

## Concezioni greche della filosofia

Il testo che segue è la traccia di una conferenza tenuta a Como nell'ambito del ciclo di incontri su *Le parole dei Greci*, tenuto e organizzato, sotto il patrocinio del Comune di Como, presso il Liceo Classico "A. Volta".

Nella tarda antichità, nel commentatore neoplatonico Ammonio di Ermia [V secolo], sono attestate sei diverse definizioni di *philosophia*:

- i) la *filosofia* è conoscenza dell'essere in quanto essere;
- ii) la *filosofia* è conoscenza delle cose umane e divine;
- iii) la *filosofia* è meditazione della morte [*meletê thanatou*];
- iv) la *filosofia* è imitazione di dio [*omoiôsis theô*], per quanto ciò è possibile all'uomo;
- v) la *filosofia* è arte delle arti e scienza delle scienze;
- vi) la *filosofia* è amore della sapienza.

In effetti l'uso del termine è già registrato in Eraclito (DKB35) e riscontrato in Erodoto (*Storie*, I, 30); Diogene Laerzio ne attribuiva invece il conio a Pitagora, che avrebbe distinto tra coloro, di natura servile, che perseguono gloria e ricchezze e coloro che, al contrario, di natura filosofica, ricercano la verità. Nel caso di Eraclito l'uso dell'espressione *filosofo* doveva inserirsi nella polemica condotta contro la cultura del suo tempo, accusata di superficiale nozionismo proprio nella figura di Pitagora, e assumere così il positivo significato di sapere capace di coniugare oggettività di contenuti e consapevolezza soggettiva. In Pitagora e nel pitagorismo più antico, il concetto doveva essere ancorato al programma di indagine della scuola e esplicitamente accostato alla verità (suo fine) e quindi alla realtà (oggetto da rendersi razionalmente trasparente).

### Platone

Tuttavia sarà solo nelle pagine platoniche che il termine e il concetto assumeranno una valenza specifica e una portata universale (nel senso dell'impronta storica che ha segnato la nostra cultura occidentale). Aspetto ancora oggi rilevante nel dibattito sul pensiero di Platone, come si evince anche dall'impegno recente di Karl Albert [K. Albert, *Il concetto di filosofia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1991]. L'autore, richiamando filologicamente i testi centrali del filosofo (*Simposio*, *Teeteto*, *Fedro*, *Fedone*, *Repubblica*), smonta una delle letture più comuni del concetto, quella che, partendo dagli elementi costitutivi del termine (*phileô* e *sophia*) e dall'interpretazione affrettata delle celebri pagine del *Fedro* e del *Simposio*, conclude che la sapienza è meta ultima dell'interrogativo filosofico, ma essendo strutturalmente un eterno *non-ancora* per la comprensione umana, trasforma la filosofia in un tendere infinito, in un ininterrotto *essere sulla via*, *rimanere sul percorso* piuttosto che *nella presenza di ciò che si conosce*. In realtà, come ha dimostrato Walter Burkert in un saggio sull'origine del termine *philosophia*, *philein* non sta a significare il desiderio per qualcosa di assente, l'anelito verso qualcosa di irraggiungibile:

«chiunque abbia coniato la parola φιλόσοφος non può averla intesa come contrapposta a σοφός, come rinuncia a σοφία». [W. Burkert, *Platon oder Protagoras*, «Hermes», 88, 1969, pp. 172-3]

Nel *Simposio*, *Eros*, che rappresenta l'immagine del filosofo è un essere *mediano* tra uomini e dei, un *traghettatore*, un *traduttore*: la mediazione, insomma, è dinamica e non statica, implica il conseguimento della meta (almeno momentaneamente).

A causa della madre (*Penia*) *Eros* è descritto come sempre afflitto dall'indigenza: il desiderio erotico, in cui si radica la stessa filosofia, ha la propria origine in un sentimento di

insufficienza. Di qui l'impulso specificamente filosofico. In conseguenza del padre (*Poros*), però, quell'anelito non è privo di meta, bensì rivolto al raggiungimento del *Bello*: e il figlio, *vigoroso cacciatore* come il padre, può conseguirlo. Questi tratti rendono complessivamente il carattere filosofico di *Eros*.

Certamente, quanto ha ottenuto, continuamente gli sfugge: in altre parole, nella sua *medietà* *Eros* è sì in grado di raggiungere la sapienza degli dei, ma non può trattenere quanto ha conquistato: il filosofo non è per sua stessa natura un *sophos*, anche se accede provvisoriamente alla sapienza divina. Dopo questa celebre presentazione, Platone ritorna più avanti su *queste dottrine d'amore* e alla *strada* da seguire correttamente, attraverso la conoscenza filosofica o, meglio, l'ascesa filosofica, fino a giungere al cospetto della *Bellezza*:

«Chi invero sia stato condotto per mano sino a questo punto della dottrina d'amore, contemplando gli oggetti belli secondo un ordine e nel modo giusto, costui oramai, giunto alla fine della disciplina amorosa, scorderà - in un istante - un qualcosa di bello, ammirabile nella sua natura, proprio quello, o Socrate, in vista del quale, inoltre, tutte le sofferenze di prima erano appunto esistite».

Colui che pratica la *filosofia*, dopo un lungo percorso conoscitivo, approda finalmente alla sua destinazione, il suo anelito e la sua ricerca terminano, hanno improvvisamente e meravigliosamente termine.

La stessa tensione erotica è dato riscontrare nel grande mito del *Fedro*, dove la forma della bellezza nel sensibile è sprone alla *rammemorazione*. Nel dialogo che a più riprese si confronta con il tema della *memoria* (antico quanto la filosofia, almeno in Occidente), nel bel mezzo della *visione estatica* e dell'*entusiasmo*, Platone dà un'indicazione fondamentale: la continua prossimità dell'uomo alla *alêtheia* [verità, costruzione con *alfa* privativa da *lanthanô*, (*lateo latino*), *sfuggire alla attenzione, restare nascosto, dimenticato*] e quindi la sua permanente possibilità di comprendere attraverso l'*eidōs*, *forma visibile, aspetto*: da *idein, vedere*] che è *anamnesi*. Il richiamo al mito della caduta implica anche caricare l'*anamnesi* di una potentissima significazione originaria, che altrove Platone ha chiamato nostalgia, rimpianto (*pothos*). L'*anamnesi* assume così anche il carattere di consapevolezza della destinazione, di via per il ritorno [Su questi aspetti è illuminante il lavoro di V. Meattini, *Anamnesi e conoscenza in Platone*, Ets, Pisa, 1981, in particolare capitolo 1]. Nel *Fedro* la *epistêmê* [da *epistasthai, essere esperto, intendersi, conoscere*: attraverso la connessione con *ephistasthai, imporre, mettere a capo*, ma anche *fermare*, sono impliciti tanto il *dominare* (*epistasia, presidenza, direzione*) quanto l'*arrestare* un processo (*epistasis, fermata, arresto*)] è il frutto di una comprensione della *idea*, un passaggio attraverso la molteplicità sensibile fino all'unità (249 b-c). Il percorso verso la verità è la conquista *anamnestica* dell'ordito eidetico, dialettica nel senso del saper unificare e dividere rispettando le *giunture naturali*, di capacità di rinvenimento, nella temporalità, dei modi d'essere che la temporalità trascendono e che costituiscono il vero sapere.

Si ripensi al famoso brano del *Fedone* (96b ss.) in cui Socrate (Platone) ricostruisce la parabola della riflessione presofista, rimarcando la forza d'attrazione di quel *sapere che chiamano indagine della natura*, la sua pretesa *aitiologica* totalizzante, la sua progressiva articolazione fino al presunto finalismo anassagoreo. A quella arcaica esperienza filosofica, che per altri versi Platone è anche disposto a venerare per la sua matrice sapienziale, nella convinzione che *gli antichi fossero più vicini agli dei* e quindi *migliori* (*Filebo*, 16c), è rinfacciata una insufficiente considerazione della causalità, l'incapacità di discernere tra vera causa e concausa, tra ciò che fonda e giustifica e ciò che solo concorre a determinare. Una presa di posizione che, come è noto, induce un radicale mutamento di rotta, investendo l'*aitiologia*, l'*archeologia* e l'*ontologia* platoniche: la svolta nella trascendenza, l'introduzione di un piano fondativo dai tratti ontologici più forti rispetto alla debolezza del

fondato. Un piano che immane, in altre parole che può fondare, solo trascendendo, risultando altro dal piano sensibile. Un riorientamento deciso, oltre la tradizione presofista, che ne conserva tuttavia l'istanza del principio e della causa: questo si rivela estremamente importante per la comprensione del concetto platonico di filosofia.

I libri centrali della *Repubblica* (VI-VII) in fondo riprendono i temi del *Fedone*, le distinzioni là introdotte, ma gli sviluppi sono ulteriormente illuminanti. Problematicamente ma chiaramente, a più riprese, si accenna a una struttura metafisica scandita da piani fondativi, risalente fino al principio assoluto, *anipotetico*, che fonda senza essere fondato. Una struttura che, come è normale in Platone, si riflette anche sul versante gnoseologico: così la *epistêmê* è in primo luogo un cammino all'indietro, nella direzione del fondamento.

«La *episteme* non imposta soltanto una deduzione di conoscenze, la configurazione di un campo del sapere, essa richiede soprattutto le motivazioni del perché e del come un sapere sia tale; la caratteristica dell'*episteme* non è la mera conoscenza, ma è la consapevolezza che dà luogo alla *aletheia*».

Una consapevolezza, possiamo dire, che implica necessariamente il risalire alla *archê*: *origine, principio*, da *archô, precedo, guido, comincio*], a quel principio che non soffre condizioni. L'essere risaliti fino al fondamento permette di contemplare, liberati completamente dal sensibile e da alcunché d'ipotetico, la trama dell'intelligibile:

«Risalire all'*archê*, aver *episteme*, vuol dire così star di fronte alla realtà».

Quella è poi la strada di cui parla il *Simposio*, in un contesto meno articolato ma segnato dall'identica verticalizzazione gerarchica. Quella intellesione (*noêsis*) del fondamento (il *Bene* nella *Repubblica*, il *Bello* nel *Simposio*) costituisce allora il pieno esaurimento e l'esautivo compimento dell'originario sentimento filosofico dello *stupore* (*Teeteto*) di fronte alle cose, che dà alla filosofia il proprio slancio estatico, il proprio contenuto ontologico, la propria matrice *aitiologica*. Il *thaumazein* impronta di sé il *philosophiein* con i suoi reiterati *perché*, con l'inquietudine che muove verso giustificazioni altre e più solide. La *meraviglia* innesca un processo che non accetta ignoranza di sorta, che punta a un'assoluta trasparenza della realtà: possiamo forse concedere che, in fine, essa si trasformi in senso aristotelico, nella meraviglia che le cose possano essere diversamente da come sono.

L'esigenza platonica di dar conto di tutto si esprime paradigmaticamente nel VII libro della *Repubblica*: di fronte alla richiesta radicale di fondazione soltanto il metodo dialettico può rivendicare per sé le proprietà essenziali della *epistêmê*, riducendo quindi l'ambizione e il grado di ogni altra forma di conoscenza. Con il grande mito della caverna, Platone dà una risonanza universale al processo di superamento dell'ignoranza, e, nella misura in cui fa riconoscere nella condizione dei prigionieri la nostra, ne produce l'interiorizzazione: nuovamente il tema della strada (qui anche fisicamente) si fa centrale, come esercizio di libertà cui è affidata la nostra liberazione dalle tenebre. Una strada che conduce dalle ombre al chiarore del lume, alla luce lunare, quindi allo splendore del sole, riconosciuto principio della realtà tutta. Una strada a ostacoli, scoscesa, percorribile a fatica, che garantisce, nel passaggio dalla *eikasia* alla *epistêmê*, una progressiva *katharsis, purificazione*:

«Mettersi di fronte alla realtà, all'*essente* cioè, ricondotto al fondamento che ne determina quell'essere, assicura la "purificazione" di cui parla il *Fedone*, rompe quel guscio d'ostrica che è l'esistenza, impedimento alla contemplazione del perfetto, del semplice e dell'immutabile» [Meattini, p. 101].

Nel suo saggio *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII* [Ora in F.M. Cornford, *Studies in Plato's Metaphysics* ed. by R.E. Allen, London, 1965 (edizione originale 1932)]

Cornford, a proposito dell'avverbio *exaiphnês* [*subitaneamente*], afferma che nel *Simposio*, nel *Fedro* e nella *Repubblica*

«Platone adotta il linguaggio dei misteri eleusini, perché come l'iniziazione si concludeva nell'epopteia, nella vista di certi oggetti sacri "in una fiamma di luce", così il processo conoscitivo fondato sulla matematica e sulla dialettica è un passaggio dalla tenebra alla luce e termina in un'esperienza d'ordine diverso, in una visione».

A queste pagine si è di recente richiamato un altro studioso di Platone, Domenico Pesce, che in *Il Platone di Tubinga* rimarca energicamente la centralità della componente intuitiva nella riflessione platonica, per cui, si tratti del *Bene*, del *Bello* o del principio *anipotetico*,

«l'intuizione, nella sua purezza, esaurisce l'intera conoscenza, quando si sia pervenuti al vertice del mondo delle idee».

L'ascesa al fondamento nell'immagine della linea, il percorso catartico del mito della caverna, la strada iniziatica di Diotima, pur articolandosi diversamente, con una sottolineatura più o meno decisa della *paideia* scientifica, matematica in senso lato (su cui saranno ritagliate le arti del quadrivio medievale), hanno in comune il compimento esaustivo dello sforzo nella conquista del principio da cui dipende la conoscenza d'ogni cosa. In questo senso condividono la stessa situazione dialettica, dove dialettica è da intendersi come capacità di dar conto dell'ordito della realtà, come contemplazione dell'ordine totale:

«quando uno, servendosi della dialettica e prescindendo da ogni sensazione, cerca di muovere con la ragione verso ciascuna cosa che è, in se stessa, e non desiste se prima non è riuscito a cogliere con la pura intellesione la reale essenza del bene, giunge al limite estremo dell'intelligibile» (*Rep.*532a b).

Le vie della facoltà dialettica sono quelle che *conducono a quella meta dove chi giunge potrà ristorarsi del cammino percorso e porre termine al suo viaggiare*: il principio, il *Bene*, isolato, estratto, astratto da tutto il resto, come *misura esattissima* (504) (secondo la tradizione accademica degli *agrapha dogmata*). Si tratta di pagine centrali per il nuovo paradigma ermeneutico tubinghese, non a caso approfondite da Hans Kraemer in *Dialettica e definizione del Bene in Platone*.

L'esigenza di fondazione, di giustificazione del sapere, che lo trasforma da mera, accidentale opinione in vera *epistêmê*, che dà ragione della realtà esaurendone i perché, non solo porta Platone a introdurre gli *eidê* come oggetti stabili di definizione e cause paradigmatiche, ma anche a procedere a una ulteriore *unificazione*, secondo la stessa logica elementarizzante della tradizione presofista. L'esito *protologico* individuato dal nuovo paradigma si colloca al punto di intersezione tra due linee di indagine, quella appunto *elementarizzante* e l'altra *generalizzante*: nell'*Uno* inteso come *misura esattissima* di tutte le cose, esse esibirebbero da un lato il principio in grado di ridurre la molteplicità e quindi di renderla trasparente, dall'altro il principio che, alla base di ogni realtà, ne garantisce la comprensione.

Per riprendere il filo del nostro discorso, lo sforzo, lo slancio della ricerca platonica conquistano la propria meta conclusiva, non rimangono aperti, *in-finiti*; il filosofo non resta *in cammino*: evidentemente la via e lo star sulla via implicano per Platone sempre una risoluzione (che è teoretica ma anche esistenziale). Abbiamo già riscontrato nel grande mito dell'auriga nel *Fedro* il radicamento nella trascendenza, la vita dell'anima letta come rimpianto e tensione alla riconquista della propria origine:

«Anche secondo il *Fedro* dunque la conoscenza dell'anima del filosofo non anela invano all'infinito, per quanto essa non sia in grado di sostare per sempre presso la propria meta ma piuttosto secondo le sue capacità, attraverso la reminiscenza è sempre fissa sul ricordo di quegli oggetti per la cui contemplazione la divinità è divina»[ K. Albert, *op.cit.*, p.67].

Recentemente uno specialista americano, M. Morgan, già autore di un importante saggio sulla religiosità platonica [M. Morgan, *Platonic piety, philosophy and ritual in fourth century Athens*, Yale, 1990], ha così puntualizzato l'argomento:

«Il brano dell'ascesa nel *Simposio* non offre certamente un resoconto completo dell'indagine filosofica. È in primo luogo incentrato sul desiderio della conoscenza e della bellezza, e non tratta degli stadi cognitivi della ricerca che iniziano con l'opinione e culminano nella conoscenza. Platone affronta questi temi nel *Menone*, *Fedone* e nella *Repubblica*. Ho suggerito che la concezione platonica di questo processo, e quindi anche della stessa vita filosofica, è religiosa e in particolare estatica. Questo significa che non solo egli caratterizza in termini ricavati dai riti misterici e dalle pratiche estatiche; egli sviluppa altresì la sua versione della ricerca e dell'educazione in parte da queste tradizioni, e in fine ritiene che la filosofia sia una forma di tali riti d'iniziazione» [M. Morgan, *Plato and Greek religion*, in R. Kraut (editor) *The Cambridge companion to Plato*, CUP, Cambridge, 1992, pp.234-5].

A conclusioni analoghe è arrivato anche Albert, coniugando la propria ricerca con le acquisizioni tubinghesi. Lo scopo della filosofia platonica è un'esperienza, nel senso originario del termine tedesco (*erfahren, Erfahrung*), percorrere un cammino. Si tratterebbe di un'esperienza che prende le mosse dalla molteplicità e raggiunge infine l'unità dell'essente nell'essere. Il suo percorso è razionale, anche se poi la meta è situata ai limiti della sfera razionale. Distinguendo tra concetti e ciò che i concetti vogliono esprimere, Platone definisce la conoscenza giunta alla propria meta come una sorta di contemplazione, come una conoscenza immediata; sia nel *Simposio*, sia nel mito della caverna, sia ancora nel *Fedro*, la più elevata conoscenza filosofica è descritta come una *contemplazione dell'essente* [da *theaomai, contemplare, considerare*]. Convogliando la stessa tradizione del pitagorismo antico all'interno della propria scuola, Platone con la *omoiôsis theô* (*Teeteto*), traduce sul piano scientifico e politico quella fondamentale istanza di contemplazione dell'essere, in cui consiste la sapienza degli dei.

### **Aristotele**

Passando ora a considerare la posizione aristotelica, non possiamo non rilevare nei due capitoli iniziali del primo libro della *Metafisica*, luogo classico della definizione aristotelica della filosofia, la forte connotazione sapienziale, tanto più evidente in un autore per molti versi *laico* come lo Stagirita. Anzi, è proprio la *sophia* il tema centrale del trattato e della raccolta. Il libro *Alfa* ha una storia particolare, risultando molto probabilmente dal materiale già utilizzato nel *Peri philosophias* e nel *Protrettico*. Così è implicito al disegno aristotelico il riferimento alla storia della sapienza, alla sua ciclica tradizione, imperniata sull'ipotesi delle grandi catastrofi, che, distruggendo parzialmente l'umanità, ne condizionerebbero gli sviluppi successivi: i ricordi, i miti, le leggende rappresentano in questo quadro *residui mnestici* dell'antica sapienza, conservati per gli uomini a venire dai superstiti, e destinati a fruttare nel corso di un nuovo ciclo. Il taglio epocale è di matrice accademica, essendo già presente nel tardo Platone (*Politico, Leggi*). All'interno poi d'ogni ciclo, la storia della sapienza ha un senso preciso: la crescita, delineata nel primo capitolo, delle tecniche, dalla soddisfazione dei bisogni primari, agli agi, alla ricerca disinteressata. Nella *Metafisica* entrava così uno schema della storia della sapienza, costruita nella ripetizione di una struttura lineare: le tappe successive della sapienza in ogni ciclo si dispongono secondo un ordine che corrisponde ad una gerarchia di funzioni individuali, a una scala di funzioni conoscitive.

Riallacciandosi al *Peri philosophias*, dove aveva sostenuto che

«Fu chiamata *sapienza* nel senso che è una specie di chiarezza, in quanto chiarisce ogni cosa. Questa chiarezza è stata così chiamata, in quanto è qualcosa di luminoso, dalle parole che esprimano luce, per il fatto che porta alla luce le cose nascoste. Poiché, dunque, le realtà

intelligibili e divine, come dice Aristotele, anche se sono chiarissime nella loro essenza, a noi sembrano tenebrose e oscure in causa della caligine corporea gravante su di noi, chiamarono a ragione *sapientia* la scienza che ci porta alla luce quelle realtà» [Aristotele, *Sulla filosofia*, fr. 8],

il discorso di Aristotele si articola nel primo capitolo a partire dalla *vista*, riprendendo in altre parole il tema squisitamente greco della *contemplazione* e della sua connessione con il *divino* (si pensi in particolare alla tradizione pitagorica, ma anche al VI libro della *Repubblica*). Egli nel *Protrettico* aveva posto l'accento sulla densità sapienziale del vedere: la vista è partecipe dell'intelligenza ed è il sostituto o il simbolo dell'intelligenza sul piano sensibile. A ciò avrebbero alluso Pitagora e Anassagora, sostenendo che destino dell'uomo fosse contemplare il cielo: a questi motivi si richiamava la concezione della sapienza come emergere alla luce di una realtà nascosta alla vista sensibile, espressa nel *Peri philosophias*:

«si faccia l'ipotesi di uomini che avessero sempre abitato sotto terra in dimore splendide e ben illuminate, e inoltre abbellite da statue e da quadri e provviste di tutte le suppellettili possedute in copia da coloro che sono giudicati ricchi. E si supponga che costoro, per altro, non fossero mai usciti sulla terra, ma fossero stati informati da notizie e da testimonianze dirette dell'esistenza di una divina potenza causatrice. E che, poi, a un dato tempo, spalancatesi le fauci della terra, essi fossero potuti da quella dimora recondita fuggire e salire in queste terre abitate da noi. E, a un tratto, avessero visto terra, mare e cielo e si fossero fatta un'idea dell'imponenza delle nubi e dell'impeto dei venti, e avessero fissato il loro sguardo sul sole e ne avessero conosciuto tanto l'ampiezza e lo splendore, quanto del pari la potenza, per il fatto che è causa del giorno mediante la diffusione della sua luce in tutto il cielo; quindi, dopo che la notte aveva oscurato la terra, essi godessero la vista di tutto il cielo ricamato e ornato di astri, e delle fasi luminose della luna crescente e calante; e ancora del sorgere e tramontare di tutti questi astri e delle loro orbite stabilite e immutabili in tutta l'eternità. Quando essi vedono questi spettacoli, credono che certamente esistono gli dei e che queste grandi meraviglie sono manifestazioni [*opera*] degli dei» [fr. 13a].

L'eco platonica della vista come unico senso in grado di immettere al mondo ideale, è facilmente riscontrabile, così come l'analogia, sempre platonica ma non solo, tra visibile e intelligibile, tra vedere con gli occhi del corpo ed intendere con gli occhi dell'anima. Nel *Protrettico* Aristotele riproduceva il modello platonico della gerarchia del sapere: il sapere che occupa la sommità è la più elevata attività dell'anima umana, quella che merita d'essere perseguita per sé, rivelando l'ordine naturale.

Il libro *Alfa* si apriva dunque con il riconoscimento della *orexis tou eidenai* come *physis* della filosofia [Per questo è fondamentale il bel libro di L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1962, pp.16 ss.]. Le sottolineature aristoteliche puntano a riscontrare il nesso strutturale tra impulso conoscitivo, che si esprime anche a livello sensoriale, e sapienza come risoluzione della stessa *orexis*, e quindi a rimarcare il radicamento della filosofia nella *physis* umana. All'apertura della nostra *physis* nei confronti degli enti corrisponde la filosofia come ricerca e la *sophia* come conquista del sapere che soddisfa fondamentalmente la brama. Secondo gli schemi prima evocati, Aristotele segue il dispiegarsi della *orexis* dalla sensazione, attraverso la memoria, alla *empeiria*, alla *technê*, alla *epistêmê*, fino alla *sophia*. Il desiderio di sapere troverà sul piano dell'esperienza e dell'arte una esplicazione solo parziale: il fatto che la *epistêmê* abbia come fine il sapere stesso ne fa campo di piena espressione dell'impulso originario dell'uomo.

La *epistêmê* massimamente in grado di esaurirlo sarà quella dal più alto contenuto epistemico, in altre parole tale da rispondere ai *perché* estremi, da risalire alle cause e ai principi supremi. In questo modo Aristotele porta a compimento, coscientemente e criticamente (come dimostra tutta la seconda parte del libro *Alfa*), la parabola presocratica e platonica: vero sapere, *epistêmê* in senso proprio, è consapevolezza delle cause, capacità di dar conto e giustificare, ricostruzione ontologica e gnoseologica. La dimensione *aitiologica* e *archeologica* limpidamente emersa nel *Fedone* è qui approfondita, precisata, arricchita, ma anche corroborata: Aristotele confermava nella possibilità di riduzione di un fenomeno ai suoi

principi, secondo la lezione presofista, il presupposto della scienza, ponendo di fatto anche il problema della stessa strutturazione archeologica e sistematica della *epistêmê*, che sarà poi oggetto degli *Analitici*. Certamente quella lezione era filtrata dalla svolta socratico-platonica, evidente nel privilegiamento della universalità della scienza, e nel superamento della prospettiva meramente *fisica* dei *physiologoi*; tuttavia è da segnalare nelle critiche a Platone il pesante ritorno dei presofisti e la centralità dei temi da loro sollevati, a partire proprio dalla *physis*. La ricostruzione razionale di Aristotele vuol dar ragione della realtà nella sua globalità e complessità, e quindi non rifiuta il confronto empirico, linguistico con il mondo e le sue varie manifestazioni.

La distinzione che interviene nel secondo capitolo tra *sophos* e *sophia*, da un lato, e *philosophia* e *philosophos* dall'altro, non è solo terminologica (come invece vorrebbe Reale). Aristotele in realtà ribadisce puntualmente lo schema, da noi in precedenza esaminato, del *Simposio* platonico, connotando in senso erotico il filosofare e indicando nella *scienza cercata* (quella delle *cause* e dei *principi primi*) *la sola scienza che possa dirsi divina*. Il carattere speciale della *epistêmê* oggetto d'indagine è dato dal suo radicarsi nei fondamenti primari e quindi dalla sua mediata universalità. La filosofia nella sua ricerca si orienta quindi progressivamente in senso *protologico* e nel proprio compimento sarà sapienza. In questo ambito Aristotele introduce il famoso *excursus* sulla genesi del filosofare dallo *stupore*: come in Platone lo stupore è *archê* della filosofia, meraviglia di fronte agli enti, per il fatto che essi stiano come stanno. Al *thamauzein* segue l'impegno risolutivo per superare, nella ricostruzione eziologica, l'iniziale spaesamento: attraverso la comprensione, la *meraviglia* si trasforma, non presentandosi più rispetto alla realtà delle cose, piuttosto di fronte alla eventualità che quella realtà possa darsi diversamente.

Richiamare lo stupore platonico, è da un lato funzionale alla sottolineatura dell'impronta teoretica del filosofare e dunque della *sapienza* (di là da ogni soddisfacimento materiale o utilitaristico), dall'altro rilancia anche il modello dell'*eros*, nella misura in cui la miscela di *orexis* e *thaumazein* giustifica un'interpretazione dialettica, dove giocano l'ignoranza e la consapevolezza di ignorare, suscitando l'esigenza di venire a capo delle aporie e dello stupore.

È proprio intorno al *theorein* [da *theôreô*, *osservo, contemplo, partecipo come osservatore ufficiale, considero*: da *theôros*, *spettatore, colui che viaggia per vedere*, derivato probabilmente da *thea*, *visione* e *horaô*, *vedere; scorgere, volgere l'attenzione a*, nella forma media anche *prendersi cura di, guardarsi da*; tuttavia è stata proposta una diversa provenienza [H. Koller, *Theoros und Theoria*, «Glotta», 36, 1958, pp. 273-286]: da *theos*, *dio*, e *ôpaω*, nel senso complessivo di *custodire dio, avere cura di dio*] che si gioca la partita decisiva tra Aristotele e la tradizione filosofica: alla luce di quanto già è stato messo in evidenza, risulta che la filosofia è per eccellenza *theôria peri tês alêtheias* [*speculazione, ricerca della verità*], come emerge limpidamente nel primo capitolo del secondo libro della *Metafisica*:

«La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto: infatti, se ciascuno può dire qualcosa intorno alla realtà, e se, singolarmente preso, questo contributo aggiunge poco o nulla alla conoscenza della verità, tuttavia, dall'unione di tutti i singoli contributi deriva un risultato considerevole. Cosicché se, relativamente alla verità, le cose sembrano stare così come si dice nel proverbio: "chi potrebbe sbagliare una porta?", allora, per questo aspetto, essa sarà facile; invece, il fatto che si possa raggiungere la verità in generale e non nei particolari mostra la difficoltà di essa. E, fors'anche, poiché vi sono due tipi di difficoltà, la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose, ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte».

Il contemplare non implica, aristotelicamente, un mero atteggiamento di passività da parte del teoreta. In questo senso lo Stagirita si pone in continuità tanto con l'approccio presocratico, quanto con l'impostazione socratico-platonica.

*Theorein* è per Aristotele *andare a vedere* la realtà, lasciando da un lato che essa si palesi sin dalla esperienza sensibile, per altro comunque inseguendone interrogativamente la struttura, ricostruendone a ritroso l'ordine archeologico. La *realtà*, che vien fatta coincidere in *Metafisica alfa 1* con la *verità*, rivela la propria stratificazione di senso, orizzontalmente (le categorie) e verticalmente (le classificazioni delle sostanze), attraverso la progressiva immersione nel dato fenomenico. Qui registriamo un primo dato stimolante. Intanto *phainomenon* [da *phainô*, *apparire*, *manifestare*] in Aristotele non ha la connotazione limitativa che assumerà più tardi, per esempio in Kant; poi *fenomeno* è da considerarsi, per il filosofo, sia ciò che si manifesta del mondo naturale, sia quanto è documentato dalla civiltà umana, in altre parole le testimonianze che contribuiscono a svelare l'essere:

«Ora, non solo è giusto essere grati a coloro dei quali condividiamo le opinioni, ma anche a coloro che hanno espresso opinioni piuttosto superficiali; anche costoro, infatti, hanno dato un certo contributo alla verità, in quanto hanno contribuito a formare il nostro abito speculativo. Se non ci fosse stato Timoteo, noi non avremmo un gran numero di melodie; ma se non ci fosse stato Frini, non ci sarebbe stato neppure Timoteo. Lo stesso vale anche per coloro che hanno parlato della verità: da alcuni abbiamo ricevuto certe dottrine, ma altri sono stati la causa che permise che quelli si formassero».

In linea con la tradizione naturalistica, Aristotele prende le mosse dal mondo fisico, da ciò che è primo per noi, nella convinzione che esso consenta di approfondire le strutture generali della realtà. La storia della filosofia abbozzata, con taglio per molti versi asfittico, nei capitoli 3-10 di *Metafisica Alfa*, mostra tutta la fiducia di Aristotele nella *esperienza*, che è stata buona (anche se parziale) guida per i *physiologi*, condizionandone le scelte, costringendoli, quasi, a correggere le proprie impostazioni, in virtù della forza della propria evidenza. In fondo l'esigenza di adesione alle cose era un originario, programmatico, portato platonico, laddove nel *Cratilo* Socrate affermava (439b):

«Determinare quale metodo specifico si debba poi seguire per apprendere e conoscere le cose, è compito superiore alle mie forze e alle tue; dovremo pertanto accontentarci di esserci trovati d'accordo almeno su questo: che non dai nomi bisogna partire, ma ricercare ed apprendere l'essenza stessa delle cose dalle cose stesse muovendo, assai più che dai nomi».

A quel programma Platone non era rimasto del tutto fedele, come emerge dallo schema del *Fedone* in precedenza richiamato; la tradizione presocratica aveva invece ampiamente lavorato in quella direzione, certamente con esiti insoddisfacenti che Socrate aveva rimarcato proprio nel dialogo platonico, ma anche con fiducia nel manifestarsi della *physis*. Il carattere *apofantico*, rivelativo, ostensivo che Aristotele attribuisce alla filosofia come *theôria peri tês aletheias*, che palesa l'ordine del reale, ha quindi indubbiamente le proprie radici nella lezione dei pensatori classificati come *oi peri physeôs* [*naturalisti*], i quali si erano sforzati di dar conto dei fenomeni, di giustificare razionalmente la stabilità della *physis*.

Da questo punto di vista si spiegano anche le osservazioni polemiche nei confronti del tradimento *verbalistico* socratico-platonico, di quella svolta nei *logoi* che, almeno in parte, aveva comportato l'abbandono di quel programma del *Cratilo* e liquidato troppo frettolosamente, secondo Aristotele, l'indagine *aitiologica* precedente, premendo per altro genere di fondazione causale (formale-finale). Platone in tal modo avrebbe garantito un riorientamento decisivo, denunciando il limite *materialistico* della riflessione presocratica, ma nel contempo ridotto drasticamente il palesarsi dell'*essere*, svuotando il mondo a riflesso umbratile, che invece di manifestare sostanzialmente appanna, distoglie, confonde.

Ciò detto, va comunque tenuto presente che lo schema storiografico del *Fedone* è attivo ed efficace anche in Aristotele. La verità, come in Platone, appartiene eminentemente alla dimensione intelligibile, quindi alla stabilità, alla ingenerabilità, eternità: è da questi nodi che si articola l'indagine sui fondamenti, la quale integra robustamente lo stile presocratico di pensiero, avvicinandosi evidentemente all'approccio platonico, di cui tuttavia si rifiuta un punto fondamentale, la disgiunzione delle due dimensioni. Se effettivamente la verità non può appiattirsi a livello del fenomeno sensibile, d'altro canto è ermeneuticamente, logicamente contraddittorio separare l'*eidetico* dal sensibile. Se la verità, la σαφήνεια [*saphêneia*, chiarezza, evidenza] domina nell'*intelligibile*, essa non è occultata sul piano *sensibile*, che, al contrario, lo ribadiamo, per Aristotele costituisce il *primo per noi*, in altre parole il punto di partenza irrinunciabile dell'indagine umana, il livello dell'interrogativo stupito, che non inibisce, semmai innesca il processo teoretico.

Platone aveva fatto lezione sotto un altro aspetto essenziale, correggendo profondamente la tradizione presofista. Immettendo sistematicamente nella riflessione razionale l'esigenza critica socratica, egli aveva sostanzialmente denunciato la superficialità del rapporto dei *sapienti* con la realtà naturale, la convinzione acritica della *manifestatività* della *physis*. Con la *seconda navigazione* si poneva dunque anche il problema dell'atteggiamento del teoreta: centrale, dopo Socrate, era il questionare capace di svelare il falso sapere e l'insufficienza del riferimento sensibile. La dialettica muoveva proprio dal presupposto che la contemplazione degli *eidê* fosse subordinata a una sistematica interrogazione. Socraticamente, nel rapporto alla verità si frapponeva - come momento ineludibile - la problematicità, la aporeticità e quindi, conseguentemente, emergeva l'idea dell'inquisizione, della ricerca critica.

Ora basta andare a leggere la prima pagina di *Met B1* per rendersi conto della pesante eredità platonica nella metodologia di ricerca aristotelica:

«È necessario, in relazione alla scienza di cui siamo in cerca, che noi esaminiamo i problemi, dei quali bisogna, innanzitutto, cogliere le difficoltà. Si tratta di quei problemi intorno ai quali alcuni filosofi hanno fornito soluzioni contrastanti, e, oltre a questi, di altri problemi che sono stati finora trascurati. Ora, per chi vuol ben risolvere un problema, è utile cogliere adeguatamente le difficoltà che esso comporta: la buona soluzione finale, infatti, è lo scioglimento delle difficoltà precedentemente accertate. Non è possibile che sciogla un nodo colui che lo ignora; e la difficoltà che il pensiero incontra, manifesta difficoltà che sono nelle cose. Infatti, in quanto si dubita, ci si trova in condizioni simili a chi è legato; nell'uno e nell'altro caso, infatti, è impossibile procedere oltre. Perciò bisogna che, prima, si siano esaminate tutte le difficoltà, sia per queste ragioni, sia, anche, perché coloro che cercano senza aver prima esaminato le difficoltà assomigliano a quelli che non sanno dove devono andare. Costoro, inoltre, non sono in grado di sapere se hanno trovato o no ciò che cercano; infatti, non è loro chiaro il fine che devono raggiungere, mentre è chiaro a chi, prima, ha compreso le difficoltà. Inoltre, si trova necessariamente in una condizione migliore per giudicare colui che ha ascoltato le ragioni opposte, come in un processo».

Non si tratta di indicazione sporadica: essa è confermata dal trattato dei *Topici* (in particolare dalle pagine sui vantaggi della *dialettica* e sul suo uso filosofico) e da *Metafisica alfa 1*, più volte citato. Lo stupore, la meraviglia, il carattere erotico del filosofare sono consapevolmente messi a fuoco a partire dalla aporeticità delle situazioni preliminari: l'indagine trova la propria pista risolutiva nel confronto dialettico, nello sviluppo sistematico delle difficoltà. Lavorare criticamente sulle opinioni altrui, organizzare un torneo di opinioni dilemmatiche è non solo in linea con la convinzione che la realtà nel suo manifestarsi non possa essere del tutto sfuggita a nessuno, e quindi che ogni apporto filosofico in qualche misura garantisca un accesso parziale alla verità. Corrisponde anche a un'altra originaria istanza platonica che evidentemente Aristotele fa propria: superare l'*impasse* eristica, aggirare ostacoli del tipo di quelli sollevati da Menone nel dialogo omonimo. Pur rifiutando l'*anamnesi*, lo Stagirita non rinuncia alla possibilità di costruire su un sapere precedente. Gli *endoxa* rappresentano risultati da integrare, punti d'appoggio da cui orientare la propria indagine. Solo dal

sistematico confronto con le difficoltà è possibile maturare un adeguato approfondimento della dimensione fenomenica, per andare con sicurezza a vedere la trama dei principi a fondamento di ciò che a noi si palesa. Questa scelta *diaporetica* è alla base della stessa riflessione aristotelica sulle forme di razionalità.

Due parole, per concludere sulla concezione aristotelica della *filosofia*, a proposito del progetto della *scienza dell'essere in quanto essere*. Il testo fondamentale è l'apertura di *Metafisica Gamma*:

«C'è una scienza che considera l'*essere in quanto essere* e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte. Così fanno, ad esempio, le matematiche».

Il capoverso è in particolare destinato a mettere a fuoco la *universalità* della *scienza dell'essere*, rispetto alle scienze *particolari*: esse si rivolgono a una parte dell'*essere in quanto essere*, lo studiano in qualche suo aspetto, senza problematizzarlo radicalmente, senza proporsi in universale l'interrogativo sul suo essere. L'esempio delle matematiche vuol in questo senso segnalare l'assunzione, riguardo all'ente, di un punto di vista particolare, quello quantitativo. La scienza in questione fonda invece la propria pretesa di universalità sullo studio di quelle proprietà degli enti che tutte le discipline dipartimentali assumono senza ricerca critica: in altri termini, essa è sondaggio di tutti gli aspetti che sono costitutivi di ogni oggetto scientifico [T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988, p.170]. La *scienza universale* prospettata in *Alfa* coincide allora con la *scienza dell'essere* nella misura in cui questa indaga i caratteri dell'essere presupposti per la possibilità delle altre scienze.

Una scienza dell'*essere in quanto essere*, capace di ricomprendere in sé la totalità del reale, sarà possibile, a dispetto dell'apparente proibizione degli *Analitici*, ricorrendo alla *analisi semantica*. Muovendo dalla valenza ontologica del linguaggio, dalla sua capacità di manifestare l'essere, Aristotele si affida all'esame dei significati del termine (quindi a un procedimento tipico della dialettica) per rivelarne l'irriducibile polivocità. L'espressione "*l'essere si dice in molti modi*" equivale all'ammissione dell'originaria pluralità di aspetti ontologici, già sostenuta nelle *Categorie* (alla cui provvisoria classificazione l'autore sembra alludere) e fatta valere nella polemica anti-eleatica di *Fisica Alfa*, e in quella anti-accademica ancora documentata negli ultimi due libri della *Metafisica*.

D'altra parte, la *polivocità* dell'*essere* non ne implica la *equivocità* (la mera *omonimia*), dal momento che è sempre possibile il riferimento a un significato primo, in questo senso principio da cui gli altri dipendono. Tale è per Aristotele la *sostanza (ousia)*, che rappresenta il fondamento cui si appoggiano gli altri aspetti della realtà, positivi o negativi che siano. L'*essere* non è un genere sommo di cui le categorie siano generi subordinati: esso è originariamente, immediatamente e irriducibilmente articolato nelle categorie che lo esprimono. Eppure, a dispetto della molteplicità ontologica e semantica, dell'*essere* è possibile una scienza unitaria nella misura in cui si faccia leva su quell'*unica natura* di riferimento, la *sostanza*. Gli enti saranno oggetto di un'unica scienza in quanto enti, in virtù del primato della loro relazione alla sostanza. L'*ontologia* si costituirà allora essenzialmente come indagine sui principi della *ousia*. Così sembra anche dalla apertura di *Metafisica Zeta*:

«E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: *che cosa è l'essere*, equivale a questo: *che cosa è la sostanza* [...]; perciò anche noi, principalmente, fondamentalmente e unicamente, per così dire, dobbiamo esaminare che cos'è l'essere inteso in questo significato».

La scienza dell'essere in quanto essere rivela, complessivamente due aspetti: uno, propriamente ontologico, direttamente connesso alla ricerca dei principi costitutivi delle *ousiai* [che la porterà a risalire verticalmente l'ordine delle *sostanze*], l'altro immediatamente logico-linguistico (anche se in Aristotele non è possibile discriminare nettamente i due piani), mirato alla chiarificazione di nozioni che possono trovare impiego in una indagine sulla realtà (e in questo senso tale scienza è autoriflessiva, problematizza anche se stessa) [C. Witt, *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of "Metaphysics" VII-IX*, Ithaca and London, 1989, pp.25 ss.] e applicazione generale nei vari ambiti scientifici, senza essere in quelli oggetto di studio. In questo senso, riflettendo sulle nozioni coinvolte nella strutturazione della conoscenza (tenendo conto della tradizione in cui la riflessione aristotelica era maturata), la scienza in questione si ritrova a essere *prima*, fondante rispetto alle altre.

## Epicuro

«Condotta dall'età verso il tramonto della vita, e pronto in ogni istante a prendere congedo dal mondo con un canto malinconico sulla pienezza della mia felicità, ho deciso, per paura di lasciarmi prendere alla sprovvista, di recare soccorso a tutti coloro che sono nella buona disposizione per riceverlo. Se una persona, o due, o tre, o qualunque numero vogliate, fosse in una condizione difficile, e io fossi chiamato in suo aiuto, farei tutto ciò che è in mio potere per dare il mio miglior consiglio. Oggi, come ho detto, la maggior parte degli uomini sono malati, come in un'epidemia; malati delle loro false credenze sul mondo; e il male imperversa, perché se lo trasmettono l'un l'altro come pecore. Inoltre è semplicemente giusto portar soccorso a coloro che verranno dopo di noi; anch'essi sono gente nostra, benché non siano ancora nati. L'amore per gli uomini ci ordina di aiutare gli stranieri che per caso passino di qui. Poi che il messaggio del libro è stato già diffuso fra gli uomini, ho deciso di utilizzare questo muro e di esporre in pubblico il rimedio ai mali dell'umanità».

Queste affermazioni di Diogene di Enoanda (II secolo d.C.), con cui l'anziano epicureo dedicava il muro di un portico alla trascrizione delle massime del maestro, possono fungere da efficace introduzione generale al *sensu* della filosofia di Epicuro. In esse, infatti, ne emerge nettamente la aspirazione curativa e *eudemonistica*, tanto più marcata nel brano in quanto destinata a lenire i turbamenti di un'epoca esplicitamente percepita in sofferenza, a causa delle superstizioni e dei pregiudizi correnti. L'afflato universalistico è forse retaggio del tardo ellenismo, ma la cifra del messaggio è ancora direttamente riconoscibile come epicurea.

Con ciò non si intende ridurre il pensiero del filosofo di Samo in senso *terapeutico*, perché si comprometterebbe così la comprensione della sua articolata complessità: tuttavia la direzione globale dell'insegnamento epicureo era *pratica*, intesa a liberare l'uomo contemporaneo dalle distorte rappresentazioni del mondo e degli dei, nonché dalla infondata angoscia di fronte alla morte e al dolore. Che poi tale inclinazione *morale* riflettesse già chiaramente, nella prima età ellenistica, la temperie culturale aperta dal crollo della *polis* e dalla conseguente crisi della civiltà classica greca, è opinione accettata da alcuni ma autorevolmente contestata da altri. Probabilmente essa si limitava ancora solo alla registrazione dell'onda lunga del declino delle città-stato, culminata nella allora recente costruzione alessandrina e nella crisi seguita alla sua disintegrazione. Dal punto di vista dei valori, invece, Epicuro, pur fortemente critico e addirittura, per certi versi, *eversore*, sembra muoversi ancora all'interno di un orizzonte di riferimento *classico*, platonico-aristotelico, con accentuazioni originali che risentono comunque direttamente della elaborazione dei due filosofi.

Le schematiche informazioni relative alla vita di Epicuro, che si concentrano sui dati più certi nella tradizione, sono d'altra parte sufficienti a segnalare la problematicità dell'impegno epicureo nell'ambito della cultura greca della fine del IV secolo a.C.: un impegno costituitosi nel contatto con le grandi tradizioni filosofiche (platonica, probabilmente, presocratica e forse scettica prima; aristotelica dopo, durante il primo soggiorno ateniese), ostacolato, sin dai primi passi, dalla ostilità delle altre scuole e, in qualche caso, delle stesse popolazioni locali,

in cui la nuova impostazione di pensiero doveva suscitare pregiudizio negativo. È possibile allora rileggere la filosofia di Epicuro come un tentativo di offrire organica alternativa ai modelli proposti nelle e dalle grandi istituzioni culturali, platonica e aristotelica, ribaltandone alcuni presupposti.

Due i cardini della polemica epicurea:

i) il *materialismo*, sviluppato coerentemente a dispetto della *seconda navigazione* platonica e della metafisica aristotelica, con il recupero originale di punti qualificanti dell'atomismo democriteo, che riportavano rigorosamente l'orizzonte della filosofia (sulla scia di Aristotele, ma in termini più radicali) alla *physis*, infinita, nella sua duplice consistenza, *tangibile* (corpi) e *intangibile* (vuoto);

ii) il *mortalismo*, con cui si ribaltava la prospettiva platonica (e, più debolmente, aristotelica) espressa paradigmaticamente nel *Fedone*, riconducendo l'uomo, nel suo complesso, alla pura dimensione *fisica* e alle sue vicissitudini.

Dalla combinazione di questi due ingredienti aveva principio la rotazione della ottica speculativa: la filosofia, invece di *riflessione sulla e preparazione alla morte*, finiva dunque per presentarsi come meditazione della vita, recupero del *puro vivere naturale*, cui si associava un significato assiologico di riferimento. La filosofia conquistava una centralità nel quadro della esistenza umana, quale in passato essa non aveva, almeno sistematicamente e programmaticamente, mai rivendicato.

È vero, infatti, che il nesso tra esercizio filosofico e vita non era nuovo, anzi era sostanzialmente antico, risalente per lo meno all'inizio del V secolo, all'insegnamento, cioè, di Pitagora. Tuttavia il *bios pythagorikos* era avanzato in contrapposizione alla quotidianità, in un contesto iniziatico, in cui la speculazione si saldava a una prospettiva religiosa in qualche modo *trascendente*, molto distante dalla libera fruizione della filosofia per giovani e anziani proposta protretticamente in apertura della *Lettera a Meneceo*. Nel caso di Epicuro alla filosofia competeva un ruolo nelle scelte quotidiane conforme alla sua destinazione *immanente*, alla sua finalizzazione terrena: alla filosofia tutti dovevano avvicinarsi perché solo grazie a essa la *felicità*, in altre parole il *bene* per l'uomo, era possibile.

D'altronde anche il precedente socratico, che pur è possibile intravedere alle radici dell'impegno epicureo (e delle altre scuole ellenistiche), se poteva fornire traccia di un esercizio filosofico votato alla analisi dei valori e della condotta morale, nella coerenza tra pensiero e azione, mancava comunque della sistematica pretesa di determinazione e classificazione che invece caratterizza la ricerca epicurea, e risultava poi troppo coinvolto nelle discussioni politiche del suo tempo e orientato verso il complesso della comunità cittadina per poter essere ricalcato, nel proprio tempo, da Epicuro. Il quale si prefiggeva, dal canto suo, di liberare l'uomo contemporaneo dalle false convinzioni che lo trattenevano lontano dalla verità, e di guidarlo, con la propria concezione della natura e della vita, ovvero, più sinteticamente, con le proprie massime, al *bene*, alla felicità *individuale*.

Per assolvere tale funzione la comunità epicurea prevedeva appunto due diversi indirizzi:

i) uno più decisamente e propriamente *teoretico*, destinato a contribuire a un approfondimento della conoscenza della realtà e quindi a neutralizzare pregiudizi e superstizioni, essenzialmente legati alla approssimazione e alla ignoranza; evidentemente la consapevolezza teorica si traduceva tanto più facilmente in coerente iniziativa etica;

ii) uno sostanzialmente *pratico*, in cui una sommaria cognizione dei fondamenti speculativi della *physiologia* (filosofia della natura) e delle loro essenziali conseguenze sul piano fisico e morale doveva plasmare le opzioni ordinarie di vita.

Il comune denominatore tra i due orientamenti era costituito dalla decisiva finalità etica, mentre la loro connessione era garantita dall'insegnamento, per cui la situazione tipica entro cui si sviluppava il confronto tra epicurei era quella didattica, in cui il maestro (Epicuro stesso o altri discepoli che avevano raggiunto particolari livelli di competenza) offriva schematicamente la cornice teorica cui doveva rifarsi l'esercizio concreto da parte del seguace. Si tratta della congiuntura che ritroveremo in entrambe le lettere qui tradotte e commentate, nelle quali, pur variando lo sfondo tematico, l'impronta prevalente è quella della sinossi, del breviario o del *vademecum*.

Questo giustifica anche i tratti dogmatici e l'atteggiamento didascalico che le connotano: la comunicazione verticale, tra maestro e discepolo, aveva lo scopo di rinforzare i pilastri su cui doveva reggersi la ricerca della felicità e che il discente in molti casi si limitava a registrare, almeno quando non destinato o interessato all'approfondimento teoretico. La discussione era allora demandata ad altro contesto, così come l'argomentazione serrata era affidata ai trattati che, numerosissimi, il maestro andò componendo nel corso della sua vita. Una situazione dunque molto diversa da quella che doveva essere praticata all'interno della Accademia platonica, ma anche del Liceo aristotelico, con la loro prassi dialettica e discutiva e la loro esaltazione del *bios theoretikos* (vita contemplativa).

Pur non disdegnando la speculazione, gli epicurei la ponevano rigorosamente al servizio dell'uomo, non semplicemente come compimento di una urgenza conoscitiva ma soprattutto come necessaria condizione della vita felice. Riconsegnare la filosofia al suo ufficio pratico significava in questo senso recuperare un risvolto fondamentale della lezione socratica, quello per cui la vita si faceva testimonianza e trasparenza delle convinzioni teoriche, in una ottica squisitamente morale. A essa dovevano risultare funzionali le stesse indagini ontologiche e fisiche, che, perciò, non acquisivano in Epicuro uno statuto autenticamente speculativo, né potevano rivendicare quella eminenza contemplativa che ancora Aristotele associava alla vita felice.

È stato opportunamente notato da più parti [Tra gli ultimi a farlo A. Koen nel suo *Atoms, pleasure, virtue. The philosophy of Epicurus*, Peter Lang, New York, 1995] che l'opzione atomistica in fisica trovava in Epicuro un riscontro anche sul piano etico-politico, dove si trattava:

- i) per un verso di defilare l'individuo dalla compagine statale, dopo aver messo in discussione il modello di società organica fondato sul primato della *giustizia* (Platone) o delle relazioni parentali *naturali* (Aristotele), concentrandolo sul suo privato destino personale;
- ii) per altro, poi, di ricomporre una comunità a partire da individui coscienti del proprio bene, giocando sugli affetti naturali ma anche, originariamente, soprattutto sulla reciproca utilità.

L'esito, *eversivo* della tradizione pure in questo caso, era quello di proporre nella scuola, il *Giardino* (*kêpos*), un nuovo modello di vita comune fondata sulla *amicizia*, lontana dai clamori e dagli impegni della politica, unicamente votata al perseguimento e al godimento di una *felicità* che, individuale in prima istanza, poteva, in virtù di una piena consapevolezza del fine, essere condivisa e rafforzata nel libero commercio con i propri simili.

DARIO ZUCHELLO