla base della filosofia, come l'idea di santità è alla base del cristianesimo⁴⁵.

Kant, d'altronde, utilizza sia l'espressione «Idea della saggezza» che l'espressione «Idea della filosofia o del filosofo» poiché, di fatto, l'ideale rappresentato dalla saggezza è precisamente il medesimo ideale che il filosofo persegue.

Alcuni filosofi antichi si sono avvicinati al modello del vero filosofo, lo ha fatto anche Rousseau; ma nessuno di loro ha raggiunto il modello. Forse molti crederanno che possediamo già la dottrina della saggezza, e che non dovremmo considerarla come una semplice Idea, visto che possediamo tanti libri, pieni di descrizioni che ci dicono come dobbiamo agire. Tuttavia, si tratta, nella maggior parte dei casi, di proposizioni tautologiche e di regole che non possiamo sopportare se ascoltare, perché non ci mostrano alcun mezzo per poter raggiungere il fine⁴⁶.

E Kant continua evocando la filosofia antica:

Un'Idea nascosta della filosofia è stata sempre tra gli uomini da molto tempo. Essi però non l'hanno compresa o l'hanno considerata quale contributo all'erudizione. Se prendiamo gli antichi filosofi greci come Epicuro, Zenone, Socrate ecc., scopriamo che l'oggetto centrale della loro scienza sono stati il destino dell'uomo e i mezzi per compierlo. Essi sono dunque rimasti molto più fedeli all'Idea autentica del filosofo di quanto si sia verificato nei tempi moderni, quando si incontra il filosofo solo come artista della ragione⁴⁷.

E, dopo aver descritto l'insegnamento, e soprattutto la vita di Socrate, di Epicuro, di Diogene, Kant si preoccupa di precisare che gli antichi esigevano dai loro filosofi che vivessero come insegnavano:

⁴⁴ I. KANT, *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, in *Kants gesammelte Schriften*, Berlin 1980, XXIX, p. 8.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.

Quando comincerai a vivere nella virtù, diceva Platone ad un vecchio che gli raccontava di aver ascoltato delle lezioni di virtù. Non si tratta di speculare continuamente, bisogna⁴⁸. anche una buona volta pensare all'azione vera. Oggi però si prende per un sognatore colui che vive in modo coerente a quello che insegna.

Finché su questa terra il saggio, perfetto nel suo modo di vita e nella sua conoscenza, non sarà realizzato, non vi sarà filosofia. «È solo costui, il maestro nell'ideale, che noi dovremmo chiamare filosofo, ma ... non lo possiamo trovare da alcuna parte»⁴⁹. La filosofia, nel senso stretto del termine, non esiste dunque ancora, né forse esisterà mai. È possibile solo il filosofare, cioè un esercizio della ragione guidato dall'idea che ci si fa del «maestro nell'ideale»⁵⁰.

Vi sono in effetti due idee, due rappresentazioni possibili della filosofia: quella che Kant⁵¹ chiama il concetto della filosofia scolare, e quella che lui definisce come concetto della filosofia del «mondo». Nel suo concetto scolare o scolastico, la filosofia non è che pura speculazione, non mirando che ad essere sistematica, non mirando che alla perfezione logica della conoscenza. Colui che si attiene alla concezione scolastica della filosofia è, ci dice Kant⁵², un artista della ragione, vale a dire un *filodosso*, quell'«amico dell'opinione» di cui parla Platone⁵³, colui che si interessa alla moltitudine delle cose belle, senza però vedere la bellezza di per sé, che si interessa alla moltitudine delle cose giuste, senza però vedere la giustizia di per sé. In ultima analisi, ciò significa che egli non è perfettamente sistematico, dato che non vede l'unità dell'interesse universalmente umano che anima l'insieme dello sforzo filosofico⁵⁴. In effetti, per Kant la concezione scolare della filosofia rimane al livello della pura teoria, e soltanto la concezione della filosofia del «mondo» si pone nella prospettiva del significato ultimo della filosofia, ed è realmente capace di unificare la filosofia.

Concezione della filosofia del «mondo»? Kant parla anche di

⁴⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, Bari 1966, p. 634.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 633-34.

⁵¹ *Ibid.*, p. 634.

⁵² *Id.*, *Logica*, Bari 1981, p. 18.

⁵³ PLATONE, *Repubblica*, 480a6.

⁵⁴ E. WEIL, *Problèmes kantians*, Paris 1990, p. 37, nota 17 [trad. it. *Problemi kantiani*, Urbino 1980 pp. 36-37].

concezione «cosmica» o «cosmopolita»⁵⁵. È necessario ricollocarla nel contesto del XVIII secolo, il secolo dei lumi. La parola «cosmico» non si ricollega qui al «mondo» fisico, ma al mondo umano, ovvero all'uomo che vive nel mondo degli uomini. La contrapposizione tra filosofia della scuola e filosofia del mondo⁵⁶ esisteva già prima di Kant, in J. G. Sulzer per esempio (1759), per il quale la «filosofia del mondo» consisteva nell'esperienza degli uomini e nella saggezza che ne risulta. Questa distinzione corrispondeva alla tendenza generale del secolo dei lumi che consisteva nel far uscire la filosofia dal chiuso e rigido ambito della scuola, per renderla accessibile e utile a tutti gli uomini. Devo insistere, d'altronde, riguardo a questa caratteristica della filosofia del XVIII secolo, che tende nuovamente a riunire, come nell'antichità, discorso filosofico e modo di vivere. Ma la nozione kantiana di filosofia cosmica è più profonda della filosofia del mondo, o popolare, di moda nel XVIII secolo. La filosofia «cosmica» fa infatti riferimento, in ultima analisi, alla saggezza, incarnata nel saggio ideale. Ciò che da sempre ha costituito la nozione di filosofia (ossia, di ricerca della saggezza) è, dice Kant⁵⁷, l'idea di una filosofia «cosmica», di una filosofia «del mondo» (e non l'idea di una filosofia scolastica), «soprattutto quando la si personificava, per così dire, e la si rappresentava come modello del filosofo, esistente nell'ideale»; ciò significa che la si vedeva nella figura del saggio: «In questo senso, è troppo presuntuoso chiamare se stessi filosofi, e pretendere di essere arrivati ad eguagliare il modello che esiste soltanto nell'ideale». Il filosofo ideale, il saggio, sarebbe il «legislatore della ragione», vale a dire colui che dà a se stesso la propria legge, che è la legge della ragione. Se anche il Saggio ideale non lo si può trovare da nessuna parte, in ogni caso «ci si imbatte nell'Idea della sua legislazione ovunque, nell'intera ragione umana»; il che lascia presumere che è alla luce dell'Idea del saggio ideale che la nostra ragione formula gli imperativi che dirigono l'azione umana⁵⁸. Nell'imperativo categorico: «Agisci unicamente secondo la massima che fa sí che tu possa volere che la legge della ragione diventi

⁵⁵ KANT, *Logica* cit., p. 19; Sul concetto cosmico della filosofia, cfr. R. LINDGREN, *Kant's Conceptus Cosmicus*, in «Dialogue», I (1963-64), pp. 280-300.

⁵⁶ Cfr. H. HOLZHEY, *Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der deutschen Aufklärung*, in H. HOLZHEY e W. C. ZIMMERLI, *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Basel-Stuttgart 1977, pp. 117-38, ma soprattutto p. 133.

⁵⁷ KANT, *Critica della ragion pura* cit., p. 634-35.

⁵⁸ WEIL, *Problemi kantiani* cit., p. 36.

anche legge universale»⁵⁹, l'io si realizza e supera se stesso universalizzandosi. L'imperativo deve essere incondizionato, vale a dire non fondarsi su alcun interesse particolare, ma al contrario determinare l'individuo a non agire che nella prospettiva dell'universale. Ritroviamo uno dei temi fondamentali del modo di vita proprio della filosofia antica.

Il lettore continuerà senza dubbio a chiedersi perché Kant abbia chiamato precisamente «concetto di filosofia cosmica» questo programma filosofico dominato dall'idea di saggezza. Ma forse comprenderà meglio la ragione di questa denominazione leggendo la definizione kantiana dell'idea di filosofia cosmica: «Si chiama concezione cosmica della filosofia quella che interessa a ogni uomo»⁶⁰; e dunque, essendo il mondo qui in questione (*cosmos*) il mondo umano, «quella che interessa tutto il mondo». Ciò che interessa tutto il mondo, o piuttosto ciò che dovrebbe interessare tutto il mondo, non è precisamente altro che la saggezza: lo stato normale, naturale, quotidiano degli uomini dovrebbe essere la saggezza, ma essi non riescono a raggiungerla. Era questa una delle idee fondamentali della filosofia antica. Il che equivale a dire che ciò che interessa ogni uomo non è soltanto la domanda della critica kantiana: «Che cosa posso sapere?», ma sono soprattutto le domande: «Che cosa devo fare?», «Che cosa mi è permesso di sperare?», «Che cos'è l'uomo?» ad essere le domande fondamentali della filosofia⁶¹.

Questa idea dell'interesse, di interesse della ragione, è molto importante, in quanto essa è legata all'idea di un primato della ragione pratica nei riguardi della ragione teorica, poiché, dice Kant:

... ogni interesse, è in ultima istanza, pratico... e anche quello della ragione speculativa non è che condizionato, e non è completo se non nel suo uso pratico⁶².

La filosofia kantiana non si rivolge, in effetti, che a coloro che provano questo interesse pratico per il bene morale, che sono forniti di un sentimento morale, che optano per un fine supremo, per un bene sovrano. È comunque rilevante che, nella *Critica del giudizio*, questo interesse per il bene morale e questo sentimento mo-

⁵⁹ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bari 1983, p. 88.

⁶⁰ ID., *Critica della ragion pura* cit., p. 634.

⁶¹ ID., *Logica* cit., pp. 19-20; *Critica della ragion pura*.

⁶² ID., *Critica della ragion pratica*.

rale appaiano come la condizione preliminare dell'interesse che può essere provato per la bellezza della natura:

Questo interesse immediato ... per il bello della natura non è effettivamente comune, ma è proprio soltanto di coloro il cui modo di pensare è già formato al bene o è in modo del tutto particolare disposto a ricevere tale formazione⁶¹.

Il discorso teorico di Kant è dunque, per parte sua e insieme per coloro cui esso si rivolge, legato a una decisione, che è un atto di fede che conduce alla scelta di un certo modo di vita, ispirato, in ultima analisi, dal modello del saggio. Si intravede così fino a che punto Kant abbia subito l'influenza della concezione antica della filosofia. Si può riconoscere, d'altronde, nell'«ascetica etica» che egli propone alla fine della sua *Metafisica dei costumi*⁶⁴, una enunciazione delle regole dell'esercizio della virtù che tenta di riconciliare la serenità epicurea e la tensione del dovere stoico.

Per descrivere in tutta la sua ampiezza la storia di come la filosofia antica sia stata recepita dalla filosofia dal Medioevo fino ai giorni nostri, occorrerebbe un ponderoso volume. Mi sono accontentato di stabilire qualche punto fermo: Montaigne, Cartesio, Kant. Vi sarebbero molti altri nomi da evocare: pensatori molto diversi tra di loro, come Rousseau, Shaftesbury⁶⁵, Schopenhauer, Emerson, Thoreau, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, W. James, Bergson, Wittgenstein, Merleau-Ponty e altri ancora che, tutti, in un modo o nell'altro, influenzati dal modello della filosofia antica, hanno concepito la filosofia come una attività concreta e pratica e come una trasformazione del modo di vivere o di percepire il mondo.

⁶¹ ID., *Critica della facoltà di giudizio*, Bari 1970, 42, p. 148.

⁶⁴ ID., *La metafisica dei costumi*, Bari 1970, II, *La dottrina della virtù*, 53, pp. 365-66.

⁶⁵ Cfr. A. SHAFTESBURY, *Exercices*, traduzione e presentazione di L. Jaffro, Paris 1993; si tratta di esercizi spirituali che si rifanno a Epitteto e Marco Aurelio.

XII.

Questioni e prospettive

Giunto alla fine della sua opera, l'autore si rende conto di tutte le cose che non ha detto e delle domande che il lettore avrebbe desiderio di porgli. Se, per esempio, ho presentato la «teorizzazione» della filosofia come risultato dell'incontro tra cristianesimo e filosofia, non sarebbe forse stato opportuno fare uno studio complessivo sui rapporti tra filosofia e religione nell'antichità, così come nel mondo moderno? Nell'antichità il filosofo incontra la religione nella vita sociale, con il culto ufficiale, e nella vita culturale, con le opere d'arte e la letteratura. Ma egli la vive filosoficamente, la trasforma in filosofia. Se Epicuro raccomanda di partecipare alle feste della città e anche alla preghiera, è allo scopo di permettere al filosofo epicureo di contemplare gli dei così come li concepisce la teoria epicurea della natura. Anche i neoplatonici tardi che praticano la teurgia, la integrano in un procedere spirituale essenzialmente filosofico, per elevarsi infine ad un Dio trascendente e inconoscibile che è totalmente estraneo alla religione tradizionale. Se essi costruiscono una teologia razionale che fa corrispondere agli dei della religione ufficiale delle entità filosofiche, questa teologia non ha più molto a che fare con le credenze antiche che i neoplatonici intendono difendere contro il cristianesimo. Il modo di vita filosofico, nell'antichità, non entra in competizione con la religione, dato che la religione non è in quel periodo un modo di vita che ingloba tutta l'esistenza e la vita interiore nella loro interezza, così come si verifica invece per il cristianesimo. È piuttosto il discorso filosofico, come nel caso di Anassagora e di Socrate, che può venirsi a scontrare con le idee relative agli dei recepite nella città.

I rapporti tra filosofia e cristianesimo, come abbiamo potuto vedere, sono molto più complessi e definirli richiederebbe un lungo studio. In effetti, si può dire che quasi tutte le filosofie, dal Medioevo in poi, abbiano subito l'influenza del cristianesimo. Da un

lato, il loro discorso filosofico si sviluppa in stretto rapporto con il cristianesimo, sia per giustificare, direttamente o indirettamente, la dottrina cristiana, sia per combatterla. Su questo punto non si possono che approvare le osservazioni di E. Gilson¹, che dimostrano come le filosofie di Cartesio, di Malebranche, di Leibniz, vengano infine a collocarsi all'interno di una problematica cristiana. Gilson avrebbe potuto comprendere anche la filosofia di Kant², ma bisogna riconoscere che, assimilando la fede cristiana alla fede morale, Kant finisce piuttosto per trasformare il cristianesimo in filosofia. E, d'altro canto, il modo di vita filosofico, a partire dal Medioevo, passando da Petrarca e da Erasmo, o dagli stoici e dagli epicurei cristiani, fino all'esistenzialismo cristiano di G. Marcel, si è a lungo identificato con il modo di vita cristiano, fino al punto di permetterci di individuare, persino negli atteggiamenti esistenziali dei filosofi contemporanei, tracce del cristianesimo³, cosa che in sé non ha nulla di sorprendente, considerando la forza di questa tradizione che ha impregnato l'intera mentalità occidentale. Sarebbe necessario, dunque, fare una lunga riflessione per definire più in profondità i rapporti tra filosofia e religione.

Penso che sarebbe anche utile precisare in breve la rappresentazione che io stesso mi faccio della filosofia. Ammetto senz'altro che, nell'antichità come ai giorni nostri, la filosofia sia un'attività teorica e «concettualizzante». Ma penso anche che, nell'antichità, è la scelta compiuta dal filosofo riguardo a un modo di vita a condizionare e determinare le tendenze fondamentali del suo discorso filosofico, e credo, infine, che questo sia valido per tutte le filosofie. Non intendo naturalmente dire che la filosofia sia determinata da una scelta cieca ed arbitraria, ma intendo piuttosto che ci sia un primato della ragione pratica sulla ragione teorica: la riflessione filosofica è motivata e diretta da «ciò che interessa la ragione», come dice Kant, ovvero dalla scelta di un modo di vita. Direi, con Plotino: «È il desiderio a generare il pensiero»⁴. Vi è tuttavia una sorta di interazione o di causalità reciproca tra volontà e intelligenza, tra ciò che il filosofo vuole profondamente,

¹ GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale* cit., pp. 21-26; G. BUGAULT, *L'Inde pensante?*, Paris 1994, pp. 25-26; MERLAU-PONTY, *Eloge de la philosophie et autres essais* cit., p. 201.

² S. ZAC, *Kant, les stoiciens et le christianisme*, in «Revue de Métaphysique et de morale», 1992, pp. 137-65.

³ R. ROCHLITZ, *Esthétique de l'existence*, in *Michel Foucault philosophe* cit., p. 290 (vi si parla di una «eredità cristiana e umanista secolarizzata»).

⁴ PLOTINO, *Enneadi*, 5.6(24).5.19.

ciò che lo interessa nell'accezione piú forte del termine, vale a dire la risposta alla domanda «Come vivere?», e ciò che tenta di delucidare e chiarire con la riflessione. Volontà e riflessione sono inseparabili. Anche nelle filosofie moderne o contemporanee, esiste a volte questa interazione, ed è possibile, fino a un certo punto, spiegare i discorsi filosofici attraverso le scelte esistenziali che li motivano. Per esempio, come sappiamo da una lettera di Wittgenstein⁵, il *Tractatus logico-philosophicus*, che si presenta in apparenza come una teoria della proposizione, essendolo d'altronde effettivamente, è anche fundamentalmente un libro di etica, nel quale «ciò che appartiene all'etica» non viene detto, ma mostrato. La teoria della proposizione è elaborata per giustificare il silenzio che concerne l'etica, il quale è previsto e voluto già dall'inizio del libro. Ciò che motiva il *Tractatus* è, di fatto, la volontà di condurre il lettore a un certo modo di vita, a un certo atteggiamento che è, d'altronde, perfettamente analogo alle opzioni esistenziali della filosofia antica: «Vivere nel presente»⁶, senza rimpiangere nulla, né temere, né sperare⁷. Come ho già detto, molti filosofi moderni e contemporanei sono rimasti, per riprendere l'espressione di Kant, fedeli all'Idea della filosofia⁸. E, in ultima analisi, è piuttosto l'insegnamento scolare della filosofia, e soprattutto della storia della filosofia, ad aver sempre avuto la tendenza ad insistere sull'aspetto teorico, astratto e concettuale della filosofia.

Ecco perché è necessario insistere su certi imperativi metodologici. Per comprendere le opere filosofiche dell'antichità bisognerà tenere conto delle condizioni particolari della vita filosofica in quel periodo, scoprirvi l'intenzione profonda del filosofo, che è quella non già di sviluppare un discorso fine a se stesso, ma di agire sulle anime. In effetti, qualsiasi asserzione dovrà essere intesa in base all'effetto che mira a produrre nell'anima dell'uditore o del lettore. Si tratta, a volte, di convertire o di consolare, di guarire o di esortare, ma si tratta, sempre e soprattutto, non già

⁵ G. GABRIEL, *La logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein*, in «Le Nouveau Commerce», n. 82-83, primavera 1992, p. 77 (si tratta di Gottfried Gabriel e non di Gabriel Gottfried come è stato erroneamente riportato nella rivista).

⁶ WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* cit., 6.4311.

⁷ Cfr. le eccellenti spiegazioni di BOUVERESSE, *Wittgenstein, scienza, etica, estetica* cit., p. 76 e I e II.

⁸ Cfr. *supra*, pp. 54 sgg.

di comunicare un sapere già pronto, ma di *formare*, vale a dire di insegnare un saper fare, di sviluppare un *habitus*, una capacità nuova di giudicare e di criticare, e di *trasformare*, ossia di cambiare il modo di vivere e di vedere il mondo. Non ci si stupirà più, allora, di trovare in Platone, o in Aristotele, o in Plotino, delle aporie nelle quali il pensiero sembra rinchiudersi, delle reiterazioni e delle ripetizioni, delle incoerenze apparenti, se ci si ricorda che esse sono destinate non già a comunicare un sapere, ma a formare e ad esercitare.

Il rapporto tra l'opera e il suo destinatario avrà un'importanza capitale. Il contenuto dello scritto è, in effetti, parzialmente determinato dalla necessità di adattarsi alle capacità spirituali dei destinatari. Inoltre, non bisognerà mai dimenticare di collocare le opere dei filosofi antichi nella prospettiva della vita della scuola cui essi appartengono. Queste opere hanno quasi sempre relazione diretta o indiretta con l'insegnamento. I trattati di Aristotele, per esempio, sono in gran parte propedeutici all'insegnamento orale; i trattati di Plotino sono echi delle difficoltà emerse durante i corsi. Infine, la maggior parte delle opere, filosofiche o non filosofiche, dell'antichità erano in stretto rapporto con l'oralità, essendo destinate alla lettura ad alta voce, spesso nel corso di sedute pubbliche di lettura. Questo stretto legame tra lo scritto e la parola può spiegare alcune particolarità sconcertanti degli scritti filosofici.

Il lettore vorrà anche, senza dubbio, chiedermi se penso che la concezione antica della filosofia può ancora essere viva al giorno d'oggi. Credo di avere già risposto in parte a questa domanda, lasciando intravedere come molti filosofi dell'età moderna, da Montaigne fino ai giorni nostri, non abbiano considerato la filosofia come un semplice discorso teorico, ma piuttosto come una pratica, una ascesi, una trasformazione di sé⁹. Questa concezione è dunque sempre «attuale» e può sempre venire riattualizzata¹⁰. Da parte mia, porrei il quesito altrimenti. Non sarebbe forse urgente sco-

⁹ Cfr. *supra*, pp. 250-59.

¹⁰ Cfr., per esempio, numerosi lavori pubblicati e da pubblicare di A. I. DAVIDSON, *Ethics as Ascetics; Foucault, the History of Ethics and Ancient Thought*, in J. GOLDSTEIN (a cura di), *Foucault and the Writing of History*, Oxford 1994, pp. 63-80; H. HUTTER, *Philosophy as Self-Transformation*, in «Historical Reflections», XVI (1998), nn. 2 e 3; R. IMBACH, *La philosophie comme exercice spirituel*, in «Critique», n. 454, pp. 275-83; J.-L. SOLÈRE, *Philosophie et amour de la sagesse: entre les Anciens et nous, l'Inde*, in «Inde, Europe, Postmodernité», intervista di Ceret 1991, a cura di J. Poulain, Paris 1993, pp. 149-98; J. SCHLANGER, *Genèses de philosophes*, Paris 1994.

prire la nozione antica del «filosofo», il filosofo vivente e operatore di scelte, senza il quale la nozione di filosofia non avrebbe senso alcuno? Non si potrebbe forse definire il filosofo non già come un professore o uno scrittore che sviluppa un discorso filosofico, ma invece, secondo la rappresentazione costante nell'antichità, come un uomo che conduce una vita filosofica? Non bisognerebbe forse rivedere l'utilizzo consueto della parola filosofo, che viene applicata d'abitudine solo al teorico, per accordarla anche a colui che pratica la filosofia, proprio come il cristiano può praticare il cristianesimo senza essere un teoretico o un teologo? Si dovrà attendere di essersi costruiti un proprio sistema filosofico per vivere filosoficamente? Il che non significa che non si dovrà riflettere sulla propria esperienza e su quella dei filosofi anteriori e contemporanei.

Ma che cosa significa vivere da filosofi? Che cos'è la pratica della filosofia? In questo lavoro ho inteso dimostrare, tra le altre cose, che la pratica filosofica era relativamente indipendente dal discorso filosofico. Lo stesso esercizio spirituale può essere giustificato da discorsi filosofici estremamente diversi, che intervengono a cose fatte per descrivere e giustificare esperienze il cui spessore esistenziale sfugge, in ultima analisi, a qualsiasi sforzo di teorizzazione o di sistematizzazione. Per esempio, gli stoici e gli epicurei hanno invitato i loro discepoli, per ragioni diverse e quasi opposte, a vivere nella coscienza dell'imminenza della morte e a concentrare la loro attenzione sul momento presente, liberandosi dall'inquietudine per il futuro e dal peso del passato. Ma colui che pratica questo esercizio della concentrazione vede l'universo con occhi nuovi, come se lo vedesse per la prima e per l'ultima volta: egli scopre, nel godimento del presente, il mistero e lo splendore dell'esistenza, del nascere del mondo, e nello stesso tempo raggiunge la serenità sperimentando fino a che punto siano relative le cose che provocano turbamento e inquietudine. Allo stesso modo, inoltre, stoici, epicurei e platonici invitano, per ragioni diverse, i loro discepoli ad innalzarsi ad una prospettiva cosmica, ad immergersi nell'immensità dello spazio e del tempo, e a trasformare così la loro visione del mondo.

Da questo punto di vista, la pratica della filosofia supera dunque le contrapposizioni delle singole filosofie. Essa è, essenzialmente, uno sforzo finalizzato a prendere coscienza di noi stessi, del nostro essere-al-mondo, del nostro essere-insieme-all'altro, uno sforzo, anche, per «reimparare a vedere il mondo», come diceva

Merleau-Ponty¹¹, per raggiungere inoltre una visione universale, grazie alla quale saremo capaci di metterci al posto degli altri superando la nostra propria parzialità.

Esiste un testo di G. Friedmann che ho spesso citato in altre mie opere perché mi pare fondamentale, nella misura in cui dimostra come un uomo contemporaneo, impegnato nella lotta politica, riconosca di potere e dovere vivere da filosofo:

«Spiccare il volo» ogni giorno! Almeno per un attimo anche se breve, purché sia intenso. Ogni giorno un «esercizio spirituale» – soli o in compagnia di un uomo che voglia anche lui migliorarsi. Esercizi spirituali. Uscire dalla durata. Sforzarsi di spogliare le proprie passioni, le vanità, la mania del rumore intorno al tuo nome (che di quando in quando ti prude come un male cronico). Rifuggire dalla maldicenza. Spogliare la pietà e l'odio. Amare tutti gli uomini liberi. Rendersi eterni superando se stessi. Un simile sforzo su se stessi è necessario, una simile ambizione, giusta. Molti sono coloro che si immergono totalmente nella politica militante, nella preparazione della Rivoluzione sociale. Rari, molto rari, sono coloro che, per preparare la Rivoluzione, intendono rendersene degni¹².

Ma il filosofo dell'antichità, per praticare la filosofia, viveva in rapporti più o meno stretti con un gruppo di filosofi o, per lo meno, riceveva da una tradizione filosofica le sue regole di vita. Il suo compito ne riusciva facilitato, anche se vivere effettivamente secondo quelle regole di vita esige un duro sforzo. Oggi non ci sono più scuole, non ci sono più dogmi. Il «filosofo» è solo. Come troverà il suo cammino?

Egli lo troverà come tanti altri lo hanno trovato prima di lui, come Montaigne, o Goethe, o Nietzsche che, anch'essi, sono stati soli, e che hanno scelto come modelli, a seconda delle circostanze o dei loro bisogni profondi, i modi della vita filosofica antica. Nietzsche, per esempio, scriveva:

Per quanto riguarda la prassi, io considero le varie scuole come luoghi d'esperimento, nei quali un certo numero di accorgimenti per la vita pratica è stato esercitato ed elaborato fino in fondo: i risultati di tutte queste scuole e di tutte le loro esperienze appartengono a noi. Un accorgimento stoico non lo accettiamo meno volentieri per il fatto che abbiamo fatto nostre della regole epicuree¹³.

¹¹ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. xvi [trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano 1965, pp. xv-xxxi].

¹² G. FRIEDMANN, *La puissance et la sagesse*, Paris 1970, p. 359.

¹³ F. NIETZSCHE, *Idilli di Messina*, in *La gaia scienza e Frammenti postumi*, Milano 1967, II, *autunno 1881*, 13 [57], p. 443.

In effetti, è la lunga esperienza vissuta nel corso dei secoli, insieme alle lunghe discussioni riguardanti queste esperienze, che attribuiscono ai modelli antichi il loro valore. Utilizzare successivamente o alternativamente il modello stoico o il modello epicureo sarà, ad esempio, per Nietzsche, ma anche per Montaigne, per Goethe¹⁴, per Kant¹⁵, per Wittgenstein¹⁶, per Jaspers¹⁷, un mezzo per conseguire un certo equilibrio nella vita. Altri modelli, tuttavia, potranno altrettanto bene ispirare e guidare la pratica filosofica.

E ancora, mi si chiederà come si possa spiegare il fatto che, nonostante i secoli e l'evoluzione del mondo, i modelli antichi possano sempre essere riattualizzati. Prima di tutto, come diceva Nietzsche, è perché le scuole antiche sono una sorta di laboratori di sperimentazione, grazie ai quali noi siamo in grado di valutare le conseguenze dei diversi tipi di esperienza spirituale che nel loro ambito veniva proposto. Da questo punto di vista la pluralità delle scuole antiche è preziosa. I modelli che esse ci propongono possono, d'altronde, essere riattualizzati solo se li si riporta alla loro essenza, al loro significato profondo, sfrondandoli dagli elementi caduchi, cosmologici o mitici ed evidenziando le posizioni fondamentali che le scuole stesse consideravano come essenziali. Ci si può spingere ancora più in là: penso infatti che i modelli corrispondano, come d'altronde ho già affermato¹⁸, ad atteggiamenti permanenti e fondamentali che si impongono ad ogni essere umano quando va in cerca della saggezza. In quel contesto mi sono ricollegato all'esistenza di una sorta di stoicismo universale, la cui presenza non si manifesta soltanto in Occidente, ma anche in Cina, ad esempio, come ha dimostrato J. Gernet¹⁹. Come ho già detto, sono stato a lungo ostile alla filosofia comparata; pensavo, infatti, che potesse essere fonte di confusione e di raffronti arbitrari. Ma oggi, leggendo i lavori dei miei colleghi,

¹⁴ GOETHE, *A colloquio con Goethe, Conversazioni scelte*, Torino 1947, 276.

¹⁵ Cfr. *supra*, p. 258.

¹⁶ WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* cit., 6.4311, vi si troverà un'allusione alla rappresentazione epicurea della morte e al concetto stoico del presente.

¹⁷ K. JASPERS, *Epikur*, in *Weltbewohner und Weimarianer, Festschrift E. Beutler*, 1960, pp. 132-33.

¹⁸ P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., pp. 281 sgg.

¹⁹ J. GERNET, *Chine et christianisme*, Paris 1991¹, p. 191 [trad. it. *Cina e cristianesimo: azione e reazione*, Genova 1984]; *id.*, *La sagesse chez Wang-Fou-Tche, philosophe chinois du XVII^e siècle*, nell'intervista a cura di G. Gadoffre, *Les sages du monde*, Paris 1991, pp. 103-4.

G. Bugault²⁰, R.-P. Droit²¹, M. Hulin²², J.-L. Solère²³, mi pare che ci siano in realtà analogie sconcertanti tra gli atteggiamenti filosofici dell'antichità, e dell'Oriente, analogie che non possono essere spiegate dalle influenze storiche, ma che, in ogni modo, permettono forse di capire meglio tutto ciò che può essere implicato negli atteggiamenti filosofici che vengono a chiarirsi così gli uni con gli altri. I mezzi che ci consentono di pervenire alla pace interiore e alla comunione con gli altri uomini o con l'universo non sono illimitati. Forse sarà necessario sottolineare che le scelte di vita da me descritte, quelle di Socrate, di Pirrone, di Epicuro, degli stoici, dei cinici, degli scettici, corrispondono ad una sorta di modelli costanti e universali che si ritrovano nelle forme proprie ad ogni civiltà, nelle differenti aree culturali dell'umanità. Per questa ragione ho parlato in precedenza²⁴ di un testo buddista, e anche di un elaborato di M. Hulin ispirato al buddismo; pensavo infatti che potessero essere d'aiuto nel formulare meglio l'essenza del saggio greco. È molto interessante constatare che in Grecia, in India e in Cina, una delle vie che conducono alla saggezza consiste nell'indifferenza, vale a dire nel rifiuto di attribuire alle cose un differente valore che verrebbe ad esprimere il punto di vista dell'individuo, egoista, parziale e limitato, il punto di vista della «rana al fondo del suo pozzo» o della «mosca dell'aceto in fondo ad un bacile», di cui parla Chuang Tzu:

Conoscevo del Tao soltanto ciò che può conoscere dell'universo una mosca dell'aceto prigioniera in un bacile. Se il maestro non avesse sollevato il mio coperchio avrei per sempre ignorato l'universo nella sua grandiosa integrità²⁵.

Un tale disinteresse e una tale indifferenza riportano così ad uno stato originale: la quiete, la pace, che in fondo a noi stessi esiste prima ancora dell'affermazione della nostra individualità contro il mondo e contro l'altro, prima ancora dell'egoismo e dell'egocentrismo che ci separano dall'universo votandoci inesorabilmente

²⁰ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?* cit.

²¹ R. P. DROIT, *L'oubli de l'Inde*, Paris 1989.

²² HULIN, *La mystique sauvage* cit.

²³ SOLÈRE, *Philosophie et amour de la sagesse* cit.; ID., *L'Orient de la pensée*, in «Les Cahiers de philosophie», n. 14 (1992), pp. 5-42.

²⁴ Cfr. *supra*, pp. 222-23.

²⁵ CHUANG TZU, in *Philosophes taoïstes*, Paris 1980, XVII: *La crue d'automne* e XXI: *Tien Tseu-Fang*, pp. 202 e 244.

te all'inseguimento irrequieto dei piaceri e alla perpetua paura delle sofferenze.

Esercizi come «vivere nel presente» o «osservare le cose dall'alto» si ritrovano sia in Goethe²⁶ che in Nietzsche²⁷ e Wittgenstein²⁸. Essi sono perfettamente accessibili al «filosofo», nel senso in cui noi lo intendiamo. Spero di poter tornare a trattare questi argomenti nei miei futuri lavori.

Parlando in generale, mi sembra di aver lasciato capire che, come dice J.-L. Solère: «Gli antichi erano forse più vicini all'Oriente di quanto non lo siamo noi»²⁹, opinione condivisa da un autore cinese moderno che scrive: «I filosofi cinesi erano tutti, in misura diversa, dei Socrati. Nella persona del filosofo sapere e virtù erano inseparabili. La sua filosofia esigeva di essere vissuta da lui; ne era egli stesso il veicolo. Vivere in armonia con le sue convinzioni filosofiche faceva parte della sua filosofia»³⁰. Il «filosofo», l'innamorato della saggezza, nel senso in cui noi lo intendiamo, potrà dunque cercare dei modelli di vita anche nelle filosofie orientali, e questi modelli non saranno così lontani dai modelli antichi.

Questo «filosofo» sarà d'altronde esposto a molti rischi. Il primo potrebbe essere quello di accontentarsi del discorso filosofico. C'è un abisso tra le belle massime e la decisione concreta del cambiare vita, tra le parole e l'effettiva presa di coscienza o la reale trasformazione di se stessi. D'altra parte, sembra davvero che la ragione più profonda della «teorizzazione» della filosofia sia questa tendenza in qualche modo connaturata al filosofo, e che lo porta ad accontentarsi del discorso, dell'architettura concettuale che costruisce o ricostruisce, o ammira. Ci si imbatte sempre – da un capo all'altro della storia della filosofia antica, in quasi tutte le scuole – negli stessi avvertimenti riguardo al pericolo che corre il filosofo se immagina che il suo discorso filosofico possa bastare a se stesso senza essere legato a una vita filosofica. Pericolo perenne che Platone già percepiva quando scriveva, giustificando la sua decisione di andare a Siracusa:

²⁶ Cfr. P. HADOT, *Le présent seul est notre bonheur* cit., pp. 58-81; ID., *La terre vue d'en haut et le voyage cosmique* cit., pp. 31-38.

²⁷ F. NIETZSCHE, *Il caso Wagner*, Milano 1974, epilogo: «Come mi insegna la mia più intima natura, tutto quanto è necessario, riguardato dall'alto e nel senso di una grande economia, è anche il più vantaggioso in se stesso – non soltanto dobbiamo sopportarlo, dobbiamo anche amarlo...»

²⁸ WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* cit., 6.4311 e 6.45.

²⁹ SOLÈRE, *Philosophie et amour de la sagesse* cit., p. 198.

³⁰ KIN (YUE-LIN), in FONG (YEOU-LAN), *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, p. 31.

Temevo di passare ai miei stessi occhi per un parolaio, incapace di portare a termine risolutamente un'azione³¹.

Un altro pericolo, il peggiore di tutti, consisterebbe nel credere che sia possibile fare a meno della riflessione filosofica. È necessario che il modo di vita filosofico si giustifichi all'interno di un discorso filosofico razionale e motivato. Questo discorso è inseparabile dal modo di vita. Ovviamente, sarà necessaria una riflessione critica sui discorsi filosofici antichi, moderni o orientali, che giustificano tale o talaltro modo di vita. Sarà dunque necessario sforzarsi di spiegare le ragioni per cui si agisce in tale o talaltro modo, e riflettere sulla propria esperienza e su quella degli altri. Senza questa riflessione, la vita filosofica rischia di cadere nella banalità o nell'insipienza, nei buoni sentimenti o nell'aberrazione. Senza dubbio, non si può aspettare di diventare noi stessi autori della *Critica della ragione pura* per vivere da filosofi. Ciò non toglie che vivere da filosofi significhi precisamente *anche* riflettere, ragionare, concettualizzare, in modo rigoroso e tecnico, «pensare in modo autonomo» come diceva Kant. La vita filosofica è una ricerca che non si arresta mai³².

Infine, non bisognerà mai dimenticare, nonostante gli stereotipi tenaci che inesorabilmente permangono nei manuali, che la vita filosofica antica è sempre stata legata alla preoccupazione per gli altri, e che questa esigenza è inerente alla vita filosofica. Specialmente quando sia vissuta nel mondo contemporaneo. Come dice G. Friedmann:

Un saggio moderno (se esistesse) non distoglierebbe oggi lo sguardo – come tanti esteti hanno fatto con disgusto – dalla cloaca degli uomini³³.

Ma affermando ciò Friedmann si ritrovava di fronte, e noi con lui, i problemi quasi insolubili dei rapporti del filosofo antico con la città. Il filosofo impegnato, infatti, rischia sempre di lasciarsi trasportare dagli odi e dalle passioni politiche. Ecco perché, agli occhi di Friedmann, si trattava, nel tentativo di sollevare le sorti degli uomini, di concentrare le proprie forze «su gruppi ristretti, e addirittura su singoli individui», e «sullo sforzo spirituale (la mutazione di alcuni)» che finirà, egli pensava, per diffondersi e irra-

³¹ PLATONE, *Lettera VII*, 328c.

³² Cfr. R.-P. DROIT, *Philosophie de printemps*, in «Le Monde des livres», 21 aprile 1995, p. IX.

³³ FRIEDMANN, *La puissance et la sagesse* cit., p. 360.

diarsi. Il filosofo sperimenta in modo crudele la propria solitudine e la propria impotenza in un mondo lacerato tra due inconsapevolezze: quella che è provocata dall'idolatria del denaro e quella che risulta dalla miseria e dalla sofferenza di miliardi di esseri umani. In simili condizioni, il filosofo non potrà sicuramente mai raggiungere la serenità assoluta del saggio. Filosofare equivarrà, dunque, a soffrire di quell'isolamento e di quella impotenza. Ma la filosofia antica ci insegna anche a non rassegnarci, continuando invece ad agire ragionevolmente, e a sforzarci di vivere secondo la norma rappresentata dall'Idea della saggezza, qualsiasi cosa succeda, per quanto la nostra azione ci possa apparire molto limitata. Come diceva Marco Aurelio:

Non sperare la Repubblica di Platone, ma accontentati se una cosa piccolissima progredisce, e pensa che questo risultato non è così piccolo⁴¹!

⁴¹ MARCO AURELIO, *I ricordi*, 9.29.5; cfr. P. HADOT, *La cittadella interiore* cit., p. 276.

Cronologia

Spesso per il periodo di attività e di insegnamento dei filosofi è indicata una data approssimativa; in generale, ho scelto delle date che corrispondono a ciò che veniva chiamato nell'antichità l'*acme*, ossia il momento in cui il personaggio in questione raggiunge la maturità o il culmine della sua attività e della sua fama.

Si troveranno preziosi particolari bio-bibliografici riguardo ai diversi filosofi in R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris 1994, I: *Abammon à Axiothea*, I.; *Babélyca à Dyscolius*.

Avanti Cristo.

- | | |
|----------|---|
| 850-750 | Composizione dei poemi omerici. |
| 700? | Esiodo. |
| 650 ca.? | Viaggio di Aristeia di Proconneso verso l'Asia centrale e composizione del suo poema <i>Arimaspea</i> . |
| 640 ca. | Epimenide compie in Atene un sacrificio espiatorio. |
| 600-550 | Nelle colonie greche dell'Asia Minore fanno la loro comparsa i primi pensatori: Talete di Mileto, che predice l'eclisse solare del 28 maggio 585, Anassimandro, Anassimene. |
| 600 ca. | I Sette Saggi, figure al contempo storiche e leggendarie: Solone, Pittaco di Mitilene, Chilone di Sparta, Biante di Priene, Periandro di Corinto, Cleobulo di Lindo. |
| 594 ca. | Solone, uomo di stato e poeta ateniese, considerato in seguito come uno dei Sette Saggi. |
| 560 ca.? | Abaris, personaggio posto in relazione con Pitagora dalle tradizioni pitagoriche e platoniche. |
| 540 ca.? | Senofane di Colofone emigra da Colofone, colonia greca dell'Asia Minore e raggiunge Elea, colonia greca dell'Italia meridionale. |
| 540 ca.? | Teognide, poeta elegiaco: morale aristocratica. |
| 532 ca. | Pitagora. Originario dell'isola di Samo, emigra nelle colonie gre- |

- che dell'Italia meridionale, Crotona, poi Metaponto. Di Pitagora si diceva che fosse una reincarnazione del filosofo (legendario) Ermotimo di Clazomene.
- 504 ca. Eraclito di Efeso (colonia greca dell'Asia Minore).
- 500 ca. Insegnamenti del Buddha, di Confucio.
- 490-429 Date di nascita e di morte dell'uomo di stato ateniese Pericle.
- 470 ca. Anassagora di Clazomene.
- 460 ca. Empedocle di Agrigento.
- 450 ca. sgg. Parmenide di Elea, Zenone di Elea, Melisso di Samo.
- 450 ca. sgg. Nascita del movimento sofistico: Protagora, Gorgia, Prodicco, Ippia, Trasimaco, Antofone, Crizia.
- 450 ca. Erodoto, storico.
- 440 ca. Democrito di Abdera.
- 435 ca. Insegnamento di Socrate in Atene.
- 432 Atene: processo per empietà contro Anassagora, costretto all'esilio.
- 432/431 Battaglia di Potidea alla quale partecipa Socrate.
- 431-416 Alcibiade, uomo politico ateniese, discepolo di Socrate.
- 430 ca. Redazione dell'opera storica di Tucidide.
- 423 ca. Rappresentazione della commedia di Aristofane *Le Nuvole*, che mette in ridicolo l'insegnamento di Socrate.
- 399 Atene: processo per empietà contro Socrate che viene condannato a morte.
- 399 ca. ? Antistene, Aristippo di Cirene, Euclide di Megara, discepoli di Socrate, fondano le rispettive scuole.
- 390 ca. Isocrate apre una scuola in Atene nella quale insegna «filosofia» come cultura generale.
- 389-388 Primo viaggio di Platone nell'Italia meridionale e in Sicilia. Incontro con Dione di Siracusa.
- 388/387 Platone fonda la propria scuola in Atene nel ginnasio chiamato Accademia. Principali membri dell'Accademia: Eudosso, Eraclide, Senocrate, Speusippo, Aristotele, Teeteto; due donne: Assiotea, Lastenia.
- 37-301 Chuang Tzu, filosofo cinese che presenta Lieh Tzu come suo maestro.
- 367-365 Eudosso di Cnido sostituisce alla guida dell'Accademia Platone impegnato nel suo secondo viaggio in Sicilia presso Dionigi II di Siracusa.
- 361-360 Eraclide Pontico.
- 360 ca. sgg. Diogene Cinico, discepolo di Antistene.

- 360 ca. ? Eschine di Sfeto, discepolo di Socrate, insegna in Atene e compone dei dialoghi che mettono in scena Socrate.
- 350 ca. ? Senofonte, discepolo di Socrate, scrive i suoi ricordi (*Memorabili*) su Socrate.
- 349/348 Morte di Platone. Speusippo gli succede alla guida dell'Accademia.
- 339/338 Elezione di Senocrate a scolarca dell'Accademia, come successore di Speusippo.

Periodo ellenistico.

- 336 Avvento di Alessandro Magno, re di Macedonia.
- 335 Aristotele fonda in Atene la sua scuola. Membri importanti della sua scuola sono: Teofrasto, Aristosseno, Dicearco, Clearco (sono stati ritrovati documenti epigrafici che attestano l'esistenza di un viaggio di quest'ultimo in una città greca che esisteva nel sito dove oggi c'è oggi la città di Aī Khanum, in Afghanistan).
- 334 Spedizione di Alessandro in Persia e in India. Vi prendono parte Anassarco di Abdera, discepolo di Democrito, Pirrone e Onesicrito.
- 328 ca. sgg. Prima generazione dei discepoli di Diogene il Cinico: Monimo, Onesicrito, Cratete, Ipparchia, Metrocle, Menippo, Menedemo.
- 326-323 Il saggio indiano Calano incontra i Greci durante il soggiorno di Alessandro a Taxila e si suicida poco tempo prima della morte di Alessandro.
- 323 Morte di Alessandro a Babilonia. Segue un periodo di turbe che accompagnano la formazione delle diverse monarchie ellenistiche.
- 322 ca. Morte di Aristotele. Teofrasto prende il suo posto.
- 321 Menandro, poeta comico, forse influenzato da Epicuro.
- 320 ca. Attività filosofica di Pirrone di Elide. Ha come discepolo Filone di Atene e Timone di Atene.
- 312 Morte di Senocrate. Polemone gli succede alla guida dell'Accademia.
- 306 Epicuro fonda la sua scuola ad Atene. Primi discepoli: Erodoto, Pitocle, Ermarco, Metrodoro, Polieno, Leonteo di Lampsaco, Temistia, Leonzio, Colote, Apollonide. Amico: Idomeneo.
- 301 ca. Zenone di Cizio fonda la scuola «stoica» in Atene. Primi discepoli: Perseo, Aristone di Chio, Cleante di Asso.
- 300 ca. *Elementi* di Euclide (di Alessandria).
- 300 ca. Crantore, scolarca dell'Accademia.
- 295 ca. Tolomeo I fonda ad Alessandria un centro di studi scientifici chiamato Il Museo; vi è associato Demetrio Falereo, un aristotelico. Vi

- inseguano alla fine del III secolo l'astronomo Aristarco di Samo e il medico Erofilo.
- 287/286 Stratone di Lampsaco succede a Teofrasto come scolarca della scuola peripatetica.
- 283-239 Antigono Gonata, re di Macedonia, favorisce i filosofi, in particolare gli stoici (Cleante).
- 276-241 Arcesilao, scolarca dell'Accademia, imprime alla scuola un orientamento «critico».
- 268 ca. Licone succede a Stratone di Lampsaco come scolarca della scuola peripatetica.
- 262 ca. Cleante, diventa capo della scuola stoica alla morte di Zenone.
- 235 ca. Lo stoico Sfero, discepolo di Zenone e di Cleante, consigliere del re di Sparta Cleomene III, e probabilmente del suo predecessore Agide IV, ispira loro riforme sociali.
- 230 ca. Crisippo, diventa capo della scuola stoica alla morte di Cleante.
- 212 Archimede di Siracusa, astronomo, matematico e ingegnere, viene ucciso da soldati romani nel corso dell'assedio di Siracusa.
- 164 ca. Carneade, scolarca dell'Accademia.
- 155 Gli Ateniesi inviano a Roma una delegazione per ottenere che la città di Atene sia esentata da una forte ammenda. La delegazione comprende tre filosofi: l'accademico Carneade, l'aristotelico Critolao, lo stoico Diogene di Babilonia.
- 150 ca. Antipatro di Tarso diventa capo della scuola stoica.
- 149-146 Sottomissione a Roma della Macedonia e della Grecia.
- 144 ca. Lo stoico Panezio ammesso nella «cerchia» degli Scipioni. Succede nel 129 ad Antipatro alla guida della scuola stoica.
- 133 ca. Blossio di Cuma, stoico, discepolo di Antipatro, ispira a Roma le riforme sociali di Tiberio Gracco e, forse, a Pergamo la rivolta di Aristonico che vuole la liberazione di tutti gli schiavi e l'eguaglianza di tutti i cittadini.
- 110 ca. Filone di Larissa e Carmada insegnano all'Accademia.
- 106-43 Cicerone, uomo di stato romano, i cui trattati filosofici sono per la maggior parte ispirati all'«Accademia» del suo tempo (Carneade, Filone di Larissa, Antioco di Ascalona).
- 99 ca. Quinto Muzio Scevola Pontifex, Rutilio Rufo, uomini di stato romani, stoici.
- 97-55 Lucrezio, epicureo, autore del poema *De rerum natura*.
- 95-46 Catone di Utica, uomo di stato romano e filosofo stoico.
- 87 Atene vinta dai Romani. Sacco della città da parte delle truppe di Silla.
- 79 ca. Antioco di Ascalona apre la propria scuola in Atene; si oppone

all'atteggiamento «critico» che l'Accademia aveva adottato da Arcesilao fino a Filone di Larissa.

- 60 ca. Indizi vari di un rinnovamento del pitagorismo.
- 50 ca. ? Apollofane di Pergamo, filosofo epicureo.
- 50 ca. Filodemo di Gadara, filosofo epicureo, amico di Calpurnio Pisone (suocero di Giulio Cesare). Un gran numero dei suoi scritti sono stati ritrovati nella sua villa di Ercolano (papiri di Ercolano).
- 49 ca. Diodoro Siculo, storico.
- 44 Assassinio di Giulio Cesare.
- 43 Marco Giunio Bruto, uomo politico romano, assassino di Cesare, assiste in Atene alle lezioni del platonico Teomnesto (ultimo filosofo che insegna in Atene ad essere chiamato «accademico», ossia «critico»). Le istituzioni scolastiche fondate da Platone, Aristotele e Zenone scompaiono nel corso degli ultimi anni della Repubblica romana. Continua ad esistere soltanto l'istituzione fondata da Epicuro. Nuove scuole, che raccolgono l'eredità dottrinale di Platone, Aristotele e Zenone, aprono in altre città, ma anche ad Atene stessa.
- 35 ca. Eudoro di Alessandria, filosofo platonico.
- 30 ca. Battaglia di Azio; morte di Cleopatra, ultima regina d'Egitto. Fine del periodo ellenistico.
- 30? Iscrizione epicurea incise su commissione di Diogene di Enoanda nella sua città natale (datata anche da certi sapienti del II secolo d. C.)
- 7 ca. Aminia di Samo, filosofo epicureo.

Dopo Cristo.

L'Impero romano.

- 27 Ottaviano riceve dal Senato l'*imperium* e il titolo di Augusto. Fine della Repubblica romana e inizio dell'Impero. In questo periodo fiorisce la letteratura latina: Orazio, Ovidio. Ario Didimo, consigliere di Augusto e autore di un manuale dossografico sui «dogmi» delle differenti scuole filosofiche. Sestio padre e figlio, filosofi romani, influenzati dallo stoicismo e dal pitagorismo, esercitarono una grande influenza sul pensiero di Seneca.
- 29/30 Crocifissione di Gesù Cristo di Nazaret, a Gerusalemme.
- 40 ca. Filone di Alessandria, platonico, uno degli scrittori più importanti dell'ebraismo ellenico. Eserciterà una forte influenza sulla «filosofia» cristiana.
- 48-65 Seneca, filosofo stoico è precettore e poi consigliere dell'impera-

- tore Nerone. Dopo il 62, si dedica interamente all'attività filosofica. Nel 65 viene costretto al suicidio dall'imperatore.
- 60 Ammonio, platonico, insegna in Atene. Plutarco di Cheronea è tra coloro che ascoltano le sue lezioni.
- 93-94 Domiziano espelle da Roma tutti i filosofi. Cacciato da Roma, lo stoico Epitteto, discepolo di Musonio Rufo, fonda una scuola a Nicopoli, sulla costa greca dell'Adriatico.
- 96 Avvento dell'imperatore Nerva.
- 100 ca. Plutarco di Cheronea, platonico con tendenze «critiche».
- 120 ca. Inizio dell'attività letteraria degli Apologisti cristiani, Giustino, Atenagora, Teofilo di Antiochia che presentano il cristianesimo come una filosofia.
- 129-200 Vita di Galeno di Pergamo, medico e filosofo.
- 133 ca. Basilide, primo gnostico «storicamente individuabile», insegna in Alessandria.
- 140 Valentino, gnostico, insegna in Roma durante il regno di Antonino il Pio.
- 140 ca. Favorino di Arles, platonico dalle tendenze «critiche».
- 146 Calvisio Tauro, platonico, insegna in Atene. Aulo Gellio è suo discepolo.
- 147 ca. Claudio Tolomeo, astronomo, matematico, geografo.
- 150 ca. Apuleio di Madaura, platonico.
- 150 ca. ? Numenio e Cronio.
- 150 ca. ? Alcino, platonico, autore di un sunto sul platonicesimo (*Didaskalikos*).
- 150 ca. Albino, platonico, autore di una *Introduzione ai dialoghi di Platone*, insegna a Smirne.
- 155 ca. Massimo di Tirso, retore e filosofo platonico.
- 160 ca. Luciano, scrittore satirico influenzato dal cinismo.
- 161-80 Regno dell'imperatore Marco Aurelio, stoico, molto influenzato da Epitteto.
- 176 Marco Aurelio fonda in Atene delle cattedre di filosofia per le quattro principali sette: platonica, aristotelica, stoica, epicurea, sovvenzionate con fondi imperiali.
- 176 ca. Attico, filosofo platonico. Insegna ad Atene occupando una delle cattedre istituite da Marco Aurelio.
- 177 ca. Aulo Gellio compone le *Noctes Atticae*.
- 177 ca. Celso, filosofo platonico, polemista anticristiano.
- 180 sgg. Alessandria e Cesarea di Palestina diventano centri di insegna-

- mento della «filosofia» cristiana: Penteo, Clemente Alessandrino, Origene, Gregorio Taumaturgo, Eusebio di Cesarea.
- 190 ca. Sesto Empirico, medico, filosofo scettico, grazie al quale conosciamo gli argomenti degli scettici anteriori, Enesidemo (metà del I secolo a. C. ?) e Agrippa (difficile da datare).
- 198 ca. Alessandro di Afrodisia, insegna la filosofia aristotelica in Atene (?) e pubblica numerosi commentari delle opere di Aristotele.
- 200 ca. Diogene Laerzio, autore di un'opera intitolata *Vite, dottrine e sentenze dei filosofi illustri*.
- 244-70 Plotino, discepolo di Ammonio Sacca, fonda a Roma una scuola platonica (= neoplatonica). Ha per discepolo Porfirio, Amelio, Casticio, Rogaziano. In alcuni dei suoi scritti si trovano delle discussioni intercorse con gli gnostici.
- 300 ca. Inizio del monachesimo cristiano. Antonio si ritira nel deserto. Atanasio di Alessandria scriverà la sua vita nel 356.

L'Impero cristiano.

- 312-13 Conversione al cristianesimo dell'imperatore Costantino che promulga l'editto di Milano, che assicura la tolleranza verso l'esercizio del culto cristiano.
- 313 ca. Giamblico fonda una scuola platonica (= neoplatonica) in Siria, probabilmente ad Apamea. Ha fortemente influenzato il neoplatonismo posteriore con l'importanza che attribuisce alla tradizione pitagorica e alle pratiche teurgiche. Scrive numerosi commentari su Platone e Aristotele. Tra i suoi discepoli vi sono Aidesio di Capadocia e Teodoro di Asine.
- 361-63 Il regno di Giuliano imperatore, filosofo neoplatonico, discepolo di Massimo di Efeso (nella tradizione di Giamblico) provoca una reazione contro il cristianesimo ispirata al neoplatonismo.
- 360 ca. sgg. Nascita del «monachesimo sapiente»: Basilide di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Evagrio Pontico.
- 375 ca. sgg. Plutarco di Atene: nascita della scuola platonica (= neoplatonica) di Atene.
- 386-430 Attività letteraria di Agostino.
- 400 sgg. Nascita dell'insegnamento neoplatonico in Atene e ad Alessandria (scuole private): Siriano, Proclo, Damascio, Ierocle, Ermia, Ammonio, Simplicio, Olimpiodoro. Non è possibile individuare differenze dottrinali significative tra i neoplatonici che insegnano nel v e nel vi secolo ad Atene e quelli che, come Ierocle, Ermia, Ammonio e Olimpiodoro, insegnano ad Alessandria. Numerosi commentari su Platone e Aristotele vengono redatti, tra gli altri, da Siriano, Proclo, Ermia, Ammonio, Olimpiodoro, Filopono, Simplicio. Il neoplatonismo è un focolaio di resistenza al cristianesimo.

- 529 L'imperatore Giustiniano proibisce ai pagani di insegnare. I filosofi neoplatonici, Damascio, Simplicio e Prisciano lasciano Atene per rifugiarsi in Persia. Dopo il trattato di pace concluso tra Cosroe e Giustiniano, essi si stabiliscono a Carrae, in territorio bizantino ma sotto influenza persiana, e continuano il loro insegnamento.
- 529 ca. Il neoplatonico Giovanni Filopono si converte al cristianesimo, verosimilmente a causa dell'interdizione dall'insegnamento imposta dall'imperatore Giustiniano.
- 540 ca. Doroteo di Gaza, scrittore monastico.

Bibliografia

Per questi autori classici, non sono stati riportati in nota i riferimenti completi, forniamo dunque qui di seguito le indicazioni necessarie a quei lettori che volessero consultare i testi in traduzione italiana.

ARISTEA DI PROCONNESO

La Lettera di Aristeia a Filocrate, a cura di C. Kraus Reggiani, Istituto di Filosofia Classica, Roma 1979.

ARISTOFANE

Commedie, Einaudi, Torino 1972.

ARISTOTELE

Le opere, Laterza, Bari 1984.

La metafisica, Rusconi, Milano 1984.

AGOSTINO

La città di Dio, Einaudi, Torino 1992.

Opere, Laterza, Bari, 1939.

La vera religione, Milano 1953.

ATANASIO DI ALESSANDRIA

Atanasio, Vita di Antonio, Edizioni Paoline, Milano 1995.

AULO GELLIO

Notti attiche, Rizzoli, Milano 1992.

CICERONE

De finibus bonorum et malorum, Utet, Torino, 1976.

Dello stato, Mondadori, Milano 1994.

Il fato, Rizzoli, Milano 1996.

Academia, Chiantore, Torino 1949.

Dell'oratore, Rizzoli, Milano 1994.

La natura divina, Rizzoli, Milano 1996.

Lucullus, Loescher, Torino 1969.

Dei doveri, Mondadori, Milano 1994.

CLEMENTE ALESSANDRINO

Gli stromati, Edizioni Paoline, Milano 1985.

DIOGENE LAERZIO

La vita dei filosofi, Laterza, Bari 1962.

DOROTEO DI GAZA

Insegnamenti spirituali, Città Nuova, Roma 1979.

Scritti e insegnamenti spirituali. Vita di Dositeo, Edizioni Paoline, Milano 1980.

EPITTETO

Manuale, Garzanti, Milano 1990.

Diatribi e Frammenti, Laterza, Bari 1989.

EPICURO

Opere, Einaudi, Torino 1973.

Scritti morali, a cura di C. Diano, Rizzoli, Milano 1994.

ERODOTO

Le storie, Utet, Torino 1996.

ESIODO

Teogonia, Rizzoli, Milano 1989.

Le opere e i giorni, Garzanti, Milano 1995.

EUNAPIO

Vite dei filosofi e dei sofisti, Rusconi, Milano 1993.

Vite dei filosofi, Poligrafico di Stato, Roma 1956.

EVAGRIO PONTICO

Trattato pratico sulla vita monastica, Città Nuova, Roma 1992.

FILONE DI ALESSANDRIA

La vita contemplativa, il Melangolo, Genova 1992.

I sogni sono mandati da Dio, in *L'uomo e Dio*, Rusconi, Milano 1986.

GALENO

Le passioni e gli errori dell'anima: opere morali, Marsilio, Venezia 1984.

GIAMBLICO

- Vita di Pitagora*, Rizzoli, Milano 1991.
I misteri egizi, Rusconi, Milano 1984.
La vita pitagorica, Laterza, Bari 1973.

GIUSTINO

- Le apologie*, Città Nuova, Roma 1962.

GREGORIO DI NAZIANZO

- I cinque discorsi teologici*, Città Nuova, Roma 1986.
Opera, ex versione Jacobii Billii Prunaei, Editio prima Veneta.

GREGORIO IL TAUMATURGO

- Discorso a Origene. Una pagina di pedagogia cristiana*, Città Nuova, Roma 1983.

ISOCRATE

- Opere di Isocrate*, Utet, Torino 1991.

LUCREZIO

- De rerum natura*, Rizzoli, Milano 1971.

MARCO AURELIO

- I ricordi*, Einaudi, Torino 1986.

NUMENIO

- I pitagorici, frammenti e testimonianze*, a cura di A. Maddalena, Laterza, Bari 1954.

OMERO

- Iliade*, Einaudi, Torino 1997.
Inni omerici, Mondadori, Milano 1991.

ORIGENE

- Commento al Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma 1976.
La preghiera, Città Nuova, Roma 1974.

OVIDIO

- Metamorfosi*, Garzanti, Milano 1995.

PITAGORA

- I versi aurei*, Mimesis, Milano 1996.

PLATONE

- Opere*, Laterza, Bari 1971.

PLINIO IL VECCHIO

Storia naturale, 5 voll., Einaudi, Torino 1983.

PLOTINO

Enneadi, Laterza, Bari 1947-49.

PLUTARCO

Moralia, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Padova 1992.

Contro gli stoici, La Nuova Italia, Firenze 1978.

Iside e Osiride, Sansoni, Firenze 1962.

PORFIRIO

Sententiae, in PLOTINO, *Enneadi*, Laterza, Bari 1947-49.

Lettera a Marcella, Rusconi, Milano 1993.

SENECA

I dialoghi, Laterza, Roma-Bari 1978.

I benefici, Zanichelli, Bologna 1987.

Le questioni naturali, Tea, Milano 1990.

SENOFONTE

Memorabili, Rizzoli, Milano 1989.

SESTO EMPIRICO

Ipotiposi pirroniane, Laterza, Bari 1926.

Contro i matematici e contro i logici, Laterza, Bari 1975.

Contro i fisici; contro i moralisti, Laterza, Bari 1990.

SOLONE

Filologia minore, elegia alle Muse, Napoli 1956.

TUCIDIDE

La guerra del Peloponneso, Einaudi, Torino 1996.

I frammenti degli stoici antichi, a cura di N. Festa, Laterza, Bari 1932-35.

I presocratici, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1981.

I presocratici, a cura di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1958.

Catalogo dei papiri ercolanesi, a cura di M. Gigante, Bibliopolis, Napoli 1979.

I sofisti, frammenti e testimonianze, a cura di M. Timpanaro Cardini, Laterza, Bari 1954.

I pitagorici, frammenti e testimonianze, a cura di A. Maddalena, Laterza, Bari 1954.

Lo scetticismo greco, a cura di M. Dal Pra, Laterza, Bari 1975.

Indice dei nomi

- Abensour, Miguel, 248 e n.
 Adam, Charles, 253 n.
 Agatone, 42-44.
 Agide IV, re, 93.
 Agostino, Aurelio, santo, 57 n, 240 e n, 245 e n, 279.
 Agrippa, 140, 278.
 Aidesio di Cappadocia, 207, 279.
 Alberico di Reims, 253 e n;
 Albino, 278.
 Alcibiade, 32-34, 38, 42, 49, 146, 274.
 Alcinoo, 148, 278.
 Alcuino, 245 e n.
 Alessandro di Afrodisia, 102 e n, 103, 144, 158, 279.
 Alessandro III di Macedonia, Magno, 90, 94, 95, 108, 275.
 Alexandre, Monique, 244 n.
 Alighieri, Dante, 251.
 Amelio, 228 e n, 278.
 Aminia di Samo, 93 n, 277.
 Ammonio Sacca, 144, 279.
 Anassagora, 16, 92, 98, 274.
 Anassarco di Abdera, 94, 95, 109, 275.
 Anassidemo, 140.
 Anassimandro, 13, 273.
 Anassimene di Lampsaco, 13, 273.
 Antifonte Sofista, 17, 181 e n, 182.
 Antigono Gonata, 98, 99, 276.
 Antioco di Ascalona, 143, 276, 277.
 Antipatro di Tarso, 207, 276.
 Antistene, 26, 57, 106, 274.
 Antofonte, 274.
 Antonino Pio, imperatore, 278.
 Antonio abate, santo, 233, 279.
 Aouad, M., 144 n.
 Apelle, 139, 140.
 Apollifane di Pergamo, 93 n, 277.
 Apollonide, 206, 275.
 Apuleio, 148.
 Apuleio di Madaura, 278
 Arcesilao, 103, 136, 137, 138, 145, 201, 276, 277.
 Archimede, 91, 276.
 Ariano, 207.
 Ario Didimo, 148, 277.
 Aristarco di Samo, 91, 136, 276.
 Aristeia di Proconneso, 178, 179, 273.
 Aristippo di Cirene, 26, 57, 212, 274.
 Aristofane, 42, 43, 45 e n, 274.
 Aristofone, 152 n.
 Aristone di Chio, 99, 134 e n, 275.
 Aristonico, 276.
 Aristosseno, 76, 275.
 Aristotele, 3, 4 e n, 6, 13, 17 e n, 24, 26 n, 28 e n, 36 n, 56, 59, 61-64, 76-89, 91, 92, 94, 96, 97, 100-2, 113, 135, 144-47, 149-51, 153, 154, 158-60, 164 e n, 165, 169, 170, 173, 188 e n, 190 e n, 201, 203, 205, 209, 211-13, 217, 218, 246, 250-52, 263, 274, 275, 277-79.
 Armstrong, Arthur Hilary, 166 n, 203 n.
 Arnim, Hans von, 123 n, 125 n, 127 n, 128 n, 133 n, 134 n, 216 n, 218 n, 254 n.
 Arrighetti, Graziano, 98 n.
 Assioatea, 60, 71, 274.
 Atanasio di Alessandria, 231, 232 e n, 233 n, 238 n, 278.
 Atenagora, 278.
 Attico, 278.
 Aubenque, Pierre, 87 n.
 Aubry, Gwenaelle, 9.
 Augusto Gaio Giulio Cesare Ottaviano, 90, 193, 277.
 Aulo Gellio, 129 n, 146 n, 151 e n, 152 n, 278.
 Babut, Daniel, 43 e n, 138 n, 252 n.
 Balaudé, Jean-François, 22 n, 111 n, 188 n.
 Baldry, Harlod Caparne, 95 n.
 Bandoux, B., 244 n.
 Basilide, 278, 279.
 Basilio di Cesarea, detto il Grande, santo, 231, 233 e n, 238.
 Bataillard, M. Ch., 77 n, 88 n.
 Bergson, Henry, 3, 259.

- Biante di Priene, 23, 273.
 Biedermann, Flodoard von, 266 n.
 Bien, Günther, 77 n.
 Billot, M.-F., 57 n.
 Blossio, Gaio di Cuma, 93, 276.
 Bodéüs, Richard, 77 e n, 86 e n, 87 n, 88 n, 89 e n.
 Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino, 246.
 Boezio di Dacia, 250 e n.
 Bollack, Jean, 21 n.
 Bolton, James David P., 179 e n.
 Bourgey, Louis, 81 n.
 Bouveresse, Jacques, 222 e n, 249 e n, 266 n.
 Bouyer, Louis, 232 e n.
 Brague, Remi, 138 n.
 Brasida, 32.
 Bréhier, Emile, 91 n, 123 n, 125 n, 127 n, 128 n, 161 n, 215 n, 222 e n.
 Brisson, Luc, 64 e n, 65 n, 72 n, 73 n, 74 n, 147 n, 169 n, 228 n.
 Bruto, Marco Giunio, 277.
 Buddha, 274.
 Bugault, Guy, 261 n, 267 e n.
 Burkert, Walter, 18 n, 19 n, 152 n, 179 n, 180 n.
 Butor, Michel, 252 e n.
 Calano, 95, 275.
 Calpurnio Pisone, *vedi* Lucio Calpurnio Pisone.
 Calvisio Tauro, 278.
 Cantin, André, 244 n.
 Carlier, Jeannie, 9.
 Carmada, 146.
 Carneade, 137, 138, 139, 145, 201, 276.
 Cartesio (René Descartes, *detto*), 3, 252-54, 259, 261.
 Cassin, Barbara, 17 n.
 Castricio, 153, 278.
 Catone, Marco Porcio, *detto* Uticense, 167, 215, 276.
 Celso, 149, 278.
 Cesare, C. Giulio, imperatore, 168, 277.
 Chenu, Maria Dominique, 148 e n, 246 e n.
 Chilone, 23, 273.
 Chuang Tzu, 109 e n, 267 e n, 274.
 Cicerone, Marco Tullio, 18 n, 28 e n, 50 n, 57 n, 94, 102, 103 e n, 110 n, 112 e n, 114 n, 116 n, 117 n, 122 e n, 123 n, 125 n, 128 n, 132, 136 n, 138 e n, 139, 143 n, 146 n, 167 n, 180 e n, 188 n, 190 n, 196 n, 198, 199 n, 201 e n, 207, 235 n, 276.
 Cirno, 23.
 Claro, 148.
 Cleante, 56, 99, 127, 173, 275, 276.
 Clearco, 24, 275.
 Cleobulo, 23, 273.
 Clemente Alessandrino, 95 n, 229-31, 235 e n, 239, 244 e n, 245 n, 275.
 Cleomene III, re, 93, 276.
 Cleopatra VII, *detta* Filopatore, 90, 277.
 Colote di Lampsaco, 275.
 Conche, Marcel, 108 n.
 Confucio, 274.
 Copernico, Nicola, 196.
 Cosroe I, imperatore, 280.
 Costantino I, imperatore, *detto* il Grande, 279.
 Courtine, Jean-François, 138 n.
 Crantore, 146, 275.
 Crasso, 146.
 Cratete, 106, 107, 206 n, 275.
 Creso, 18, 19.
 Crisippo, 93, 94, 99, 123, 128, 131, 132, 133 n, 145, 147, 149, 187 n, 203, 222 n, 276.
 Critolao, 276.
 Crizia, 274.
 Cronio, 278.
 Damascio, 163, 165, 279, 280.
 Daumas, François, 231 n.
 Davidson, Arnold I., 263 n.
 Decharme, Paul, 16 n, 119 n.
 Decleva Caizzi, Fernanda, 108 n, 110 n.
 Deleuze, Gilles, 3 n.
 Delhay, Philippe, 246 n.
 Delorme, Jean, 183 n.
 Deman, Thomas, 25 n.
 Demetrio Falereo, 91, 275.
 Democrito, 24, 95, 116, 158 n, 181 e n, 274, 275.
 Demont, Paul, 77 n, 135 n, 181 n.
 Der Horst, Pieter C. Van, 152 n.
 Dessoir, Max, 123 n.
 Diano, Carlo, 84 n, 98 n, 111, 112 n, 113 n, 114 n, 117 e n, 120 n, 190 n, 191.
 Dicearco, 57 n, 59, 76, 275.
 Didimo, 148.
 Diels, Hermann, 18 n.
 Di Giuseppe, Riccardo, 67 n.
 Dihle, Albrecht, 40 n.
 Diller, Hans, 95 n.
 Diodoro Siculo, 180 e n, 277.
 Diogene di Enoanda, 111 e n, 277.
 Diogene di Seleucia, 207, 276.
 Diogene di Sinope, 100, 106-8, 251, 274, 275.
 Diogene Laerzio, 18 n, 45 n, 76 n, 94 n, 96

- n, 97 n, 98 n, 99 n, 106 n, 107-11, 123 n, 134 n, 135 n, 140 n, 148 n, 167 n, 169 n, 173 n, 175 e n, 181 n, 188 n, 205 n, 212 n, 234, 254 n, 255, 279.
- Dione di Siracusa, 66, 205, 274.
- Dixsaut, Monique, 41 n.
- Dodds, Eric R., 176 e n, 178.
- Dománski, Juliusz, 8 e n, 243 e n, 245 n, 246 n, 250 n, 251 e n.
- Domiziano, Tito Flavio, imperatore, 278.
- Döring, Klaus, 32 n.
- Doroteo di Gaza, 231-34, 235 n, 238 n, 241 e n, 280.
- Dreyfus, Hubert, 252 n.
- Droit, Robert-Pol, 267 e n, 269 n.
- Dübner, Friedrich, 179 n.
- Dümmler, Ernst Ludwig, 245 n.
- Dumont, Jean-Paul, 13 n, 17 n, 18 n, 24 n, 139 n, 140 n, 141 n, 152 n.
- Düring, Ingemar, 63 n, 80 e n, 81 n, 85 n, 88 n.
- Eckermann, Johann Peter, 69 n.
- Eckhardt, Johannes, 251.
- Eliade, Mircea, 176 e n, 178.
- Emerson, Ralph Waldo, 259.
- Empedocle di Agrigento, 13, 29, 70, 153, 158 n, 174 e n, 175, 179, 274.
- Enesidemo di Cnosso, 140, 279.
- Epicuro, 3, 22 e n, 57, 97, 98, 104, 111, 114 n, 115 e n, 116, 117 n, 118-22, 147, 149, 182, 188, 190 e n, 191 e n, 196 n, 199-202, 206, 207 n, 213, 214, 216 e n, 218, 234, 255, 260, 267, 275, 277.
- Epimenide, 178, 273.
- Epitteto, 94, 123 e n, 124 n, 128 e n, 129, 130 n, 132, 147 e n, 149 e n, 151 e n, 169 e n, 173 e n, 186 n, 192 n, 193-95, 207, 210, 234 e n, 235, 251, 259 n, 278.
- Eraclide Pontico, 18 n, 61, 17, 179, 274.
- Eraclito, 14 n, 18 e n, 19 n, 24, 29, 82, 83, 213, 227, 228 e n, 230, 274.
- Erasmus da Rotterdam, 9, 251 e n, 261.
- Erissimaco, 43.
- Ermia, 279.
- Ermarco, 56, 275.
- Ermotimo di Clazomene, 178.
- Erodoto, 18 e n, 19, 23, 274, 275.
- Erofilo, 91, 276.
- Eschine di Sfeto, 32, 275.
- Esiodo, 21, 22 e n, 148, 208, 273.
- Euclide di Megara, 26, 57, 61, 274, 275.
- Eudamida, 215.
- Eudoro di Alessandria, 277.
- Eudosso, 61, 63, 64, 274.
- Eunapio, 207 n.
- Euripide, 18.
- Eusebio di Cesarea, 228 n, 279.
- Evagrio Pontico, 192 n, 231, 232 n, 235 e n, 236 e n, 238 e n, 239 e n, 279.
- Favorino, 138, 278.
- Fedro, 43.
- Festugière, André Jean, 91 n, 99 n, 115 n, 119 n, 120 n, 152 n, 164 n, 182 n, 197 n, 199 n, 202 n, 207 n, 217 n.
- Fichte, Johann Gottlieb, 3.
- Filodemo, 120 n, 121, 122 n, 189 n, 206, 217 n, 277.
- Filone di Atene, 275.
- Filone di Alessandria, 132, 133 e n, 157 e n, 197 n, 227, 231, 244 e n, 245, 277.
- Filone di Larissa, 137, 277, 277.
- Filopono, *vedi* Giovanni Filopono.
- Fong (Yeou-Lan), 198 n, 272 n.
- Foucault, Michel, 9 e n, 233 n, 252.
- Friedmann, Georges, 265 e n, 269 e n.
- Friedrich, Hugo, 252 n.
- Frischer, Bernard, 59 n, 121 n, 218 e n.
- Furley, W. D., 181 n.
- Gabriel, Gottfried, 6 n, 266 n.
- Gasoffre, Gilbert, 216 n, 266 n.
- Gaiser, Konrad, 59 n, 60 n, 72 n.
- Galeno, Claudio, 193 e n, 194 e n, 278.
- Gallay, Paul, 232 n.
- Gernet, Louis, 174 e n.
- Gernet, Jacques, 266 e n.
- Gesú Cristo, 25, 48, 227, 228, 231, 237-240, 242, 244, 251, 277.
- Giamblico, 18 n, 144, 152 e n, 163, 165 e n, 180 n, 193, 279.
- Gigante, Marcello, 120 n, 121 n, 122 n, 189 n, 206 n.
- Gille, Bertrand, 91 n.
- Gilson, Etienne, 243 n, 244 n, 247 e n, 248, 254 n, 261 e n.
- Giovanni Battista, santo, 251.
- Giovanni Evangelista, santo, 227, 228.
- Giovanni Filopono, 279, 280.
- Giuliano l'Apostata, imperatore, 279.
- Giunio Rustico, 204, 207.
- Giustiniano I, imperatore d'Oriente, 280.
- Giustino, santo, 228 n, 229 n, 230 e n, 278.
- Gladigow, Burkhard, 21 n.
- Glucker, Johann, 96 n, 143 n.
- Goethe, Johann Wolfgang von, 265, 266 e n, 272.
- Goldschmidt, Victor, 73 e n, 125 n, 126 e n, 130 n.
- Goldstein, Joseph, 263 n.
- Gorgia, 16, 17, 20, 274.

- Görler, Woldemar, 110 n.
 Goron, Geneviève, 139 n.
 Goulet, Robert, 57 n, 72 n, 93 n, 94 n, 95 n, 96 n, 136 n, 144 n, 181 n, 207 n, 273.
 Goulet-Cazé, Marie-Odile, 94 n, 106 n, 107 n, 147 n.
 Gregorio di Nazianzo, 231, 232 e n, 235, 236 e n, 279.
 Gregorio di Nissa, 231, 279.
 Gregorio il Taumaturgo, santo, 229 n, 279.
 Grenier, Jean, 139 n.
 Gribomont, Jean, 231 n.
 Groethuysen, Bernard, 219 e n.
 Grynpas, Benedikt, 109 n.
 Guattari, Felix, 3 n.
 Guillaumont, Antoine, 239 n.
 Guillaumont, Claire, 239 n.
 Gurley, W. D., 181 n.
 Guy, Jean-Claude, 234 n.
- Haase, Wolfgang, 228 n.
 Hadot, Ilsetraut, 8 e n, 9, 15 n, 24 n, 52 n, 61 n, 65 n, 93 n, 98 n, 104 e n, 121 n, 123 n, 130 n, 133 n, 136 n, 138 n, 143 n, 144 n, 151 n, 164 n, 168 n, 181 n, 182 n, 192 n, 194 n, 203 n, 204 e n, 221 n, 229 n, 244 n.
 Hadot, Pierre, 8 n, 9 n, 14 n, 62 n, 93 n, 105 n, 125 n, 128 n, 129 n, 130 n, 131 n, 132 n, 133 n, 134 n, 135 n, 149 n, 150 n, 157 n, 161 n, 163 n, 168 n, 171 n, 185 n, 186 n, 188 n, 195 n, 198 n, 210 n, 216 n, 220 n, 230 n, 243 n, 247 n, 270 n.
 Hamayon, Robert N., 9, 175 n, 177 e n, 178 e n.
 Havelock, Eric A., 19 n.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 3, 28 n, 39, 248, 250.
 Heinze, Richard, 213 n.
 Heitsch, Ernst, 63 n.
 Hoffmann, Emanuel, 123 e n.
 Hölderlin, Friedrich, 42 e n.
 Holzhey, Helmut, 138 n, 257 n.
 Hulin, Michel, 189 n, 220 e n, 222 e n, 267 e n.
 Hunger, Herbert, 232 n.
 Hutter, H., 263 n.
- Idomeneo, 98, 275.
 Ierocle, 180, 194 e n, 279.
 Ierodiakonou, Katerina, 135 n.
 Imbach, Ruedi, 250 n, 263 n.
 Ioppolo, Anna Maria, 32 n, 136 n, 137 n.
 Ipparchia, 106, 107, 275.
 Ippia, 33, 274.
- Isnardi Parente, Margherita, 58 n.
 Isocrate, 20 e n, 51 e n, 52, 274.
- Jaeger, Werner, 15 n, 81 n, 192 n.
 Jaffro, L., 74 n, 259 n.
 James, William, 259.
 Jankelevitch, Vladimir, 28 n, 45 n.
 Jaspers, Karl, 266 e n.
 Jeuneau, Edouard, 246 n.
 Joly, Robert, 18 n, 176 e n, 177 e n.
- Kant, Immanuel, 3, 37, 51, 84 e n, 194 e n, 221 e n, 247 e n, 254-59, 261, 266, 266, 269.
 Kerferd, George B., 21 n.
 Kidd, I. G., 130 n.
 Kierkegaard, Sören Aabye, 32, 48 e n, 255, 259.
 Kin (Yue-Lin), 272 n.
 Köhler, F. W., 194 n.
 Koninck, Th. de, 87 n.
 Koyré, Alexandre, 196 n.
 Krämer, Hans Joachim, 47 n, 57 n, 64 n, 113 n, 190 n.
 Kranz, Walther, 18 n.
 Kristeva, Julia, 187 n.
 Kudlien, Fridolf, 22 n.
- Labarrière, Pierre-Jean, 248 e n.
 Labruno, M., 74 n.
 Lain Entralgo, Pedro, 22 n.
 Lasserre, François, 61 n.
 Lastenea, 60, 274.
 Le Blond, Jean-Marie, 82 n, 201 n.
 Leclercq, Jean, 230 e n, 231 n, 232 n.
 Léger-Orine, M., 195 n.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 3, 261.
 Leoneo di Lampsaco, 122, 275.
 Leonzio, 122, 275.
 Lévy, Carlos, 137 n.
 Lewy, Hans, 165 n.
 Libera, Alain de, 251 n.
 Licone, 97, 276.
 Lieh Tzu, 109, 274.
 Liou, Kia Hway, 109 n.
 Lisia, 146.
 Long, A. A., 130 n.
 Luciano, 199, 221 e n, 278.
 Lucio Calpurnio Pisone, 277.
 Lucrezio Caro, Tito, 94, 111, 115 e n, 117 e n, 199 e n, 209 e n, 216 n, 220 e n, 276.
 Lynch, John Patrick, 15 n, 17 n, 58 n, 60 e n, 76 n, 97 n, 98 n, 123 n, 136 n, 143 n, 144 n, 196 n.

- Macrobio, 246.
 Malebranche, Nicolas, 3, 261.
 Malingrey, Anne-Marie, 232 n.
 Marcel, Gabriel, 261.
 Marco Aurelio, imperatore, 93, 94, 122 n, 123 e n, 126 n, 127 n, 132 e n, 133 n, 134 n, 144, 168, 171, 185 e n, 186 e n, 187 n, 194 e n, 197 n, 202 n, 203 e n, 204 e n, 207, 210 e n, 220 n, 259 n, 270 e n, 278.
 Marco Giunio Bruto, *vedi* Bruto, Marco Giunio.
 Marrou, Henri Irénée, 15 n.
 Marx, Karl, 259.
 Marziano Capella, Minneo Felice, 246.
 Masullo, R., 165 n.
 Merleau-Ponty, Maurice, 38 e n, 39 e n, 259, 261 n, 265 e n.
 Martens, Ekkehard, 25 n, 67 n.
 Massimo di Efeso, *vedi* Massimo Neoplatonico.
 Massimo di Tiro, 179 n, 278.
 Massimo Neoplatonico, 279.
 Mastro Eckhardt, *vedi* Eckhardt, Johannes.
 Mattéi, Jean-Françoise, 87 n.
 McGinn, M., 231 n.
 Melan, Ph., 158 n.
 Méleard, Maryse-Hélène, 250 n.
 Melisso di Samo, 16, 274.
 Menandro, 98, 202, 275.
 Menedemo, 275.
 Menippo, 275.
 Metrocle, 175, 275.
 Metrodoro, 22, 56, 206, 275.
 Meuli, Karl, 176 e n.
 Meunier, Mario, 152 n, 180 n, 194 n.
 Meyendorff, Jean, 231 n.
 Meyerson, Ignace, 252 n.
 Migne, Jacques Paul, 232 n, 233 n.
 Mittelstrass, Jürgen, 64 e n, 72 n, 200 n.
 Moles, J. L., 96 n.
 Monimo, 275.
 Montaigne, Michel Eyquem, signore di, 252 e n, 259, 265, 266.
 Moreau, Jacques, 136 n.
 Mosè, 244.
 Muckensturm, C., 94 n, 95 n.
 Müller, Carl Werner, 26 n, 32 n.
 Murray, Gilbert, 91 n.
 Musonio Rufo, 123, 182, 183, 207, 278.

 Naddaf, G., 14 e n, 17 n.
 Narcy, Michel, 181 n.
 Nerone, imperatore, 278.
 Nerva, imperatore, 278.

 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 42 e n, 51 e n, 219 e n, 240 e n, 259, 265 e n, 272 e n.
 Numenio, 57 n, 245, 278.

 Oldenberg, Hermann, 222 n.
 Olimpiodoro, 279.
 Olivieri, Alessandro, 121 n.
 Omero, 19, 21 e n, 32, 208.
 Onesicrito, 94, 275.
 Onians, John, 83 n.
 Orazio Flacco, Quinto, 94, 122 n, 173 e n, 189 e n, 190 e n, 214 e n, 277.
 Origene, 229 e n, 231 e n, 239 e n, 244 e n, 245, 279.
 Ovidio Nasone, Publio, 199 e n, 277.

 Panezio, 276.
 Paquet, Léonce, 106 n, 206 n.
 Parain, Brice, 67 e n.
 Parmenide di Elea, 13, 16, 18, 29, 70, 274.
 Parmentier, A., 70 n.
 Pascal, Blaise, 48 e n.
 Pausania, 43.
 Penteo, 279.
 Pépin, Jean, 169 n.
 Perianthro, 23, 273.
 Pericle, 18, 19, 32, 274.
 Perseo di Cizio, 98, 275.
 Petrarca, Francesco, 9, 251 e n, 261.
 Pier Damiani, 244 n.
 Philonenko, Alexis, 3 n.
 Pirrone di Elide, 94, 95, 100, 108-10, 140, 173, 203, 212, 213, 267, 275.
 Pitagora, 13, 18 e n, 57, 58, 148, 152, 153, 174, 179, 180, 199, 273, 274.
 Pitocle, 206, 275.
 Pittaco, 23, 273.
 Platone, 3, 6, 8, 13-15, 17 e n, 23 e n, 24 n, 25-27, 28 n, 29 n, 30-32, 33 n, 34 n, 36 e n, 38 e n, 40 n, 41-52, 55-78, 83, 85-87, 89, 92 e n, 94, 96, 97, 100, 101, 108, 113, 114 e n, 120, 122, 123, 124 n, 137 e n, 145-50, 154 e n, 155, 157 e n, 158, 164 e n, 165, 169, 170, 178 n, 179, 180 e n, 184 e n, 192 e n, 195 e n, 198 e n, 200 e n, 201 e n, 205 e n, 209, 211-13, 215, 217, 218 e n, 221, 229, 240, 244, 246, 256 e n, 263, 268 e n, 274, 275, 277, 279.
 Plinio il Vecchio, 122 n.
 Plotino, 3, 6, 48 e n, 144, 147, 150, 151, 153, 155 e n, 156, 157 n, 158-63, 165, 166, 168, 170, 184, 185 n, 203 e n, 207, 215, 218 e n, 228, 261 e n, 263, 279.
 Plutarco, 40 e n, 57 n, 60 n, 61 n, 94, 123 n, 137 n, 138, 139 n, 144, 150 e n, 169

- e n, 170, 181 e n, 187 n, 192 n, 202 n, 203 n, 208 e n, 215 n, 216 n, 234, 252, 278, 279.
- Polemone di Atene, 96, 98, 169, 275.
- Polieno di Lampsaco, 56, 275.
- Porfirio di Tiro, 115 n, 143, 147 n, 150-56, 158 n, 160, 168 n, 169 n, 179 n, 180 e n, 193 e n, 207 e n, 215, 236 e n, 246, 252, 278.
- Poulain, Jacques, 263 n.
- Prisciano, 280.
- Proclo, 57 n, 144, 146 n, 163, 164, 166, 279.
- Protagora di Abdera, 16, 17, 274.
- Prodic di Ceo, 16, 274.
- Puech, B., 93 n.
- Quinto Muzio Scevola Pontefice, *vedi* Scevola, Quinto Mucio.
- Rabbow, Paul, 8 e n, 66 e n, 68 e n, 193 n, 194 n, 204 e n, 206 n.
- Rabinow, Paul, 252 n.
- Refoulé, François-Raymond, 192 n.
- Renan, Ernst, 198 e n.
- Robert, Louis, 24 e n, 83 n, 91, 149 n.
- Robin, Leon, 49 e n, 56 e n.
- Rochlitz, R., 261 n.
- Rodier, Georges, 77 n, 126 e n.
- Rogaziano, 155, 168, 279.
- Romeyer-Dherbey, Gilbert, 17 n, 22 n, 181 n.
- Romilly, Jacqueline de, 17 n, 208 n.
- Rousseau, Jean-Jacques, 114 e n, 255, 259.
- Ruffié, Jacques, 6, 7 n.
- Rufino di Aquileia, 232 n.
- Rutilio Rufo, Publio, 168, 276.
- Ryckmans, P., 109 n.
- Saffrey, Henry Dominique, 166 e n.
- Scevola, Quinto Mucio, 168, 276.
- Schaerer René, 28 n, 67 e n, 72 n, 75 e n.
- Schlanger, Jacques, 263 n.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 3.
- Schmid, Wolfgang, 121 n.
- Schneider, Johannes, 195 n.
- Schopenhauer, Arthur, 248 e n, 259.
- Schuhl, Pierre-Maxime, 123 n, 125 n, 127 n, 128 n, 222 n.
- Schwabl, Hans, 95 n.
- Scipione Africano, Publio Cornelio, 198.
- Scipione Emiliano, Publio Cornelio, 198.
- Sedley, David, 117 n.
- Seneca, Lucio Anneo, 8, 56, 57 n, 94, 120 n, 121 n, 123 e n, 124 e n, 127 e n, 131 n, 132, 137 n, 167 n, 169 e n, 181 e n, 182, 185 n, 186 n, 187 n, 188 n, 189 e n, 192 n, 193 e n, 194 n, 197 n, 199 e n, 201, 202 e n, 203 n, 207, 209 e n, 215, 218 n, 220 e n, 221 e n, 251 n, 252, 277, 278.
- Senocrate, 60, 61, 63, 96, 98, 205, 213 e n, 215, 274, 275.
- Senofane di Colofone, 13, 18, 70, 273.
- Senofonte, 25, 33 e n, 36 n, 38, 39, 41, 51 e n, 70, 205, 212, 275.
- Sestio, 193, 215, 220, 277.
- Sestio (figlio), 277.
- Sesto Empirico, 95 n, 100, 110 n, 128 n, 139 n, 140 e n, 141 n, 211 n, 279.
- Sfero, 93, 276.
- Shaftesbury, Anthony Ashley, 259 e n.
- Sheppard, Anne, 166 n.
- Shitao, 109 n.
- Silla, Lucio Cornelio, 93, 143, 276.
- Simon, Sylvie, 9.
- Simplicio, 151, 203, 210, 278.
- Siriano, 144, 163, 279.
- Smith, M. F., 111 n.
- Snell, B., 23 n.
- Socrate, 4, 7, 25-46, 48-51, 55-58, 60, 62, 65, 67, 72, 85, 92, 98, 100, 106, 108, 120, 123, 136, 137, 173, 176-78, 205, 211, 212, 214, 215, 230, 235, 251, 255, 260, 267, 275.
- Sofocle, 18.
- Solère, Jean-Luc, 263 n, 267 e n, 272 e n.
- Solone, 18, 19, 21 e n, 23, 273.
- Speusippo di Atene, 60, 61, 63, 274, 275.
- Spinoza, Baruch, 3, 191 e n.
- Stierle, Karlheinz, 64 n.
- Stratone di Lampsaco, 97, 136, 276.
- Suárez, Francisco, 243 e n, 244.
- Sudhaus, S., 120 n.
- Suilhé, J., 151 n.
- Sulzer, Johann Georg, 257.
- Talete di Mileto, 13, 23, 24, 68, 273.
- Tannery, Paul, 253 n.
- Tardieu, Michel, 149 n.
- Tauro, 146, 147, 149, 151, 152 n.
- Teeteto di Atene, 61, 274.
- Temistia, 122, 275.
- Temporini, Hildegard, 228 n.
- Teodoro di Asine, 279.
- Teofilo di Antiochia, 278.
- Teofrasto di Ereso, 76, 85 n, 97, 135, 275, 276.
- Teognide, 23 e n, 273.
- Teone di Smirne, 15.
- Teoro, 122.
- Thillet, Pierre, 144 n.

- Thoreau, Henry David, 259.
Tiberio Gracco, 93, 276.
Timone di Atene, 110, 275.
Tolomeo, Claudio, 197, 278.
Tolomeo I, re d'Egitto, 275.
Tommaso d'Aquino, santo, 254 n.
Trasimaco, 24 e n, 274.
Tucidide, 19 e n, 274.
- Vair, Guillaume de, 254 n.
Valentino, 278.
Veyne, Paul, 221 n.
Vernant, Jean-Pierre, 7 n, 174 e n, 175 e n,
179 e n, 180 n.
Vigne, Eric, 9.
Voelke, André-Jean, 8 e n, 36 n, 101 n, 112
n, 139 e n, 141 e n.
Vogel, Cornelia J. de, 18 n.
- Wallies, Maximilian, 102 n.
Warning, R., 64 n.
Wartelle, André, 228 n.
Wehrli, Fritz, 135 n.
Weil, Eric, 5, 6 n, 256 n, 257 n.
Whitehead, Alfred North, 70.
Witt, Norman Wentworth de, 98 n, 122 n.
Wittgenstein, Ludwig, 6, 141, 191 e n, 222,
249, 259, 266 e n, 266 e n, 272 e n.
Wolff, Francis, 25 n.
Wolfson, Harry Austrin, 244 n.
- Zac, Sylvain, 261 n.
Zenone di Cizio, 98, 99, 192, 206 e n, 219,
255, 275, 276, 277.
Zenone di Elea, 16, 56, 95, 97, 123, 125,
131, 132, 274.
Zimmerli, W. C., 257 n.

Indice dei concetti

- assenza di turbamento (atarassia), 78, 114.
 atemporalità, 190, 191, 196.
 azioni appropriate, 130, 131.
 allegorie, 238.
 amicizia, 120, 122.
 amore, 70, 137, 163, 169:
 - per l'umanità, 139.
 - puro, 119.
 - sublimato, 59, 69-70.
arete, vedi virtù.
 arte (e natura), 83.
 arti liberali, 17, 245-47.
 artisti della ragione, 247-50, 256.
 asceti, 108, 155, 159, 165, 183, 185, 188,
 231, 252, 259:
 - cristiana, 237, 238.
 - dei desiderii, 114, 120.
 - pitagorica, 152, 153, 181, 183.
askesis, vedi asceti e esercizi.
 assimilazione, vedi anche tempo, 159-63.
 assenso, 128, 254.
atopos, vedi inclassificabile.
 attenzione a se stessi (*prosoche*), 134, 135,
 155, 185, 230, 232-34.
autarkeia, vedi indipendenza.
- bellezza, 70.
 bene:
 - morale, 124.
 - desiderio e amore del -, 36, 64, 137.
- carne, 111, 112.
 città, 40, 59, 60, 62, 89, 91, 204, 205:
 - pervertita, 58, 60, 62, 92, 205.
 coerenza, 123-31.
 compendi, 104, 120, 152, 171.
 confessione, 120.
 contemplazione, 80:
 - della natura, 81-83, 121, 201-2, 220,
 221.
 - del saggio, 220, 221.
 convenzione (*nomos*), 17:
 rompere con le -, 105-8.
- conversione, 65, 97.
 corpo, 67, 182, 213, 236, 240, 241.
- coscienza:
 - cosmica, 135, 197, 264.
 - di sé, 134, 135, 184-91, 214, 264.
 - morale, 36, 134, 191.
- cosmogonie, 13-14.
 cultura generale, 17, 41, 145.
- cura:
 - degli altri, 38, 107, 108, 155, 269.
 - di sé, 38, 107.
- daimon*, 36, 44, 50.
 definizione fisica, 130, 132, 134.
 dei, 116, 118, 120, 121, 166.
 deporre il fardello, 222, 223.
 desiderio, 43-51, 75, 83, 114, 115, 120:
 - del bene, 36, 137.
- dialettica, 61-63, 102, 103.
- dialogo:
 - con se stessi, 63, 111.
 - di Platone, 150, 151, 172.
 - e maschera, 27.
 - scritto, 71-75.
 - socratico, 26, 72, 172.
 - tra maestro e discepoli, 102, 151.
 - etica del -, 34, 62-65, 68, 69, 72, 74,
 176, 205.
- Dio, forza di attrazione, 218.
- direzione di coscienza, 120, 152, 203-11.
- discorso filosofico, 5, 6, 108, 112, 135,
 138, 167-73, 229, 242, 243, 245, 264,
 268:
 - autosoppressione del -, 138, 140, 141.
 - limiti del -, 6, 7, 64, 75, 85-87, 158-63,
 168.
- disinteressamento, 80, 84.
- distacco, 234.
- dogmi, 171.
- dolcezza, 210.
- dominio:
 - del discorso, 15-17, 22.
 - di sé, 66, 234:

- donne, 60, 71, 105, 122, 204.
 dovere, *vedi* azioni appropriate.
- eclettismo, 144.
- educazione, 15, 16, 55, 64, 88, 204.
- eguaglianza, 59:
 - d'animo, 49, 109, 123, 212.
- esame di coscienza, 120, 179, 180, 192-95,
 230, 235, 234.
- esegesi, *vedi* testi, spiegazione dei -.
- esercizi:
 - del corpo, 15, 108, 182.
 - spirituali, 7, 8, 23, 62, 65-70, 119-22,
 131-35, 151, 170, 173-211, 230-36,
 252-54, 265.
- esistenza:
 unicità dell' -, 122, 181, 187.
- esperienza mistica, 156-58, 161-63, 168,
 218, 220.
- essere, 190.
- eterno ritorno, 127.
- euthymia*, *vedi* tranquillità dell'anima.
- evidenza, 252.
- felicità, 211-12:
 - sovrumana, 78.
- filosofo, 167, 263:
 situazione paradossale del -, 25, 45-50.
- filosofia, *vedi anche* scelta di vita e modo di
 vita fisica:
 - cosmica, 256-58.
 - cristiana, 227-41, 244, 247, 248, 251,
 252.
 - e la città, 39, 92.
 - e l'amore, 32, 58, 55.
 - e tradizioni religiose, 16, 92, 99, 260,
 261.
 - monastica, 230, 232, 237, 241.
 - serve della teologia, 243-47, 249.
 - scolare, 256.
 parti della -, 124, 131-35, 150, 151, 167,
 238-40.
- fisico, esercizio spirituale, 132, 133, 135,
 200-3.
- forma di vita, 64.
- formazione, 73, 86:
 - di un *habitus*, 87, 170, 171, 262.
- funzionari, 143, 144.
- grandezza d'animo, 23, 68, 152, 201.
- gratitudine, 114, 122, 187.
- incanti, 33, 45.
- incertezza dell'azione, 131, 204, 205.
- inclassificabile (*atopos*), 32, 238, 48.
- indicibile, 69, 70, 75, 162.
- indifferenti, 109-11, 183, 184.
- indifferenza, 67, 95, 109-11, 129-31, 267.
- indipendenza (*autarkeia*), 77, 212.
- individuo, 31-34, 120.
- infinito, 196, 197.
- intelletto, 66, 153, 155, 156, 159-61, 173.
- intellettualismo socratico, 36.
- intenzione:
 - morale, 34-38, 134.
 purezza dell' -, 38, 183, 186, 210, 212,
 213.
- interesse:
 - della ragione, 258, 259.
 - disinteressato, 83, 84.
 - per ogni uomo, 258.
 - riferito alla bellezza della natura, 259.
- interpretazione delle opere filosofiche, 262,
 263.
- interrogazione, 28-31, 61, 62.
- io, *vedi anche* coscienza, 27, 68, 70:
 concentrazione dell' -, 183-95, 214.
 dilatazione dell' -, 195-211, 214.
 intensificazione dell' -, 162.
 livello dell' -, 158-63.
 mettere in discussione l' -, 30, 31, 34,
 172.
 passaggio dall' - individuale all' - supe-
 riore, 63, 78, 84, 154, 184.
 sdoppiamento dell' -, 31, 68, 191, 192.
- ironia, 28, 51, 72.
- libertà:
 - che dipende da noi, 124, 129, 186.
 - di discussione, 63, 64.
 - di parola (*parresia*), 121, 206, 207.
 - di scelta, 117, 126-127, 137-39.
 - interiore, 214.
- logos*, 34, 62-64, 67.
- logos*, ipostasi, 227-30.
- manuali, 152.
- massime, 24, 66, 141, 170.
- matematica, 17, 24, 57, 61.
- meditazione, 49, 66, 120, 172.
- memoria, 174, 179, 253.
- metamorfosi, 133.
- missione, 37, 104, 108, 112, 171, 204.
- modo di vita, 40, 51, 65, 68, 71, 99, 123-
 125, 138, 141, 142, 153, 154, 164-67,
 171, 172, 211, 229, 230, 237, 242, 250-
 261.
- morte:
 - di Socrate, 39.
 - di Cristo, 237.

- esercizio della -, 67-69, 133, 134, 184-91, 199, 232, 235, 236, 264.
 la - non è nulla per noi, 117, 191.
 paura della -, 22, 35, 115, 120.
- natura (*physis*), 13, 14, 81-84:
 - e convenzione, 17, 107.
- non-sapere, 27-31.
 norma vivente, 33.
- obiettività, 80.
- oralità, 70, 71, 86, 182, 262, 263.
- Oriente (filosofie dell'Oriente), 94, 95, 108, 109, 198, 222, 223, 266, 267.
- pace, *vedi* tranquillità.
- padronanza del discorso, 15-17, 22.
 padronanza di sé, 66, 234.
- paideia*, 14-16.
- parresia*, *vedi* libertà di parola.
- pensare da soli, 30, 34, 36, 71, 137, 269.
- physis*, 14, 24.
- perfezione nel presente,
 piacere, 77, 81-83, 111, 112, 121, 122:
 - di esistere, 112-14, 119, 188, 190.
 - stabile, 112-14, 189.
- platonismo per le masse, 240.
- politica, 16, 17, 58-60, 76-78, 88-89, 92, 93, 153, 180, 205, 206, 213, 265, 269.
- precipitazione (assenza di), 254.
- preesercizio del male, 133, 134.
- presente:
 - a sé stessi, agli altri, 70, 155.
 concentrazione sul -, 185-91.
 vivere nel -, 262, 264, 268.
- professore, 40, 71, 247-49, 251.
- progresso spirituale, 48, 50, 146, 150, 151, 230.
- prosoche*, *vedi* attenzione a se stessi.
- psicacogia, 22, 23, 32, 33, 104.
- psicologia, 208-10.
- quotidiano, 38, 40.
- ragione, 135.
- rana in fondo al pozzo, 267.
- rappresentazione oggettiva (o comprensiva), 128, 129, 253, 254.
- razionalità, *vedi anche* *logos*, 126, 127.
- regno di Dio, 239.
- respiro:
 tecniche di controllo del -, 174, 175.
- retorica, 103, 172, 208.
- ricerca scientifica, 60-62, 80, 81, 86, 91, 92, 115, 116, 136, 137, 172, 173.
- riforme sociali, 93.
- rivelazione, 152, 149, 164, 230.
- saggezza (*sophia*), 6, 20-24, 28, 45, 78, 100, 137, 254-58.
- saggio, 46-48, 184, 211-23:
 - amico degli dei, 119, 217.
 - come ideale, 211-14, 217, 221, 254-58, 270.
 - e Dio, 214-19.
- contemplazione del -, 220.
- paradossi del -, 215, 216.
- sapere, 26, 72:
 - assoluto, 62, 137.
 - del valore, 34-38, 74.
 - e virtù, 45, 64, 159, 268.
- saper-fare, 20-24.
- scelta di vita, 5, 64-65, 74, 100-1, 105, 107, 109, 112, 123, 126, 149-58, 168, 186, 211-14, 261-62.
- sciamanismo, 175-179
- scienza, 50.
 - e affettività, 70.
- scolastica, 147, 152, 165, 247, 248.
- scrittura, 70-71, 104, 263.
- scuole, 55-63, 76, 77, 96-98, 143-53, 247-49.
- senso:
 - attribuito al mondo, 129.
 - della vita, 37, 65.
- semplicità taoista, 109.
- sentenze, 23, 24, 104, 234.
- serenità *vedi* tranquillità.
- sguardo:
 - dall'alto, 68, 110, 133, 178, 198-201, 268.
 - ingenuo, 220, 221, 264.
- singularità, 38, 69.
- Sirio (punto di vista di), 198.
- sistema, 72, 73, 86, 104, 106, 116, 120.
- sofisti, 16-18, 26, 59, 60, 64, 97, 169, 181, 199.
- sogno, 66, 182, 192.
- sonno, 66, 67.
- sophia*, *vedi* saggezza.
- sospensione del giudizio (*epoche*), 136-39, 139, 213.
- tempo e assimilazione, 71, 87, 153, 154, 253.
- teologia, 230.
- teoretica:
 - da non confondersi con «teorica», 7, 79.
 - non si contrappone a pratica, 80.

- theoria*, 77, 79, 84, 154.
 terapeutica, 101, 102, 119, 139, 141, 181, 208.
 tesi, 61, 102, 103, 215.
 testi:
 spiegazione dei -, 144-49, 164, 229, 230, 246, 247.
teurgia, 165, 166.
tranquillità (o pace) dell'anima, 95, 114, 115, 133, 139-42, 180, 184, 185, 187, 213, 214, 265, 267.
tribunale interiore, 193, 194.
 tutto:
 riconoscersi come parte del -, 133, 197, 202, 219.

 umana (comunità), 131.
 umano (punto di vista), 110, 130, 202.
 universale (punto di vista), 23, 68, 78, 130, 132, 135, 176, 184, 192, 194, 198, 200, 258, 265, 267.
 università, 246-48.
 uomo (privazione dell'-), 110, 202, 203.

 valore, 35-37, 74, 75:
 giudizio di -, 101, 110, 129, 132, 141, 212.
 rovesciamento dei -, 38.
virtù, 15-17, 36, 65, 69-71, 77, 78, 80, 88-89, 110, 124, 162, 163, 165, 167, 188, 218, 234, 237, 259:
 - e sapere, 36, 65, 159.
 vita:
 - in comune (*synousia*), 16, 56, 60, 98, 151, 152.
 - secondo lo spirito, 77, 80-85, 153, 154, 165, 173, 217, 241, 251.
 serietà della -, 181.
 volo dell'anima, 68, 69, 178, 197.
 volontà individuale e volontà della natura, 127, 133, 135, 185, 202, 203, 213, 218.



*Stampato per conto della Casa editrice Einaudi
presso la Estroprint, Belvedere di Tezze sul Brenta (Vicenza)*

C.L. 14541

Ristampa

4 5 6 7 8 9

Anno

2007