Giorgio Giacometti

IL MONDO GRECO: FILOSOFIA E SCIENZA ANTICA

alle radici della civiltà europea

Incontro presso il Liceo Classico "J. Stellini", 14 ottobre 2003

Indice

Introduzione **2**
L'incancellabilità della radice "classica" della civiltà europea 2

La sapienza greca **3**
La funzione del *lògos* 3
La filosofia come tradizione sapienziale 3
La centralità dell'oralità 5
La funzione maieutica del dialogo 6
La funzione ancillare della scrittura 6
L'insufficienza del linguaggio in generale 8
La filosofia come esercizio della parola 10
L'ascesi filosofica 11
La funzione etica della conoscenza dia-logica 11
Conosci Te stesso 12
La funzione mistica della memoria 14
La filosofia come purificazione 16
La filosofia come esercizio di morte 18
La filosofia come ritorno all'origine 19
La filosofia come via di realizzazione in tutta la tradizione antica 22

La scienza greca **24**
La tesi di Lucio Russo: la rivoluzione dimenticata 24
Le grandi scoperte greche 25
L'eliocentrismo 25
La relatività del moto 26
L'infinità dell'universo 26
Il principio di inerzia 27
La forza di gravità 27
Altre teorie 30
Il metodo scientifico dei Greci 30
La nozione di ipotesi e la distinzione tra fisica e matematica 30
Origine platonica della distinzione tra ipotesi (o postulati) e principi 32
Il metodo sperimentale 34
Il rapporto tra scienza e tecnologia presso i Greci 35
L'orizzonte filosofico della scienza greca 36

Conclusioni **37**

Per approfondire **39**

Introduzione

L'incancellabilità della radice "classica" della civiltà europea

Sono molto lieto che, nel quadro del vivace dibattito relativo all'opportunità o meno di iscrivere un richiamo alle radici *cristiane* della civiltà europea nel testo della futura Costituzione dell'Unione, si sia avvertita da più parti l'esigenza di estenderlo alla questione della **radici *umanistiche* o *classiche*** della nostra civiltà.

Come è noto, il termine "***umanistico***" si riferisce in senso stretto a un periodo storico, coincidente sostanzialmente col Quattrocento italiano. L'espressione deriva da quella di ***humanae litterae***, in quanto contrapposte alle *divinae*, intendendosi con questo rilevare che l'umanista era lo studioso che si occupava di opere letterarie di autori umani piuttosto che dei testi della rivelazione cristiana. Per estensione consideriamo oggi umanistici gli **studi *letterari***, *filosofici*, *storici* e *giuridici*, in contrapposizione a quelli scientifici.

Il termine "***classico***" designa invece ogni realizzazione culturale che venga assunta come ***modello*** o come *esemplare* in un certo campo (in questo senso si parla, per esempio, di "**fisica classica**" o di "**musica classica**").

Mi sembra già significativo per il nostro tema che entrambi i termini rinviino per **antonomasia**, quando non altrimenti specificato, alla **civiltà *greca* e *romana*** (essendo la seconda - non me ne vogliano i cultori della latinità - ampiamente debitrice della prima). Greci e romani erano infatti gli autori studiati dagli *umanisti* del Quattrocento e *classica* è considerata la loro civiltà. Se tutto questo appare talmente noto da apparire scontato ci si potrebbe chiedere per quale ***lapsus*** i costituenti europei non abbiano ritenuto di richiamare questa fondamentale radice della nostra civiltà nel testo che faticosamente sono andati elaborando.

I fautori del riferimento alle radici cristiane hanno giustamente buon gioco a ricordare, citando la famosa opera di Benedetto Croce, che ***non possiamo non dirci cristiani***, anche se avessimo perso la fede o fossimo diventati incorreggibili anticlericali, a causa del portato culturale della civiltà cristiana. Esso, infatti, è spesso operante in modo trasparente proprio in coloro che più di altri si rivoltano contro questa radice in nome di valori che proprio da tale radice promanano, come quelli della *libertà*, della *giustizia*, dell'*umanità*, della *fraternità* ecc.

A maggior ragione il riferimento alle **radici classiche** o umanistiche della nostra civiltà appare intrascendibile. Anche nelle epoche in cui massima è stata la crisi che ha investito la religione cristiana, come l'illuminismo o la stessa età contemporanea, il riferimento ai **classici** non è mai mancato, a volte, a ragione o a torto, richiamati proprio come ***alternativi* alla tradizione giudaico-cristiana** (oltre agli illuministi penso ad autori come Nietzsche o Heidegger o perfino Severino). Per altro verso il **Medioevo cristiano**, come pure quello ebraico e islamico, sarebbero illeggibili se non si considerasse l'incidenza che le categorie elaborate dalla tradizione filosofica platonica e aristotelica hanno rivestito nella stessa interpretazione dei testi delle rispettive rivelazioni.

Ma anche quando si è cercato di **emanciparsi dalla radici classiche** difficilmente si può riconoscere che si sia riusciti nell'impresa. Si potrebbe fare facilmente riferimento all'***arte*** e alla ***letteratura*** europee che, anche quando si sono volute maggiormente svincolare da queste radici, sia sul piano dei contenuti che su quello formale, non ne hanno potuto prescindere, al limite come termine polemico o come riferimento ideale (cfr. l'*Ulysses* di Joyce, per citare solo il caso più esemplare). Ancora più intrascendibile, forse, il debito delle nostre ***lingue***, sia sul piano dell'organizzazione sintattica, sia su quello lessicale (basti pensare al caso dell'inglese scientifico in cui i termini di origine latina sono predominanti).

Tuttavia, in questo intervento, a partire dalla centralità assegnata dai Greci al valore della "**conoscenza**", mi occuperò di due aspetti, forse meno noti, ma non meno importanti, della tradizione filosofica antica:

- la **valenza** non puramente intellettualistica dell'attività di *ricerca della conoscenza* (*filo-sofia*) praticata dagli antichi, ma **etica e spirituale**;
- l'importanza della **scienza greca ed ellenistica** da cui potrebbe dipendere in gran parte, secondo gli studi più recenti, la stessa *rivoluzione scientifica moderna*.

Per quanto riguarda il primo aspetto mi soffermerò sugli elementi unitari di quella che a buon diritto si può chiamare la "**tradizione**" antica a cominciare dal ruolo, più che dei singoli autori, delle "**scuole**" di filosofia (importanti anche per l'organizzazione della ricerca scientifica) e dell'importante funzione della relazione tra **maestro e discepolo** nella trasmissione della conoscenza.

Il rapporto con le radici dell'**Europa** è evidente per quanto riguarda il **debito** che la **scienza** della natura, risorta in Europa nel Seicento e oggi divenuta di portata mondiale, ha contratto verso la scienza antica.

La **valenza etica** e spirituale della ricerca filosofica antica è invece in relazione soprattutto con le **radici cristiane**, sia per quanto riguarda alcuni aspetti di quella che sarebbe diventata l'organizzazione e la disciplina dei **monasteri** e delle scuole del Medioevo, sia perché alcuni importanti Padri della Chiesa, greci e latini, come Giustino, Clemente, Agostino, hanno esplicitamente riconosciuto soprattutto nelle tradizioni filosofiche più importanti, come quelle *platonica* e *stoica*, germi del ***Lògos*** compiutamente rivelato con l'Incarnazione.

La sapienza greca

La funzione del *lògos*

La filosofia come tradizione sapienziale

L'ambizione, tutto moderna, di costruire una ***storia* della filosofia** antica ha costretto il proprio oggetto a un preteso sviluppo cronologico, caratterizzato dalla ripetuta contrapposizione tra dottrine o correnti filosofiche in competizione reciproca, presentate come altrettanto coerenti ciascuna con se stessa, quanto opposte le une dalle altre. Il punto di vista storico, che è poi quello moderno ed hegeliano in particolare, che pone se stesso all'apice delle *magnifiche sorti e progressive* dell'umanità, come diceva ironicamente Leopardi[1], rischia di privilegiare i chiaroscuri, le **contrapposizioni** interne, per esigenze narrative, le scoperte e le novità, vere o soltanto *dette*, prodotte nel corso del tempo. Questo punto di vista ha oscurato, per lo più, negli interpreti contemporanei, l'intuizione dell'unità di fondo della filosofia antica, come espressione di una **tradizione organica**, di natura essenzialmente **religiosa o sapienziale**, che il *tempo* ha reso soltanto sempre più opaca su se stessa.

Se tale aspetto pare più evidente in talune "**sette**" filosofiche arcaiche, come quella dei **pitagorici**, studi come quelli di Jean Paul **Vernant**[2] e Pierre **Hadot**[3] mostrano, da diversi punti di vista, come tale carattere sia proprio, in varie forme, di tutte le *scuole* antiche di filosofia, dall'età arcaica fino al 529 d.C., anno emblematico della chiusura da parte dell'imperatore Giustiniano della scuola filosofica di Atene.

Resta comunque esemplare e, forse, originario il caso di **Pitagora** (non a caso alcuni autori come Cicerone attribuiscono proprio a lui la stessa coniazione del termine *philosophìa*, φιλοσοφια): in una sola figura troviamo il modello della futura **razionalità scientifica**, fondata sull'ipotesi di un *kòsmos*, κοσμος (altro termine attribuito ai pitagorici) matematicamente ordinato, e il "guru" di una **setta mistica** convinta della possibilità della metempsicosi (reincarnazione).

Questo sfondo religioso della cultura filosofica antica, più di ogni altra cosa, rende conto dell'*unità* inappariscente della tradizione greca; e, forse, anche del motivo per cui molti **Padri** della Chiesa, come Giustino, hanno potuto riconoscere senza fatica in questa tradizione i *semi* sparsi dell'unico ***Lògos*** che si sarebbe compiutamente rivelato nel Cristo. Anche se meno noto, questo aspetto mi pare quello che più di ogni altro dovrebbe interessare coloro che, nel nostro tempo, intendono rivendicare la radici *insieme* umanistiche e cristiane della civiltà europea.

> Tutto ciò che di buono i filosofi e i legislatori hanno sempre scoperto e formulato è dovuto all'esercizio di una parte del *Lògos* che è in loro, tramite la ricerca e la riflessione[4].

Parlare della filosofia antica come tradizione religiosa e sapienziale, mette,. tuttavia, in un certo ***imbarazzo***. Il principale motivo di imbarazzo è il fatto di trattare la *filosofia*, per la quale di solito si intende qualcosa di astratto dalla vita concreta, vuota speculazione, come vera e propria **via di realizzazione**, cioè come un esercizio concreto, quotidiano che da un lato può portare chi lo pratica, per esprimerci secondo la tradizione indiana, alla *realizzazione del proprio vero sé*, dall'altro lato fa di lui un *maestro* per tutti coloro che aspirano alla liberazione.

Ma è ben per questo che dal filosofo antico ci si attendeva, molto più che dai "pensatori" moderni, che facesse corrispondere all'insegnamento o *dottrina* l'esempio del suo *comportamento*, che doveva essere **coerente** con la dottrina stessa. Come nel caso posteriore dei *santi* cristiani, così anche per i *saggi* antichi, l'*atto*, come la *parola*, testimoniavano della *verità* - o della falsità - della dottrina.

La responsabilità della nostro concetto formale di filosofia va probabilmente ascritta all'**immagine moderna** della filosofia che ci viene restituita dalla scuola e dall'università. Platone ha insegnato nel *Sofista* che a chi non sia egli stesso filosofo (o dialettico) sfugge la differenza tra il vero filosofo e la sua immagine, il sofista, che stanno l'uno all'altro, come il *cane* al *lupo*[5]. Senza arrivare a dire che i ***professori*** di filosofia, come il sottoscritto, siano tutti per ciò stesso sofisti, si può riconoscere che, in generale, i professori di filosofia del nostro tempo non solo hanno accreditato un'idea di filosofia come **attività puramente speculativa**, astratta dalla vita

---

[1] Cfr. Leopardi, *La ginestra*, v. 51, in *Canti*, Milano, Mondadori 1978, p. 460.

[2] Cfr. J. P. Vernant, tr. *Mito e pensiero presso i greci* (1965), Torino, Einaudi 1970.

[3] Cfr. Hadot, *op. cit*.

[4] Giustino, *Seconda apologia*; 10,1.

[5] Cfr. Platone, *Sofista*, 231a

concreta, come quella di cui essi stessi sono stati e sono l'esempio, ma hanno surrettiziamente proiettato la loro immagine di filosofia sopra la *tradizione* classica pagana (*greco-romana*) e *cristiana*. Il risultato di questa operazione, di cui il maggior responsabile può essere considerato **Hegel**, iniziatore anche della contemporanea storia *dialettica* della filosofia, è che i nostri manuali di storia della filosofia in uso nelle scuole superiori sono per lo più vittime di questo pregiudizio. Perciò un'interpretazione della filosofia antica come via di realizzazione potrà suonare strana alle orecchie di chi abbia di questa un'informazione tratta non soltanto dall'opinione comune, ma anche dalla principale corrente interpretativa moderna e dai suoi rivoli.

La filosofia antica, sulla scia di Pitagora, soprattutto, ma non solo, presso Platone e i **platonici**, come presso gran parte dei **presocratici**, intende esplicitamente se stessa come **via di iniziazione**, nel solco di una sotterranea ***tradizione*** di origine religiosa che risale ai **misteri** arcaici.

Nel *Fedone* **Platone** scrive:

> E certamente non furono sciocchi coloro che istituirono i misteri; e in verità *già dai tempi antichi* ci hanno velatamente rivelato che colui il quale arriva nell'Ade senza essersi *iniziato* (τετελεσμενος = lett.compiuto, perfetto) e senza essersi purificato, giacerà in mezzo al fango; invece colui che si è iniziato e si è purificato, giungendo colà, abiterà con gli Dei. Infatti, gli interpreti dei misteri dicono che "i portatori di ferule sono molti, ma *i Bacchi* sono pochi". E costoro, io penso, non sono se non coloro che praticano rettamente la *filosofia*[6].

Gli fa eco **Plotino**, a distanza di secoli:

> *I nostri ragionamenti non sono una novità*, né datano da oggi, ma sono stati fatti da gran tempo sia pure non esplicitamente e i nostri ragionamenti attuali si presentano solo come *interpretazioni di quegli antichi* con testi che ci garantiscono che queste dottrine sono antiche, proprio attraverso gli scritti di lui, di *Platone*. Prima di lui, anche *Parmenide* toccò la dottrina enunciata[7].

Paradossalmente, l'unità delle tradizione filosofica classica si può riconoscere proprio se si guarda all'apparente frammentazione di questa tradizione in ***scuole filosofiche*** diverse e, spesso, ma non sempre, in aperta polemica reciproca.

In primo luogo si possono ricordare i ricorrenti movimenti di pensiero a cui la storiografia moderna attribuisce il nome di ***eclettismo***, sotto la cui etichetta si esprime l'esigenza, tipicamente filosofica, di ricondurre all'unità le *disiecta membra* di una tradizione che si percepisce sostanzialmente unitaria.

Il fatto stesso poi che, al di là del valore del singolo autore, la filosofia antica si caratterizzasse per la sua organizzazione in vere e proprie *scuole* dovrebbe dirla lunga sul valore che si attribuiva all'**appartenenza** a una *tradizione* filosofica, valore attribuito appunto *universalmente*, quale che fosse la scuola di appartenenza, e tale, dunque, da rappresentare un elemento comune a tutte le scuole.

E' noto come nell'ambito delle diverse scuole, a dimostrazione dello spirito unitario che vi aleggiava, come è tipico per esempio della **tradizione indiana e cinese**, sia spesso molto difficile distinguere la dottrina del **fondatore** da quella dei suoi **seguaci** che spesso attribuivano al fondatore dottrine sviluppatesi successivamente. Si pensi a figure divenute presto leggendarie come **Pitagora** o perfino **Epicuro**, di cui a volte risulta difficile ricostruire l'autentico pensiero; o alla precoce diffusione di testi, attribuiti a fondatori di scuole, che la critica moderna ha riconosciuto come **spuri**, come sono anche molti *dialoghi platonici* o *trattati aristotelici*.

Scrive Hadot: "In ogni scuola, non si devono discutere i ***dogmi*** e i principi metodologici. Filosofare, in tale epoca, equivale a scegliere una scuola, ***convertirsi*** al suo modo di vivere e accettare i suoi dogmi. È perciò che, nella sostanza, *i dogmi fondamentali* e *le regole di vita* del platonismo, dell'aristotelismo, dello stoicismo e dell'epicureismo, *non sono evoluti* durante tutta l'antichità. *Persino gli scienziati dell'antichità si collegano sempre a una scuola filosofica: lo sviluppo dei loro teoremi matematici o astronomici non modifica minimamente, per loro, i principi fondamentali della scuola a cui aderiscono*.

Ciò non significa che la riflessione e l'elaborazione teorica siano assenti dalla vita filosofica. Tuttavia tale attività non verterà mai sui dogmi stessi o sul principi metodologici, ma *sul* ***modo di dimostrazione*** *e di sistematizzazione dei dogmi*, e sui punti dottrinali secondari che ne derivano, ma su cui la scuola non è unanime. Questo genere di ricerca è sempre riservata ai 'progredienti' per loro un esercizio della ragione che li corrobora nella loro vita filosofica.

Per esempio **Crisippo** si sentiva capace di trovare da solo gli argomenti che giustificassero i dogmi stoici posti da Zenone e Cleante, ciò che d'altronde lo induceva a discordare da loro non già quanto ai dogmi, ma alla maniera di stabilirli. Anche **Epicuro** riserva ai 'progredienti' la discussione e lo studio dei dettagli, dei punti

---

[6] Platone, *Fedone*, 69c-d

[7] Plotino, *Enneadi*, V, I, 8

particolari; e, molto piú tardi, lo stesso atteggiamento si ritroverà in **Origene**, che assegnerà agli 'spirituali' il compito di ricercare, come dice egli stesso, in forma di esercizio, i 'come' e i 'perché', e di discutere questioni oscure e secondarie. Questo sforzo di riflessione teorica potrà approdare alla redazione di vaste opere"[8].

La centralità dell'oralità

Una carattere fondamentale della filosofia antica che ne fa, letteralmente, una *tradizione* è il ruolo che vi ha rivestito sempre l'*oralità*, come modello a cui si sono conformate, in modo più o meno esplicito, le stesse opere *scritte*, come nel caso paradigmatico dei ***Dialoghi*** di Platone.

Scrive ancora **Hadot**: "Le opere dei filosofi non possono essere interpretate senza che si tenga conto della **situazione** concreta in cui sono scritte". E questo non solo per uno scrupolo di carattere storico-filologico o meramente ermeneutico, ma perché, dal momento che "l'opera filosofica è sempre *implicitamente* un dialogo e vi è sempre presente la dimensione dell'**interlocutore eventuale**", si deve ad ogni passo "tenere conto del livello dell'interlocutore" presupposto, "del tempo del ***logos* concreto** in cui si esprime"[9]. Questo significa che è *un errore cercare a tutti i costi la coerenza formale* nel discorso articolato di un autore classico nell'ambito di una stessa opera o nell'insieme della sue opere. Questa aspirazione all'assoluta **incontraddittorietà** formale è tutta moderna (e tutta aporetica, ossia contraddittoria con l'essenza stessa del linguaggio). Semmai ogni *logos*, cioè ogni punto di vista, è **sistema a sé**, come dice Hadot.

In altre parole *il testo filosofico antico mette in scena* ***diversi punti di vista*** discutendoli analiticamente (ciò che è esplicito nel modello letterario del *dialogo* platonico, vero e proprio copione teatrale) e anche quando sembra trarre conclusioni, nulla ci garantisce che esse non siano provvisorie. Lo testimonia la necessità avvertita dai maestri e stimolata dalle domande dei discepoli di *ritornare sempre di nuovo alle* ***medesime domande***, senza perciò tornare alle medesime *risposte*. Ciò è quanto mai evidente in Plotino, come nota Hadot[10].

Il fatto che la filosofia antica privilegiasse il modello dell'oralità, dunque, non può essere attribuito solo alla scarsa diffusione della cultura scritta, ma a un'esigenza intrinseca al **filosofare** come *attività dialogica*.

Nel *dialogo*, infatti, come ha scritto **Platone**, ciascuno

> fonda la propria risposta su *ciò che l'interlocutore riconosce di sapere* egli stesso[11].

La difficoltà di distinguere dottrina del **fondatore** e dottrine dei **seguaci**, nell'ambito di ciascuna scuola di filosofia, non è dunque solo storica e filologica, ma anche filosofica.

Se la tradizione filosofica, anche quando si diffuse il ricorso alla scrittura, restò essenzialmente una tradizione *orale*, ciò non ha solo l'ovvia conseguenza di rendere difficile la ricostruzione del pensiero dei diversi autori, di alcuni dei quali si tramanda espressamente che non scrissero nulla, come **Talete**, **Pitagora**, **Socrate** ecc., ma ha anche una valenza propriamente filosofica: ci si può chiedere, infatti, se lo stesso processo di ***attribuzione*** a questo o quel filosofo di questa o quella dottrina non costituisca un'indebita proiezione sul mondo antico di una nozione di "***proprietà intellettuale***" tipicamente moderno.

Bisogna ricordare che, salvo il caso dei "sofisti" come Protagora per i quali "[ciascun] uomo è misura di tutte le cose", per i filosofi propriamente detti, a qualunque orientamento appartengano, ciò di cui si parla, ciò di cui si fa discorso e teoria, è sempre in qualche modo l'*essere*, sia questo concepito come immobile, diviso in una pluralità di atomi o di sostanze, distinto in essere in senso proprio e in essere fenomenico ecc. In altre parole l'orientamento della filosofia antica è essenzialmente **realista**: ci si attende che il singolo filosofo, in quanto è tale, dia voce a qualcosa di vero, non a qualcosa di **nuovo** o di **originale**. L'originalità e la novità non sono mai la misura del valore di una dottrina. Nella migliore delle ipotesi, quindi, l'"autore" di una dottrina non è il singolo filosofo che le dà la parole, ma la *verità* stessa o il *Lògos* che attraverso l'autore o, meglio ancora, il maestro di vita, si esprime.

Niente di sorprendente, quindi, che per gli antichi il "filosofo" o il "**saggio**" (uno per tutti: Socrate) come modello ideale si ergesse spesso al di sopra dei singoli esemplari del genere e dettasse anche le regole della stesura delle diverse biografie di filosofi.

---

[8] Hadot, *op. cit.*, pp. 16-17

[9] Hadot, *op cit.*, p. 63.

[10] Cfr. Hadot, *op cit.*, p. 65.

[11] Platone, *Menone*, 75c-d.

La funzione maieutica del dialogo

La funzione insostituibile del dialogo e, quindi, dell'oralità risulta ancora più chiara se si considera quello che viene attribuito come suo *metodo* proprio, al filosofo per antonomasia, Socrate, ossia l'*arte maieutica*.

Socrate, nel *Teeteto* di Platone, paragona se stesso a una levatrice sterile e il discepolo a una donna partoriente. Chi deve essere fecondo della **verità** è il **discepolo**, non il **maestro**:

> Ora, la mia arte di ostetrico in tutto il rimanente assomiglia a quella delle levatrici, ma ne differisce in questo, che opera su uomini e non su donne, e provvede alle anime partorienti e non ai corpi. E la più grande capacità sua è ch'io riesco, per essa, a discernere sicuramente se fantasma o menzogna partorisca l'anima del giovane, oppure se cosa vitale e reale. Poiché questo ho di comune con le levatrici, che anch'io sono sterile [...] di sapienza; e il biasimo che già tanti mi hanno fatto, che interrogo sì gli altri, ma non manifesto mai io stesso su nessuna questione il mio pensiero, ignorante come sono, è verissimo biasimo. E la ragione è appunto questa, che il dio mi costringe a fare da ostetrico, ma mi vietò di generare. Io sono dunque in me tutt'altro che sapiente, né da me è venuta fuori alcuna sapiente scoperta che sia generazione del mio animo; quelli invece che amano stare con me, se pur da principio appariscano, alcuni di loro, del tutto ignoranti, tutti quanti poi, seguitando a frequentare la mia compagnia, ne ricavano, purché il dio glielo permetta, straordinario profitto [...] *Ed è chiaro che da me essi non hanno imparato nulla, bensì proprio e solo da se stessi molte cose e belle hanno trovato e generato*; ma d'averli aiutati a generare, questo sì, il merito spetta al *dio* e a me[12].

Analogamente **Plotino** dice del magistero di *Eraclito*:

> Eraclito, che ci invita alla ricerca [...] , ci ha offerto immagini, ma non si è curato di renderci chiaro il suo λογος, forse perché bisogna che *ciascuno cerchi da sé*, come egli stesso aveva trovato cercando[13].

Il non sapere di Socrate è in verità un non poter comunicare ciò che le parole non potrebbero che tradire, trattandosi di una scoperta dell'anima, di *ciascuna anima*. Il non sapere in Socrate, infatti, si coniuga strettamente al comando del dio di Delfi: ***conosci te stesso***.

Questo motivo è esplicitamente ripreso da Plotino nel primo dei tre trattati che egli dedica ai *Problemi dell'anima*:

> E su quale argomento - osserva Plotino - potremmo discutere più ampiamente ed esaminare meglio che su questo? Per molti e diversi motivi... Iniziando questa ricerca, noi obbediamo al precetto del dio che ci comanda di *conoscere noi stessi*. *Se vogliamo cercare e trovare ogni altra cosa, è giusto che ricerchiamo chi è colui che ricerca*: desiderando così di cogliere l'amorosa visione delle cose supreme[14].

L'esposizione dottrinale, scritta od orale che sia, dunque, non ha tanto la funzione di insegnare direttamente qualcosa, quanto di aprire gli occhi dei discepoli su questa *verità*, che, in se stessa, è concepita come **ineffabile**.

La funzione ancillare della scrittura

Considerando la funzione *maieutica* che solo il dialogo può assolvere, ben si comprende il ruolo subordinato che gioca per gli antichi filosofi la scrittura e, soprattutto, l'**impossibilità di tramandare una dottrina**, cioè un insegnamento, ricorrendo soltanto a questo mezzo. Esso potrà svolgere solo una funzione ***propedeutica*** o di ausilio per la **memoria**, ma mai una funzione fondamentale.

Questo spiega dal punto di vista filosofico ciò che uno studioso come Hadot rileva sotto il profilo storico: "Le **opere scritte** [nel mondo antico] [...] non siano mai emancipate del tutto dalle **costrizioni legate all'*oralità***. [...] [Esse] restano strettamente legate a comportamenti orali. Sono spesso dettate a uno scrivano. E sono destinate

---

[12] Cfr. Platone, *Teeteto*, 150b-e.

[13] Plotino, *Enneadi*, IV, 8, 1, 10.

[14] Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 1, 1.

a essere lette ad alta voce, o da uno schiavo che leggerà al suo padrone, o dal lettore stesso, poiché nell'antichità leggere significa abitualmente leggere ad alta voce [...] Questo legame del testo scritto con la parola orale spiega dunque certi aspetti delle opere dell'antichità. Molto spesso l'opera si sviluppa per associazione d'idee, senza rigore sistematico; lascia che permangano le riprese, le esitazioni, le ripetizioni del discorso parlato. Oppure, dopo una rilettura, vi si introduce una sistematizzazione un poco forzata, aggiungendo transizioni, introduzioni o conclusioni alle diverse parti.

Piú di tutte le altre, le opere filosofiche sono legate all'oralità, poiché la stessa filosofia antica è, anzitutto, orale. Certamente accade che ci si converta leggendo un libro, ma allora ci si precipita dal filosofo, per **ascoltare la sua parola**, per interrogarlo, per discutere con lui e con altri discepoli, in una comunità che è sempre un luogo di discussione. In rapporto all'insegnamento filosofico, la scrittura non è che un espediente per aiutare la memoria, un ripiego che non riuscirà mai a sostituire la parola viva.

La vera formazione è sempre orale, poiché solo la parola orale permette il dialogo, ossia *la possibilità per il discepolo di scoprire egli stesso la verità nello scambio delle domande e delle risposte, e anche la possibilità per il maestro di* ***adattare il suo insegnamento*** *ai bisogni del discepolo*. Numerosi filosofi, e non dei minori, non hanno voluto scrivere, poiché ritenevano - sulla scorta di Platone e probabilmente con ragione - che ciò che la parola viva scrive nelle anime sia piú reale e piú durevole dei caratteri tracciati sul papiro o sulla pergamena.

Le produzioni letterarie dei filosofi saranno dunque, nella massima parte, una **preparazione** o un prolungamento o un'**eco** del loro insegnamento orale, e saranno segnate dalle limitazioni e dalle costrizioni che tale situazione impone.

D'altronde alcune di queste produzioni si riferiscono direttamente all'***attività didattica***. Infatti sono dei pro-memoria redatti dal maestro per preparare il suo corso, o appunti presi dagli allievi durante il corso, o testi redatti con cura, ma destinati a essere letti nel corso dal professore o da un allievo. In tutti questi casi, il movimento generale del pensiero, il suo svolgimento, quello che si potrebbe chiamare il tempo suo proprio, è regolato dal tempo della parola orale. [...] Persino le opere scritte per se stesse sono strettamente legate all'attività dell'insegnamento, e il loro genere letterario rispecchia i metodi scolastici. Uno degli **esercizi** in uso nelle scuole consisteva nel discutere, o dialetticamente - ossia con domande e risposte -, oppure retoricamente - e cioè con un discorso continuo -, quelle che erano chiamate 'tesi', vale a dire posizioni teoriche presentate sotto forma di domande: la morte è un male? Il saggio s'incollerisce? Era insieme un'educazione al padroneggiamento della parola, e un esercizio propriamente filosofico. La maggioranza delle opere filosofiche dell'antichità, per esempio quelle di Cicerone, di Plutarco, di Seneca, di Plotino, e in generale quelle che i moderni collegano al genere della '**diatriba**', corrispondono a tale esercizio. Discutono di una questione precisa, posta all'inizio dell'opera, a cui si dovrebbe normalmente rispondere sí o no. In queste opere il procedimento del pensiero consiste dunque nel risalire ai principi generali ammessi nella scuola, che sono in grado di risolvere il problema in questione. È una ricerca dei principi di soluzione di un problema dato, che dunque racchiude il pensiero entro limiti strettamente definiti. In uno stesso autore, i diversi scritti che seguono questo metodo '**zetetico**', questo metodo 'che ricerca', non saranno necessariamente coerenti in tutti i punti, poiché in ogni opera i dettagli dell'argomentazione saranno in funzione della questione posta"[15].

Queste tecniche, si direbbe, di ***problem solving*** *ante litteram*, che Hadot documenta come un fatto, hanno la loro precisa giustificazione filosofica. Come è noto, è stato Platone il filosofo che nel modo più esplicito ha motivato l'inadeguatezza della scrittura alla pratica della filosofia.

Platone stesso, è pur vero, nel IV secolo a.C., mette **per *iscritto*** una *tradizione* che era *orale* nei suoi massimi rappresentanti, come Pitagora, Talete, Socrate (di cui si diceva, come di Cristo, che non avessero scritto nulla) o tutt'al più espressa per ***enigmi*** nelle brevi sentenze di **Eraclito**, lo σκοτεινος, l'Oscuro[16], e nella **poesia** di Parmenide ed Empedocle (VI/V secolo a.C.). Ma Platone, per non perdere l'idea di un'educazione viva e orale, ricorre all'artificio del *dialogo* drammatico, riservando l'esposizione della verità alle sue cosiddette ***dottrine non scritte*** **o** ***esoteriche***, che egli espone oralmente nell'Accademia da lui fondata in Atene.

Socrate, per esprimere l'idea della fallacia della scrittura al discepolo *Fedro*, riferisce nell'omonimo dialogo la significativa risposta data da Tamus, re degli Egizi, al demone **Theut** che aveva inventato la *scrittura* credendola la migliore medicina della memoria.

> Tu, per benevolenza dell'alfabeto, di cui sei l'inventore, hai esposto il contrario del suo vero effetto. Poiché esso ingenererà *oblio* nelle anime di chi lo imparerà: essi cesseranno di esercitarsi nella memoria perché fidandosi dello scritto richiameranno le cose alla mente non più dall'interno di se stessi, ma dal di fuori, attraverso segni estranei: ciò che tu hai trovato non è una ricetta per la memoria ma per richiamare alla mente. *Né tu offri vera sapienza* ai tuoi scolari, ma ne dai solo l'apparenza perché essi, grazie a te, potendo avere notizie di molte cose senza insegnamento (di un maestro), si

---

[15] Hadot, *op. cit.*, pp. 18-20.

[16] Cfr. Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, Milano, Mondadori 1980.

> crederanno d'essere dottissimi, mentre per la maggior parte non sapranno nulla; con loro sarà una sofferenza discorrere, imbottiti di opinioni invece che sapienti... La scrittura - spiega Socrate a Fedro dopo aver introdotto questo mito egizio - è in una strana condizione, simile veramente a quella della *pittura*. I prodotti cioè della pittura ci stanno davanti come se vivessero; ma se li interroghi, tengono un *maestoso silenzio*. Nello stesso modo si comportano le parole scritte: crederesti che potessero parlare quasi che avessero in mente qualcosa; ma *se tu, volendo imparare, chiedi loro qualcosa di ciò che dicono esse ti manifestano una cosa sola e sempre la stessa*. E una volta che sia messo per iscritto, ogni discorso arriva alle mani di tutti, tanto di chi l'intende quanto di chi non ci ha nulla a che fare; né sa a chi gli convenga parlare e a chi no. Prevaricato ed offeso oltre ragione esso ha sempre bisogno che il vero padre gli venga in aiuto, perché esso da solo non può difendersi né aiutarsi[17].

La scrittura, dunque, potremmo dire, ci allontana dalla conoscenza invece che avvicinarci ad essa, perché interpone tra noi e la verità una duplice esigenza: quella di **comprendere** ciò che si legge, dunque di ricorrere all'*esegesi*, e quella di **discuterlo**, cioè di vagliare se esso sia vero o falso; laddove nel dialogo lo scambio delle domande e delle risposte soddisfa proprio, in modo immediato, questa stessa duplice esigenza.

In risposta a un discepolo **Plotino**, secondo la testimonianza di Porfirio, ebbe a dire:

> Se Porfirio non mi interrogasse io non avrei da risolvere problemi e così *non avrei da dire nulla che potesse essere scritto*[18].

Porfirio attesta, inoltre, che Plotino, mentre conversava, da un lato anticipava e soddisfaceva alle domande dei suoi interlocutori, dall'altro lato dialogava solo con se stesso,

> *componendo dentro di sé il trattato* dal principio alla fine[19].

L'insufficienza del linguaggio in generale

Il fondamento filosofico del ripudio della scrittura, ossia la funzione *maieutica* dell'esercizio filosofico, spiega anche perché quando si parla di preferenza accordata all'oralità ci si riferisca non tanto al *monologo* cattedratico del professore, quanto al ***dialogo*** tra maestro e discepolo. Infatti un monologo che non potesse essere interrotto da domande (come quelli su cui si esercitavano retori e sofisti) non sarebbe essenzialmente diverso da un testo scritto. La critica platonica della scrittura, infatti, se ci si pensa, è, in realtà, una **critica** più generale del **linguaggio**.

Il ricorso al procedimento maieutico esclude che le "**dottrine**" più profonde di una scuola, nel caso di Platone le cosiddette "dottrine non scritte", costituiscano un *corpus* unitario, semplicemente trasmesso oralmente invece che per iscritto e, dunque, passibile di una moderna ricostruzione, come pretendono gli studiosi della Scuola di Tubinga[20]. Se infatti della "verità" si potesse tranquillamente parlare per esteso, se ne potrebbe altrettanto scrivere.

Ma i Greci erano perfettamente consapevoli del carattere **ingannevole** del linguaggio in generale, delle parole, dei nomi.

La dea, dalla quale **Parmenide** dice di avere ricevuto la rivelazione del suo poema sulla natura, gli rivela che sono soltanto gli uomini, i mortali, a dare i nomi alle cose, credendo che esse siano vere, mentre esse sono soltanto il prodotto della nominazione.

> Rispetto ad esso [= a ciò che è] saranno *nomi tutte quelle cose che i mortali hanno posto persuasi che fossero vere* [21].

Anche **Empedocle** si oppone alle convenzioni umane, al linguaggio fonte di illusione quando dice nel suo poema sulla natura:

> Non esiste *nascita* per nessuno dei mortali, né alcune termine di *morte* a distruggerli[22].
> [...] Così essi danno i nomi quale è la norma, alla legge io pure consento[23].

---

[17] Cfr. Platone, *Fedro*, 274e-273b, 275d-276e.

[18] Porfirio, *Vita di Plotino*, 13, 15.

[19] Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 5. Il fondamento teorico di questo dato biografico si trova in *Enneadi*, III, 8, 6, 30.

[20] Cfr. Hans Joachim Krämer, *La nuova immagine di Platone*, Napoli, Bibliopolis 1986.

[21] Parmenide, fr. 8, vv. 39-40.

Empedocle sembra, dunque, assumere solo provvisoriamente quel linguaggio da cui egli stesso mette in guardia.

Gorgia ha riflettuto sul fatto che nessun discorso può far *conoscere* una cosa:

> Quello che uno vede, come mai potrebbe esprimerlo con la parola? O come mai questo potrebbe divenir manifesto a chi lo ascolta, senza averlo veduto?... Infatti chi parla non dice assolutamente un rumore, né un colore, ma una parola. Di conseguenza non è neppure possibile raffigurare col pensiero un colore, ma vederlo, né un suono, ma udirlo etc[24].

Gli fa eco Platone che nel ***Cratilo***, come altrove, mette in luce le aporie di ogni dottrina che considera i nomi identici alle cose di cui sono nomi. Egli mette in guardia dall'ambiguità del dio del discorso, Ermes, e da suo figlio Pan:

> Tu sai che il discorso significa il tutto, παν, e circola e gira sempre, ed è doppio, vero e falso. Ebbene, la parte vera di esso è liscia e divina e abita in alto fra gli dei; la parte falsa abita giù fra la moltitudine degli uomini, ed è rozza e τραγικον, caprina, tragica, teatrale; qui, infatti, moltissime sono le favole e le falsità per la vita del τραγικον[25].

Nella relazione dialogica del maestro con il discepolo i λογοι o discorsi vengono esercitati per purificare la mente dalle false opinioni e, in generale, dalla cattiva abitudine dell'opinare, del pensare vacuo, di quella ***chiacchiera*** sulle cose che ne impedisce la conoscenza e la contemplazione, sostituendovisi.

Del resto, anche il dialogo col maestro, in quanto è intessuto di parole, come, a maggior ragione, la sua, per quanto fedele, trascrizione da parte dei discepoli, può essere solo il ***vestibolo*** dell'iniziazione ai misteri della filosofia.

> Noi - dice **Plotino** - parliamo e scriviamo per indirizzare verso di Lui (l'Assoluto), per destare dal sonno delle parole alla veglia della visione, e quasi per additare la strada a colui che desidera contemplare un poco. Francamente il magistero non va oltre questo limite di additare cioè la via e il viaggio; ma la visione è già tutta un'opera personale di colui che ha voluto contemplare[26].

Questa *interiorità* della vera elevazione è così espressa da Plotino:

> Ci dànno un *insegnamento* che concerne (il Bene) le analogie, le negazioni, la conoscenza delle cose che derivano da lui; *ci conducono* a lui le purificazioni, le virtù, i riordinamenti interiori, l'ascesa nel mondo intelligibile[27].

Lo **scopo** del dialogo, la cui arte è la dialettica, non è dunque il discorso stesso, qualcosa che si possa comunicare, ma, come si legge nella ***Lettera VII*** di Platone, qualcosa di **inesprimibile** di cui sarebbe contraddittorio offrire una descrizione, qualcosa che accade all'**improvviso**, una conoscenza assoluta.

> La conoscenza di queste cose non è affatto comunicabile [ρητον] come le altre conoscenze, ma dopo molte discussioni fatte su queste cose e dopo una comunanza di vita [συζην], *improvvisamente* [εξαιφνης] come luce che si accende da una scintilla che si sprigiona essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta [...] Sfregandosi [τριβομενα > *diatriba*] queste cose, ossia nomi e definizioni e visioni e sensazioni, le une con le altre, e venendo messe alla prova in confutazioni benevole e saggiate in discussioni fatte senza invidia, risplende improvvisamente [εξελαμψε] la conoscenza e l'intelligenza di ciascuna cosa, per chi compie il massimo sforzo possibile alla capacità umana[28].

Questi motivi si ritrovano in **Plotino**. Il *discorso* (λογος) del maestro è svolto oralmente solo come preparazione al *silenzio* impareggiabile della contemplazione di ciò che non può essere frammentato in parole[29].

---

22 Cfr. Empedocle, tr. cit., fr. 2, vv.1-2.

23 Ivi, v. 9.

24 Presso lo Ps. Aristotele, *Melisso, Senofane, Gorgia*, 6, 980a20.

25 Platone, *Cratilo*, 408c.

26 Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 4.

27 Plotino, *Enneadi*, VI; 7, 36, 6

28 Platone, *Lettera VII*, 341c5-d3; 244b3-c1.

29 Cfr. Plotino, *Enneadi*, III, 8, 6, 10.

Nel mondo intelligibile o spirituale le anime non si servono del linguaggio, ma di una comprensione (συνεσις) di cui piuttosto è immagine lo sguardo:

> Anche quaggiù noi riusciamo a comprendere spesso persino chi tace, da un semplice sguardo[30].

L'*espressione* (ciò che si proferisce, α προφερει) come tale o è segno della *deficienza* di chi, come il discepolo, è ancora alla ricerca (επισκεψις), nel senso che non ha ancora *trovato*, o è il mezzo con cui il saggio, scendendo al livello di coloro a cui si rivolge, scopre (αποφαινει) agli altri ciò che trae da sé[31]. Plotino distingue con chiarezza il ragionamento come ***ricerca*** ed esercizio dalla ***saggezza*** come fine della ricerca stessa[32].

La filosofia come esercizio della parola

Se la filosofia non si fonda sulla scrittura e non si risolve, in ultima analisi, neppure nella **parola**, ci può chiedere perché comunque essa vi ricorra e, infine, quale sia lo ***scopo*** ultimo di questa "strana" o "bizzarra" ricerca della conoscenza.

"La **disciplina** filosofica", scrive **Vernant** riferendosi soprattutto alla scuole arcaiche di filosofia, "assomiglia da un lato alla regola di vita religiosa praticata nelle **sette mistiche**[33] [...] e, dall'altro lato, all'addestramento collettivo, fondato essenzialmente sulle prove e sugli **esercizi militari** [...] che nelle società guerriere della Grecia hanno costituito un primo sistema di educazione mirante a selezionare i giovani per abilitarli al potere. Tuttavia ciò che caratterizza la μελετη filosofica (l'esercizio filosofico) è il fatto che all'osservanza rituale così come all'esercizio militare essa sostituisce una preparazione propriamente ***intellettuale***, un addestramento **mentale** che pone l'accento soprattutto, come nel caso della μελετη poetica, su una disciplina di ***memoria***"[34].

Tale esercizio *logico* è ciò per cui la filosofia differisce dalla meditazione ***yoga***, dalla via del **guerriero**, dal **rito** sacrificale etc., tutte vie alle quali, come vedremo subito, può essere riconosciuto lo stesso fine della filosofia, ossia la riunificazione dell'umano col **divino** per mezzo della purificazione della passioni.

Pierre **Hadot**, dal canto suo, trattando delle scuole di filosofia di epoca ellenistica, scrive: "L'‘esercizio' della ragione è '**meditazione**': d'altronde etimologicamente i due termini sono sinonimi. *Diversamente dalle meditazioni di tipo buddistico* dell'Estremo oriente, la meditazione filosofica greco-romana non è legata a un atteggiamento corporeo, ma è *un esercizio* ***puramente razionale*** o immaginativo o intuitivo. Le sue forme sono estremamente varie. In primissimo luogo è ***memorizzazione*** e assimilazione dei dogmi fondamentali e delle regole di vita della scuola. Grazie a questo esercizio, la visione del mondo di colui che si sforza di progredire spiritualmente sarà interamente trasformata. Specialmente la meditazione filosofica sui **dogmi** essenziali della **fisica**, per esempio la contemplazione epicurea della genesi dei mondi nel vuoto infinito, o la contemplazione stoica dello svolgimento razionale e necessario degli avvenimenti cosmici, potrà ispirare un esercizio dell'immaginazione in cui le cose umane apparranno scarsamente importanti, nell'immensità dello spazio e del tempo. Questi dogmi, queste regole di vita, occorrerà sforzarsi di 'averli sottomano', per poter tenere un *comportamento filosofico* in tutte le circostanze della vita. D'altronde occorrerà immaginare in anticipo tali circostanze, per essere pronti all'urto degli eventi. In tutte le scuole, per ragioni diverse, la filosofia sarà anzitutto una meditazione sulla **morte** e un'attenzione concentrata sul momento **presente**, per goderne, o per viverlo in piena coscienza. In tutti questi **esercizi**, tutti i mezzi procurati dalla ***dialettica*** e dalla *retorica* saranno utilizzati per ottenere la massima efficacia[35]"

L'esercizio di λογος appare necessario in funzione della malattia che esso deve curare, la **malattia** del *linguaggio*. Questa è esplosa, in un mondo trasformato dai commerci e dalle nuove invenzioni dell'arte, con il tramonto del mito, della sua perspicuità ed efficacia religiosa, scambiato ormai dagli stessi Greci per una favola capace solo di suscitare diletto, e con il trionfo della **sofistica**, dell'arte, cioè, del produrre discorsi ingannevoli, ma politicamente efficaci.

---

[30] Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 18, 15.

[31] Cfr. Plotino, *Enneadi*, III, 8, 6, 25.

[32] Cfr. Plotino, *Enneadi*, IV, 4, 12.

[33] Secondo Vernant la differenza sarebbe che i mistici, a differenza dei filosofi, ignorerebbero la πολις. Ma si deve dire che si tratta di due gradi diversi della medesima purificazione, altrimenti non potremmo riconoscere un filosofo in tutti coloro che, come Plotino, non si sono esplicitamente occupati di politica che occasionalmente.

[34] J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 127.

[35] Pierre Hadot, *op.cit.*, p.15.

Perciò la filosofia può essere rappresentata come una sorta di medicina **omeopatica**[36] che contiene gli stessi elementi dai quali essa deve purificare, arte del discorso, non retorica, bensì dialettica.

Se si deve riconoscere nella tradizione filosofica e, dunque, nel *Lògos*, le radici della civiltà **europea** ciò forse dipende anche dal particolare tipo di malattia che dai tempi delle antiche civiltà mediteranee ci affligge; con una battuta potremmo dire: la ***chiacchiera***.

L'ascesi filosofica

La funzione etica della conoscenza dia-logica

Tutto questo non basta ancora a comprendere quale fosse in ultima analisi lo *scopo* dell'esercizio filosofico che, servendosi del linguaggio e della ragione, mirava tuttavia a una conoscenza *ineffabile*.

Porfirio, discepolo di Plotino, sistematore dell'insegnamento orale del maestro in 6 *Enneadi*, autore di testi contro i *Cristiani* e sull'*astinenza* dalla carne, che egli stesso praticava, ha scritto:

> La contemplazione beatificante non consiste di un'accumulazione di *ragionamenti* né di una massa di conoscenze apprese, ma occorre che la teoria divenga *in noi natura e vita*[37].

Ora il *dialogo* filosofico, secondo Platone, non è la disputa o lite fine a se stessa dei sofisti e dei retori, ma in primo luogo un mezzo di *purificazione* attraverso la *confessione* e l'***esame di coscienza***:

> Quando ci si avvicina molto a Socrate - leggiamo nel *Lachete* - e ci si è addentrati nel dialogo con lui, anche se dapprima si è iniziato a parlare con lui di tutt'altro, di necessità egli ci trascina incessantemente in un discorso che presenta ogni specie di giri, di deviazioni, di tortuosità, finché non si giunga a dover *render conto di sé*, sia quanto al modo in cui si vive attualmente che a quello in cui si è vissuta la propria esistenza passata. Quando si è arrivati a questo punto, Socrate non vi lascerà prima di avere sottoposto tutto ciò alla prova del suo controllo, ben bene e bene a fondo [...] Io non vedo nessun male nel fatto che mi si ricordi che ho agito o che *agisco in una maniera che non è buona*. Colui che non lo evita sarà necessariamente più prudente per il resto della vita[38].
>
> Socrate - dice Alcibiade nel *Simposio* - mi costringe a confessare a me stesso che, mentre sono così carente per tanti punti, persisto a non curarmi di me stesso [...] Più volte ha fatto sì che mi trovassi in uno stato tale da non ritenere possibile vivere comportandomi come mi comporto[39].
>
> La misura di dialoghi come questi - secondo Platone - è la vita intera per le persone assennate[40].

Lo scopo del dialogo è, in primo luogo, ***etico***. Il maestro è colui che ci fa *vergognare* di noi stessi e ci *persuade*, senza costringerci, ad agire bene:

Il ***ragionamento*** (intorno ai *rimedi* dei mali e intorno alla relatività e *caducità* di tutte le cose) è soltanto il mezzo per conseguire il **dominio di sé** (εγκρατεια):

> La legge razionale dice che nulla è più bello che conservare la maggior calma possibile nella sventura e non rivoltarsi, poiché *non si sa che cosa vi sia di bene e di male in simili accidenti*, e poi non si guadagna nulla a irritarsi; insegna che *nessuna delle cose umane merita che le si attribuisca grande importanza*, e che il dolore ostacola ciò che in siffatte circostanze dovrebbe venire al più presto in nostro soccorso. - A che cosa ti riferisci? - Chiese (Glaucone). Alla riflessione sull'accaduto, risposi. Qui come nel

---

36 Sul metodo omeopatico di Socrate è esplicito Proclo, *In Alcibiadem*, Paris, Les Belles Lettres 1968, vol I, p 151, vol. II, p. 217.

37 Porfiro, *De abstinentia carnibus*, cfr. Hadot, cit, p. 16.

38 Platone, *Lachete*, 187e-188b.

39 Platone, *Simposio*, 216a e 215e-216a.

40 Platone, *Repubblica*, 450b.

> gioco dei dadi, contro i colpi del caso occorre ristabilire la propria posizione con i mezzi che la ragione dimostra essere i migliori [...] Bisogna abituare sempre l'anima a medicare e a raddrizzare con la massima prontezza ciò che è malato e caduto, e a *eliminare i piagnistei con l'applicazione del rimedio*[41].

Il ragionamento, quindi, serve per placare i mali trovandone il ***rimedio*** e maturando un ***distacco*** dalle cose umane.

La **vergogna** davanti al maestro è un sentimento importante per l'elevazione. L'anima virtuosa è, ancora secondo **Plotino**,

> come un uomo che vive presso un saggio e trae profitto da questa vicinanza, o diventando *simile* a esso, oppure vergognandosi di osare ciò che l'uomo buono non vuole che egli faccia[42].

Sentiamo dalla bocca di Socrate una tipica *esortazione* morale:

> O tu che sei il migliore degli uomini, tu che sei ateniese, cittadino della più grande città e più rinomata per scienza e potenza, non ti *vergogni* tu di darti pensiero delle ricchezze per ammassarne quante puoi, e della fama e degli onori; mentre del tuo pensiero (φρονησις), della tua verità, della tua anima (ψυχη), che si tratterebbe di migliorare, tu non ti dai affatto pensiero né cura?[43]

Socrate così esprime la sua missione di *persuasione*:

> Non mi curo affatto di ciò di cui si cura la maggioranza delle persone, questioni di denaro, amministrazione dei beni, comandi militari, successi oratori in pubblico, magistrature, congiure, fazioni politiche. Mi sono impegnato, non in questo senso [...] ma in quello per cui, a ognuno di voi in particolare, arrecherò il massimo beneficio cercando di *persuaderlo* a preoccuparsi meno di ciò che ha che di ciò che è, per diventare eccellente e ragionevole tanto quanto è possibile[44].

Il dialogo tra maestro e discepolo è immagine del ***dialogo interiore*** tra sé e la propria coscienza, il maestro interiore. Questo dialogo interiore come via di purificazione era un esercizio noto anche, rispettivamente, a ***scettici*** e ***stoici***:

> Pirrone - narra Diogene Laerzio - era stato sorpreso mentre stava parlando a se stesso; gli si chiese perché lo facesse, ed egli rispose che si esercitava a essere buono[45].
>
> Cleante faceva spesso a se stesso rimproveri ad alta voce. Avendolo sentito, Aristone gli chiese: "A chi fai rimproveri?". Cleante rispose: "A un vecchio che ha i capelli bianchi, ma non è intelligente"[46].

A questo livello ciascuno diviene *maestro a se stesso*.

Conosci Te stesso

Tuttavia, se si dicesse che lo scopo ultimo della filosofia, nel suo peculiare esercizio del *lògos*, fosse semplicemente *etico* si rischierebbe di fraintendere il senso di questa affermazione. Si potrebbe credere che, semplicemente, le diverse parti della filosofia, la *logica* e la *fisica*, per esempio, fungessero da propedeutica all'*etica* e che l'*etica,* a sua volta, come scienza a parte, suggerisse agli uomini quale potesse essere il migliore modo di agire per conseguire la felicità.

Questo è certamente vero, soprattutto per l'età ellenistica, ma una più attenta analisi mostra come le diverse scuole filosofiche condividessero, tra le altre cose, anche questa: l'idea che "il migliore modo di agire per conseguire la felicità" fosse appunto la pratica della ***stessa filosofia***.

---

[41] Platone, *Repubblica*, 604b-d.
[42] Plotino, *Enneadi*, I, 2, 5, 25.
[43] Platone, *Apologia di Socrate*, 29d-e.
[44] Platone, *Apologia di Socrate*, 36b-c.
[45] Diogene Laerzio, *Pirrone*, IX, 64.
[46] Diogene Laerzio, *Cleante*, VII, 171.

Come è noto secondo Aristotele, che pure dedica ampie parti delle sue *Etiche* alle virtù civili e pratiche, la virtù suprema che rende l'uomo divino è la stessa "*sophìa*" o sapienza, ciò di cui la *filo-sofia* è amore o ricerca.

Sappiamo che per Platone e Aristotele la filosofia va praticata per amore della **conoscenza per la conoscenza** stessa e non per fini pratici[47].

Il fondamento segreto di tale atteggiamento, al limite della *gratuità*, che appare così bizzarro e lontano dalla nostra mentalità pragmatica, potrebbe essere il seguente: la ***conoscenza***, in generale, in quanto *fine supremo* della vita stessa e non semplice mezzo, si rivela ***ciò che salva***, ciò che permette all'uomo di divenire *simile*, per quanto possibile, *agli dèi* (per esempio in ambito epicureo) o, letteralmente, un ***dio*** *egli stesso*, nella tradizione filosofica più profonda che dai misteri arcaici arriva fino al tardo neoplatonismo.

La filosofia, come abbiamo visto, può essere intesa come iniziazione o, il che è lo stesso, come compimento. In greco, infatti, il termine per indicare l'iniziato ai misteri, τετελεσμενος, significa letteralmente: **perfetto**, compiuto. In che senso il filosofo tende al compimento?

Generalmente, seguendo Aristotele, si dice che la filosofia sorse quando Talete, il filosofo di Mileto, si pose la domanda circa l'**origine** o il principio, l'αρχη, di tutte le cose[48]. Ma lo stesso Aristotele, come sappiamo, mostra di intendere la filosofia come amore disinteressato per la *conoscenza*. Aristotele, infine, sa che la conoscenza è compiuta, perfetta, quando è ***priva di materia*** e conoscente e conosciuto sono tutt'uno[49], come nel caso di Dio che è pensiero di se stesso, pensiero di pensiero, νοησις νοησεως[50].

Lo stesso Aristotele, dunque, di cui solitamente si pensa che sia quanto mai lontano da atteggiamenti di tipo mistico, ci suggerisce, pur senza dirlo, che la compiuta conoscenza dell'origine di tutte le cose, *scopo della filosofia come attività fine a se stessa*, è possibile soltanto se colui che conosce, l'uomo, si fa **tutt'uno con l'origine** stessa, *da uomo si fa dio*. Il che tradisce la vera ragione per la quale il filosofo ricerca la conoscenza senz'altre distrazioni: perché ne va della sua stessa **salvezza**.

Questa sorta di cortocircuito intellettuale che mi sembra il segreto motore delle tradizione filosofica classica in tutti i suoi rivoli è esposto nel modo più chiaro in due passi di **Plotino**:

> Fu detto giustamente: "*pensare* [νοειν] *ed essere sono il medesimo*" (Parmenide), "*la scienza delle cose immateriali è identica al suo oggetto*" (Aristotele), e "*investigai me stesso*" (Eraclito)[51]
>
> *Se vogliamo cercare e trovare ogni altra cosa, è giusto che ricerchiamo chi è colui che ricerca*: desiderando così di cogliere l'amorosa visione delle *cose supreme*[52].

Ora, in diverse laminette orfiche risalenti al VI/V secolo a. C., a proposito dei destini dell'anima dopo la morte, si legge appunto l'espressione: "εξ ανθρωπου θεος", "da uomo (si è fatta) dio"[53].

Era del resto un criterio condiviso pressoché universalmente, nell'antichità, che il **simile** si potesse conoscere solo per mezzo del simile[54], l'ignoto a partire da quel noto che più gli assomigliasse[55] o che meglio ne potesse essere metafora, secondo il principio dell'**analogia**, principio che ha consentito ancora a S. Tommaso di

---

[47] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982b11-28: "Se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dell'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica [...] E' evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito adl altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa"» (tr. it. G. Reale, Napoli, Loffredo 1968).

[48] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A, 3, 983b6 ss. A dire il vero in questo passo Aristotele si riferisce soltanto a quel genere di filosofia che, secondo lui, pone principi d'ordine materiale.

[49] Cfr. Aristotele, *L'anima*, Γ 4, 430a3, Γ 7, 431a1-2. Vedi anche Plotino, *Enneadi*, V 9, 5, 31-32. Cfr. W. Beyerwaltes, tr. *Platonismo e idealismo* (1972), Bologna, Il Mulino 1987, p. 26.

[50] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 7, 1072b18-24.

[51] V, 9, 5, 25. Su questa continuità di motivi classici in Plotino vedi W. Beierwaltes, *Plotino*, Milano, Vita e Pensiero 1993, pp. 29-36.

[52] IV, 3, 1, 1.

[53] Cfr. in Colli, *op. cit.*, 4 [A 65], 10: "θεος δ'εσηι αντι βροτοιο", "sarai dio anziché mortale"; 4 [A 67], 4, "θεος εγενου εξ ανθρωπου", "da uomo sei nato dio" etc.

[54] Cfr., per fare solo alcuni esempi, Filolao, fr. A 29 Diels Kranz, Empedocle fr. B 109, Democrito fr. B 164, Plotino, *Enneadi*, I, 6, 9, 25; I, 8, 1, 5; II, 4, 10; IV, 4, 23, 5; IV, 5, 1, 5; IV, 5, 8, 20. Schelling, che riprende molti temi di quello che qui consideriamo l'asse portante della filosofia antica, si riferisce più volte a questo principio come principio antichissimo. Cfr. per esempio nelle cd. *Conferenze di Erlangen* (1821), in F. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, tr. a c. di L. Pareyson, Milano, Mursia 1990, p. 206.

[55] Declinazione del principio di similitudine, come si sa, importante in Cusano, specialmente nel *De docta ignorantia*.

attribuire all'uomo una conoscenza *analogica* dell'essere di Dio. Se una conoscenza ana-logica può ammettere ancora la mediazione del λογος, del linguaggio, del **pensiero discorsivo**, cioè quella di una "metafisica" come la intendeva per esempio la scolastica (in quanto le parole stesse possono essere prese come immagini del loro significato, di ciò che per mezzo loro si intende)[56], una conoscenza compiuta, perfetta, può darsi solo nel caso della coincidenza di conoscente e conosciuto, quando **si *è* ciò si *conosce***, nel ***silenzio*** in cui ciò che era soltanto simile si è fatto **identico**. Non a caso la radice della parola greca **μυστεριον**, mistero, da cui deriva anche il termine "mistico", è probabilmente la medesima del latino *mutus*, muto.

Per conoscere il divino, il principio, l'eterno e l'immutabile l'uomo, dunque, non può limitarsi a giocare con le parole e con gli argomenti. Linguaggio e ragione, di per sé, non possono nulla, anzi sono di ostacolo alla conoscenza compiuta. L'uomo deve puramente e semplicemente compiere quell'atto di υβρις, di tracotanza, che consiste, per quanto è possibile, nel farsi uguale a Dio e nel testimoniare, per quanto è possibile, di questa perfezione. E' la figura del saggio, prefigurazione pagana di quella del santo.

> *Hybris* - osserva Nietzsche in *Genealogia della morale* - è la nostra posizione di Dio[57].
>
> Se esistessero gli dei - si chiede Zarathustra - come potrei sopportare di non essere Dio?[58]

"Che altra posizione possiamo avere nei confronti di Dio se non quella della υβρις?", si chiede ancora Luigi Pareyson in *Ontologia della libertà*[59].

La **conoscenza** come scopo dell'esercizio dialettico è tutt'uno con lo scopo della filosofia come purificazione, il ritorno dell'umano al divino, la **salvezza**. E' quel luogo mistico che Plotino indica nel suo trattato sulla dialettica come luogo *dove bisogna andare*, al di là dell'essere e del pensiero[60].

Ma, evidentemente, l'uomo non potrebbe farsi uguale a Dio se non fosse già Dio. L'uomo deve essere un dio *dimentico* della propria natura. Donde la funzione della **reminiscenza.**

La funzione mistica della memoria

Gli studi di Jean Pierre **Vernant** e della sua scuola sulla *memoria* per i Greci dell'età arcaica, tra mistero, poesia e filosofia, hanno illuminato da tempo l'implicazione religiosa della memoria, anche se l'impostazione di "psicologia storica" di questi studiosi ha spesso impedito loro di sviluppare le enormi conseguenze che i loro studi proiettavano sulla complessiva interpretazione della filosofia antica e della filosofia *tout court*.

Madre della muse, **Μνημοσυνη**, la memoria, conferisce ai suoi cultori, poeti, indovini, veggenti, il dono della conoscenza, perfino quello della sapienza, σοφια. **Pindaro** chiama volentieri se stesso σοφος ανηρ, uomo saggio o sapiente[61]. "La stessa formula che definisce in **Omero** l'arte dell'indovino Calcante, si applica, in Esiodo, a Mnemonsyne"[62]. Questa formula esprime ciò che l'arte dell'indovino conosce:

> *Tutto ciò che è stato, che è e che sarà*[63].

---

[56] Nella sua interpretazione di S. Tommaso, Cornelio Fabro ha fatto vedere molto bene come il principio dell'analogia abbia significato soltanto per l'uomo, non per Dio stesso (cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano, SEI 1958, spec. pp. 469-526). S. Tommaso, nella sua interpretazione del *De causis*, lect. 6, osserva che, secondo il terzo libro del *De anima* di Aristotele, il nostro intelletto può comprendere solo l'*ente* come iò che partecipa dell'essere, non l'*essere* stesso, cioè Dio. Nel commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, d. 8, q, I, a 1 ad 3, S. Tommaso può quindi scrivere: "Cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen 'qui est' imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cuiusdam concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina" (Vedi su ciò Fabro, *op. cit.*, p. 521-522) In sostanza dire di Dio che *è*, analogamente a quello che si può dire delle cose umane, è comunque un modo imperfetto di comprenderlo, anche se si tratta del modo *meno imperfetto*. Si tratta pur sempre di analogia, non di una conoscenza come quella annunciata da S.Paolo, *a faccia a faccia*, quando tutto sarà in tutto, alla quale i filosofi greci, a torto o a ragione, aspiravano di giungere attraverso i misteri della filosofia.

[57] F. Nietzsche, tr. it., *Opere*, VI, 2, Milano, Adelphi 1968, p. 316.

[58] F. Nietzsche, tr. it., *Opere*, VI, 1, Milano, Adelphi 1968, pp. 100-101.

[59] L. Pareyson, *Ontologia della libertà,* Torino, Einaudi 1995, p. 57.

[60] Cfr. Plotino, *Enneadi*, I, 3, 1, 1.

[61] Cfr. Pindaro, *Istmiche*, V, 28.

[62] Cfr. J. P. Vernant, tr., *op. cit.*, p. 96.

[63] *Iliade*, I, 70. Esiodo, *Teogonia*, 32 e 38.

E la stessa formula esprime l'argomento o protasi del poema sulla natura di **Empedocle**[64].

La Memoria, dunque, non si riferisce soltanto al passato, ma anche al futuro, al tutto. Perciò il poeta è ***veggente***, sapiente. In **Esiodo**, in particolare, le figlie della Memoria, le Muse, vantano di saper dire molte bugie, ma di saper anche cantare la verità (αληθεα, lett.: le cose che non sono nascoste, soggette all'oblio, al Lete)[65]. A questo *incipit* si richiamano i primi grandi filosofi poeti, come Parmenide ed Empedocle. In **Parmenide** una dea, in cui Pugliese Carratelli riconosce con validi argomenti la tradizionale Mnemosyne dell'epos[66], annuncia al poeta la rivelazione del "solido cuore della verità [αληθειης] ben rotonda"[67], che i mortali non comprendono. Nel Περι φυσεως di Empedocle, il filosofo invoca la presenza della Musa immortale, a cui contrappone l'umanità effimera che ne ascolta il messaggio[68].

In Esiodo le Muse, le figlie della Memoria, cominciano la genealogia degli dei dal principio, **εξ αρχης**[69], come la filosofia della Ionia comincia col cercare il principio di tutte le cose.

La poesia, come la filosofia, conduce dunque l'uomo dal mondo dell'effimero e del divenire a quello dell'eterno e dell'immortale, per mezzo di una potenza, quella della memoria, che è reminiscenza dell'***origine***, del principio **al di là del tempo**, del punto di vista, cioè, del quale tutto ciò che accade nel tempo è simultaneo.

Ad analogo punto di visto veniva verosimilmente guidato colui che voleva consultare l'oracolo di Lebadea, nell'antro di **Trofonio**[70]. "Egli, infatti, veniva condotto vicino a due fontane chiamate Ληθη [oblio] e Μνημοσυνη [memoria]. Bevendo dalla prima, egli dimenticava tutto della sua vita umana e, simile a un morto, entrava nel regno della notte. Per mezzo dell'acqua della seconda [fontana] doveva conservare la memoria di tutto ciò che aveva visto e udito nell'altro mondo. Al suo ritorno, egli non era più limitato alla conoscenza del momento presente; il contatto con l'al di là gli aveva procurato la rivelazione del passato e del futuro"[71].

Mantica, poesia, filosofia, tutte arti sacre ad Apollo[72], implicano tutte una rivelazione dell'eterno nel transeunte, il quale tende a dileguare, ad estinguersi come una nebbia, un gioco, e vi attingono attraverso una *morte* simbolica, come nell'oracolo di Lebadea, in cui il viaggio del consultante mima con ogni evidenza il viaggio dell'anima da questo all'altro mondo. Basta leggere, per convincersene, una delle numerose **laminette orfiche** di Turi e Petelia che si riferiscono ai destini dell'anima nell'al di là, quelle stesse dalle quali leggevamo che colui che si è adeguatamente purificato "da uomo nasce dio":

> E troverai alla sinistra delle case dell'Ade una *fonte*
> e accanto a essa un bianco cipresso diritto:
> a questa fonte non accostarti neppure da presso.
> E ne troverai un'altra, fredda acqua che scorre
> dalla palude di *Mnemosyne*: e davanti stanno i custodi.
> Di' loro: "Sono figlio di Terra e di Cielo stellante,
> inoltre la mia stirpe è *celeste*; e di questo sapete anche voi.
> Sono *riarsa di sete* e muoio: ma date, subito,
> fredda acqua che scorre dalla palude di Mnemosyne".
> Ed essi ti lasceranno bere dalla fonte divina,
> e in seguito tu regnerai assieme agli altri *eroi*.
> Di Mnemosyne questo è il sepolcro[73].

In queste tavolette si parla di due fonti, verosimilmente quella dell'oblio e quella della memoria, Mnemosyne. Questa seconda, che conferisce insieme **vita eterna e conoscenza**, è quella della cui acqua l'anima è *assetata*, come Meister Eckhardt si dirà assetato dell'essere di Dio[74]. L'anima, in quanto tale, in quanto cioè si riconosce come altra dal corpo di cui era rivestita in questo mondo, si sa ora eterna, la sua stirpe *celeste* è la stessa

---

64 Cfr. Empedocle, fr. 1, v 9, tr. *Poema fisico e lustrale*, a c. di C. Gallavotti, Milano, Mondadori 1975

65 Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 26-27: «Noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero [ψευδεα πολλα... ετυμοισιν ομοια] , ma sappiamo anche, quando vogliamo, il vero cantare».

66 Cfr. G. Pugliese Carratelli, *La* Θεα *di Parmenide*, «La parola del passato», XLIII, 1988, pp. 337-346.

67 Parmenide, fr. 1, v. 29, tr. *Poema sulla natura*, a c. di G. Reale, Milano, Rusconi 1991.

68 Cfr. Empedocle, tr. cit., fr. 1, vv.1-4.

69 Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 28.

70 Cfr. Pausania, Περιηγησις της Ελλαδος, IX, 39.

71 Cfr. J. P. Vernant, *op. cit.*, , p. 102.

72 Per la filosofia basti pensare alla missione di Socrate che, nell'*Apologia*, dice di essere stato spinto con sogni e vaticini da quell'Apollo che con il suo oracolo lo voleva misteriosamente "il più sapiente» degli Ateniesi" (cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 33c).

73 Cfr. Colli, *op. cit*., 4 [A 63].

74 M. Eckhardt, *Die lateinische Werke*, , Stuttgart 1936, II vol. , p. 274, 4 ss. Cfr. Beyerwaltes, *op. cit*., p. 72.

degli dei e degli *eroi*. Così Socrate, alla fine dell'*Apologia*, per dimostrare che della morte non si deve avere alcun timore, immagina di poter continuare a esercitare nell'altro mondo l'arte del domandare e del rispondere, cioè la dialettica, proprio con gli eroi[75].

La αθανατος πηγη, la **fonte** immortale, di cui parlano certe iscrizioni funerarie[76] trova un corrispettivo nella καθαρη πηγη del proemio di Empedocle, la fonte pura[77].

L'**anima** - di qui l'importanza per i pitagorici della matematica, per Platone delle idee eterne - è capace di eternità, ***potenzialmente* eterna**, sa fare e dire cose che non potrebbe né fare, né dire se non fosse essa stessa eterna. Basti pensare alle celebri prove platoniche dell'immortalità dell'anima, una delle quali è ricavata proprio dall'argomento dell'***anamnesi*** o reminiscenza. In quanto anche l'anima di uno schiavo è capace di riconoscere l'eterno, per esempio nella soluzione del problema della duplicazione del quadrato, essa dà prova di *memoria* di cose immortali di cui essa può avere fatto esperienza e che oggi può ancora riconoscere solo in quanto sia essa stessa immortale[78].

La memoria non è un dono che si possa trascurare, ma è una potenza che va esercitata, come facevano i pitagorici, dei quali si tramandano appunto precisi *esercizi* ***mnemotecnic****i*, tramandati nell'ambito della setta[79]. Sappiamo quanto i filosofi, anche in seguito, furono sensibili al potere mistico della memoria, da S. Agostino a Giordano Bruno, autore, come è noto, di un *De umbris idearum*, trattato rinascimentale di mnemotecnica d'ispirazione neoplatonica.

La filosofia come purificazione

Al motivo della memoria si coniuga quello della *purificazione*, di cui la filosofia è esercizio, anche se non l'unico. Sappiamo che per i Greci, in generale, ogni vera **arte** ha una funzione **catartica**, dalla medicina alla tragedia. Ciò che cambia è il modo della purificazione stessa.

Il ληθης πεδιον, il **campo dell'oblio**, assimilabile al campo di Ate o dell'errore in Empedocle[80], come la morte viene rappresentata da Teognide[81] e Aristofane[82] per coloro che non si sono adeguatamente purificati, ha il suo contrario, per coloro che invece si sono purificati, nella pianura platonica della **verità** o della non-dimenticanza, l'α–ληθειας πεδιον di cui si parla nel *Fedro*[83].

Per Pindaro[84], come per Empedocle[85] e Platone[86], le anime, infatti, seguono un lungo **cammino** di purificazione, che implica la possibilità di successive reincarnazioni in figure sempre più nobili della gerarchia sociale, fino alla definitiva liberazione.

La tradizione platonica è essenzialmente una via di *conoscenza*. Ma tale conoscenza, in quanto essa non ha nulla di astratto e speculativo, è il risultato spontaneo della *purificazione* dalle **passioni**, già nota ai misteri orfici, è una forma di **trasparenza** su se stessi:

> O caro Simmia - dice Socrate nel ***Fedone*** - guarda che non sia affatto questo il giusto scambio nei riguardi della virtù, cioè lo scambiare piaceri con piaceri, dolori con dolori e paure con paure [...]; sta bene attento che l'unica moneta autentica, quella con la quale dobbiamo scambiare tutte queste cose, non sia piuttosto la *conoscenza*, e che solo ciò che si compra e si vende a prezzo del conoscere e col conoscere sia veramente coraggio, temperanza, giustizia e che, insomma, la virtù sia solo quella accompagnata dal conoscere, sia che vi si aggiungano sia che non vi si aggiungano piaceri, timori e tutte le altre passioni come queste. Quando queste cose sono separate dalla conoscenza e scambiate fra di loro, bada che la virtù che ne deriva - per esempio quella fondata sulla paura del castigo o del giudizio - non sia che una vana parvenza, una virtù

---

75 Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 40e-41c.
76 Cfr. Vernant, *op. cit*., p. 102.
77 Empedocle, tr. cit., fr. 1, v. 14.
78 Cfr. Platone, *Menone*, 80d, *Fedone*, 76d-e.
79 Cfr. Giamblico, *Vita di Pitagora*, 164. Vedi Vernant, *op. cit*., p. 110 e p. 128.
80 Cfr. Empedocle, tr. cit., fr. 109, v. 4.
81 Teognide, 1216.
82 Aristofane, *Rane*, 186.
83 Platone, *Fedro*, 248b.
84 Cfr. Platone, *Menone*, 81b-c. Pindaro, *Treni*, fr. 133 Snell.
85 Cfr. Empedocle, tr. cit., fr. 103 e fr. 107.
86 Platone, *Fedro*, 248c-e.

> veramente servile, che non ha nulla di buono e di genuino; e che la virtù non sia se non una purificazione da ogni passione, e che la temperanza, la giustizia, il coraggio e la conoscenza medesima non siano altro che una specie di purificazione (καθαρσις)[87].

Quale *esercizio* fare per estinguere l'inganno, per riconoscerci per quello che siamo?
Per estinguere l'inganno bisogna intraprendere la via della ***concentrazione*** ascetica:

> Adoperarsi in ogni modo di tenere separata l'anima del corpo, e abituarla a raccogliersi e a racchiudersi in se medesima fuori da ogni elemento corporeo, e a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente, come nella futura, tutta solitaria in se stessa, intesa a questa liberazione dal corpo come da catene[88]

Socrate dava prova di una straordinaria capacità di concentrazione[89].

> Durante la campagna (di Atene contro Potidea) - narra Alcibiade - (Socrate ed io) combattemmo insieme e fummo anche compagni di mensa. Ricordo che alle fatiche era più resistente non solo di me ma di tutti quanti gli altri; quando poi si restava bloccati, tagliati fuori, come capita spesso in guerra e così ci toccava patir la fame, la capacità di resistenza degli altri non era niente in confronto della sua; ... a bere poi, vinceva tutti... quello che è straordinario è che mai nessuno ha visto Socrate ubriaco... Ricordo che una volta durante una gelata terribile... lui se ne andò in giro con quel suo solito mantelluccio che portava sempre, camminando sul ghiaccio, a piedi nudi... e i soldati lo guardavano un po' in cagnesco credendo che, così, egli li volesse umiliare... Tutto preso non so da quali pensieri, una volta se ne rimase in piedi, immobile, a meditare, fin dal mattino presto e, poiché non riusciva a venirne a capo, non la smise, ma continuò a starsene tutto assorto nella sue riflessioni... In conclusione al calar della sera alcuni soldati della Ionia, dopo il rancio, portarono fuori, all'aperto, i loro paglericci (s'era in estate) per dormire al fresco ma anche per stare lì un po' a vedere se quel tipo se ne fosse rimasto immobile tutta la notte. Ed egli lì se ne restò fino a che non si fece mattino e non spuntò il sole; dopo di che, fece al sole una preghiera e se ne andò[90]

I termini impiegati nella traduzione per spiegare il senso di questa meditazione potrebbero far pensare a un esercizio puramente intellettualistico. Ma si legga quello che dice *Aristofane*, alludendo alle pratiche socratiche:

> Medita adesso, e concentrati profondamente; con tutti i mezzi, avvolgiti su te stesso concentrandoti. Se cadi in qualche difficoltà, corri subito svelto in un altro punto... *Non ricondurre sempre il tuo pensiero a te stesso*, ma lascia che la tua mente prenda il volo nell'aria, come uno scarabeo che un filo trattiene per la zampa[91].

Da questo passo si vede come la concentrazione significa un rafforzamento non dell'*io*, ma della *mente*.liberata dalle pulsioni soggettive.

Platone, nella *Repubblica*, spiega che la funzione della concentrazione è quella di vincere la parte ***appetitiva*** e quella ***irascibile*** dell'anima:

> La parte ferina e selvaggia del nostro essere [...] non esita a tentare, nell'immaginazione, di *unirsi alla propria madre* o a qualunque altro essere, uomo, dio, bestia; non c'è assassinio di cui non si macchi, né alimento da cui ci si astenga; insomma, non c'è follia né spudoratezza che ci si vieti[92].

La soluzione è:

> Non cedere al sonno che dopo avere destata la parte appetitiva del nostro essere e averla nutrita con bei pensieri e belle ricerche, concentrandoci su noi stessi, dopo avere anche calmata la *parte appetitiva* del nostro essere [...] e ammansita la parte irascibile;

---

87 Platone, *Fedone*, 69a-d
88 Platone , *Fedone*, 67c-d.
89 Cfr. Platone, *Simposio*, 174d (tr., p. 188)
90 Platone, *Simposio*, 220a-d
91 Aristofane, *Nuvole*, 700-6; 740-45; 761-63.
92 Platone, *Repubblica*, 571c-d

> dopo avere dunque placate queste due ultime e stimolata la prima, in cui ha sede il pensiero, è allora che l'anima meglio raggiunge la *verità*[93]

Comunemente gli uomini, schiavi delle *passioni*, scambiano l'apparenza con l'essenza, l'immagine per il modello, ingannati dalla materia come da uno ***specchio***, quasi che noi fossimo Dioniso che si guarda e non si riconosce se non nei frantumi dello specchio che sono i corpi individuali[94]. Secondo Plotino mentre ci accorgiamo per lo più che i riflessi di uno specchio sono appunto tali perché lo specchio ha una forma limitata, non riusciamo invece ad accorgerci che l'universo corporeo è interamente un'illusione perché la materia è sì come uno specchio, ma senza limiti e informe, onniavvolgente[95]. Analoga all'immagine del *riflesso* dello specchio è quella platonica, celebre, delle *ombre* che noi vediamo delle vere cose, quali prigionieri incatenati dentro una *caverna*, prigionieri di cui un fuoco esterno proietta le figure contro la parete[96].

Secondo **Plotino**:

> Le differenze tra le anime vanno ricercate nelle loro *passioni*[97].
>
> *Chi vuol conoscere la sua natura deve batter via le cose aggiunte*[98].
>
> Se si vuole conoscere l'essenza di una cosa, occorre esaminarla considerandola allo stato puro, poiché ogni aggiunta a una cosa è un ostacolo alla conoscenza di questa cosa. Esamina dunque l'anima togliendole ciò che non è essa stessa, o piuttosto *togliti le tue macchie ed esaminati*, e avrai fede nella tua immortalità[99].

La filosofia come esercizio di morte

Ma la meta di tutti questi esercizi è fondamentalmente una, *vincere la* ***paura della morte***, che rende l'uomo schiavo, aprirgli la via della vera liberazione.

> C'è poi da esaminare un altro punto - dice ancora Socrate in Platone - , quando devi distinguere le nature filosofiche da quelle che non lo sono. - Quale? - Che l'anima non celi alcuna bassezza, poiché la meschinità è incompatibile con un'anima che deve incessantemente tendere ad abbracciare l'insieme e l'universalità del divino e dell'umano... Ora ritieni che l'anima a cui appartengono l'elevatezza del pensiero e la contemplazione della totalità del tempo e dell'essere faccia gran caso della vita umana? Quindi, un uomo siffatto *non riterrà che la morte sia una cosa temibile*[100].

La vera filosofia, in quanto ascesi, si esprime dunque in **Platone**, come in Plotino, come ***esercizio*** *di morte* (ασκησις θανατου):

> E' dunque vero che coloro i quali filosofano rettamente *si esercitano a morire*, e che la morte è per loro cosa meno paurosa che per chiunque altro degli uomini[101].

Gli fa eco un platonico dell'era cristiana:

> *Le anime di valore disprezzano l'essere a causa del bene*, quando affrontano spontaneamente il pericolo per la loro patria, per coloro che amano o per la virtù[102].

Si tratta, come osserva giustamente Hadot, dello spirito del celebre detto di **Montaigne**:

> Chi ha imparato a morire, ha disimparato a servire[103].

---

93 Platone, *Repubblica*, 571d-572a

94 Cfr. Plotino, *Enneadi*, , IV, 3, 12.

95 Cfr. Plotino, *Enneadi*, , III, 6, 13, 30.

96 Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 114-118.

97 Plotino, *Enneadi*, II, 9, 6, 35. Cfr. anche IV, 3, 8, 5: «Esse differiscono riguardo ai corpi, sia specialmente per i caratteri, sia per l'attività del pensiero, nonché per le vite precedentemente vissute», e IV, 3, 15.

98 Cfr. Plotino, *Enneadi*, I, 1, 12, 10.

99 Plotino, *Enneadi*, IV,7, 10, 27.

100 Platone, *Repubblica*, 486a-b

101 Platone, *Fedone*, 67e

102 Sallustio Sereno, *Sugli dei e sul mondo*, V, 3.

Sotto il profilo ***politico*** la conseguenza di ciò - in **Plotino** - è che non si può esigere da Dio o dalla legge o dagli altri quel *bene che ciascuno deve cercare da se stesso*:

> Non tocca a Dio combattere per i pacifici: la legge vuole che alla guerra si salvi colui che è valoroso, non colui che *prega*, perché raccolgono frutti non quelli che pregano, ma quelli che coltivano la terra [...] *I cattivi comandano per la viltà dei loro sudditi*: ed è giusto che sia così, non il contrario[104].

L'esercizio di morte di cui si tratta nella purificazione è insieme sempre anche *esercizio di vita*, per il quale il **corpo** proprio è *organo* o strumento, a un certo livello, indispensabile[105] Nel breve trattato dedicato al ***suicidio*** *razionale* Plotino sentenzia:

> Finché si può progredire non bisogna far uscire l'anima dal corpo[106].

La filosofia come ritorno all'origine

D'altra parte questo esercizio di morte, insieme etico e teoretico, si rivela, una volta compiuto, esercizio di *rinascita*, di *risveglio*, di *liberazione*, di *conoscenza*, che ci fa guadagnare la *vita eterna*:

Infatti, in questo processo di purificazione l'anima cresce insieme in **conoscenza** e, per così dire, in **essenza**, da mortale come sono mortali le cose che vede si fa immortale come immortali sono i contenuti del suo sapere, fino a coincidere, al limite, con sé stessa, riconosciutasi divina. Ecco perché per il filosofo antico **conoscenza e salvezza sono tutt'uno**, conoscenza di sé significa conoscenza dell'origine, teoria, cioè contemplazione, e virtù, rettitudine morale, coincidono, hanno lo stesso orientamento e non è possibile l'una senza l'altra.

Empedocle ha illustrato con perspicuità al proprio discepolo Pausania l'implicazione reciproca tra capacità di conoscenza e possibilità di vita:

> Ma tu senti, o Pausania, figlio dell'animoso Anchita;
> perché sono *angusti* gli organi protesi delle membra
> e li colpiscono molte *vili impressioni*, che fiaccano la mente.
> Gli uomini, dal *breve destino*, scrutano solo una *piccola parte* della vita
> con le loro esistenze e innalzandosi come il fume dileguano,
> solo affidati a quel poco che ciascuno incontra a caso,
> mentre vagano per ogni dove; e questo, che *per lui è tutto*, si vanta di scoprire.
> In tal modo le cose non sono viste, né udite dagli uomini,
> non sono colte dalla *mente* [νους] . Ma tu dunque, se ti distogli da ciò,
> almeno avrai quella maggior *conoscenza* che l'intelletto mortale raggiunge.
> Se queste cose, infatti, dentro i saldi precordi infiggendo,
> le osservi con impegno attraverso limpidi *esercizi*,
> ti resteranno vicine per l'intera vita [αιωνος, eone, *eternità*]
> e da queste si otterranno altri grandi vantaggi, perché da soli
> incrementano ognuno nell'indole [εθος] secondo la natura di ognuno.
> Se invece ti dirigi verso quelle altre cose che vili sorgono
> innumerevoli fra gli uomini e fiaccano la mente,
> allora ben presto ti disertano, mentre il *tempo* si svolge,
> bramose di ritornare alla propria origine diletta[107].

Questi versi ci suggeriscono che la durata della **vita** vada di pari passo con l'intensità della **conoscenza**. L'*esercizio* [μελετη] filosofico di memoria e di purificazione, dunque, allunga sia la vita, sia la conoscenza, avvia il mortale all'eterno, alle cose che provengono dall'origine e che ad essa tornano.

Alcmeone di Crotone diceva:

---

[103] Montaigne, *Essais*, Paris, Thibaudet 1953, p. 110. Cfr. Hadot, *op. cit*., p. 52.

[104] Plotino, *Enneadi*, III, 2, 8, 35.

[105] «E' necessario per noi, finché abbiamo un corpo, abitare in case costruite dall'anima buona e sorella che ha il potere di creare senza fatica» (Plotino, *Enneadi*, II, 9, 18, 10).

[106] Plotino, *Enneadi*, I, 9, 1, 15.

[107] Empedocle, tr. cit., fr. 1, vv. 27-45.

Gli uomini muoiono perché non sono capaci di congiungere l'inizio con la fine[108].

Ascoltiamo ancora **Plotino**:

> Se non vedi ancora la tua propria bellezza, fai come lo scultore di una statua che deve diventare bella: toglie questo, raschia quello, rende liscio un certo posto, ne pulisce un altro, fino a fare apparire il bel volto della statua. Allo stesso modo anche tu *togli tutto ciò che è superfluo*, raddrizza ciò che è obliquo, purificando tutto ciò che è tenebroso per renderlo brillante, e non cessare di scolpire la tua propria statua finché non brilli in te la chiarezza divina della virtù [...] Se sei diventato questo [...] senza avere più, interiormente, qualcosa di estraneo che sia mescolato a te, [...] se ti vedi divenuto tale, [...] guarda tendendo il tuo sguardo. Poiché solo un occhio siffatto può contemplare la bellezza.

L'**anima diviene ciò che contempla**, ciò di cui è cosciente, e dunque, propriamente, è o non è immortale a seconda dell'esercizio filosofico che compie, del grado della sua memoria. Essere *mortale*, in quest'ottica, significa soltanto ignorare la propria immortalità e agire di conseguenza.

Secondo Plotino a seconda di dove guarda l'anima è e diviene *cose diverse*.

> Ciascuna anima è diversa perché contempla qualcosa di diverso ed *è e diventa ciò che contempla*[109].
>
> Che diremo dell'anima? Essa è animale in potenza, allorché non è ancora ma sta per essere; è potenzialmente artista, ed è tutto ciò che essa diviene, ma che non è sempre.[110]
>
> L'anima consiste di un'essenza che resta in alto e di una che viene quaggiù e che dipende da quella e che procede sin qui come un *raggio dal centro*[111].

Quanto più la purificazione è profonda tanto meno **colui che *conosce***, l'anima, **differisce** da **ciò che viene *conosciuto***, tanto meno l'io differisce dal Sé, la parte dal tutto, secondo il principio così espresso da Plotino:

> La parte che conosce, quanto più conosce... diventa una cosa sola con l'oggetto conosciuto. Infatti se rimanessero due, il soggetto sarebbe diverso dall'oggetto, sicché l'uno sarebbe in certo modo accanto all'altro e l'anima non avrebbe ancora superato questa duplicità, come quando ci sono λογοι nell'anima che non agiscono[112].

L'anima non differisce più dall'intelligenza o spirito in quanto

> se essa è in stato di purezza (καθαρως) nell'intelligibile ... essa è le cose che sono (oggetto della sua intelligenza)... e deve necessariamente giungere all'unificazione (ενωσις) con l'intelligenza[113].

Come Plotino dice poco sopra questo passo, αμφω εν, entrambi (*anima* e *intelligenza universale*) sono *uno*[114].A tale grado di purezza l'anima giunge quando nulla le rimane più inconscio, tutto le si fa presente, in atto.

> Obbedire - in questo senso - al λογος è come un vedere in cui non si riceve una forma, ma si vede e si è in atto ciò che si vede[115].

D'altra parte

> non si può diventare diversi da ciò che si è[116].

---

[108] In Aristotele, *Problemi*, 916a33.

[109] Cfr. Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 8, 15. Su questo e su altri fondamentali aspetti tuttora illuminate l'opera dedicata da Hadot allo *sguardo* plotiniano (*Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon 1963).

[110] Plotino, *Enneadi*, II, 5, 3, 15.

[111] Plotino, *Enneadi*, IV, 2, 1, 10. Si noti l'immagine del raggio e del centro, analoga a quella della relazione tra *buddhi* (= νους?) e *jivatman* (= ψυχη?) nell'*Advaita Vedanta* di Shankaracarya (cfr. per esempio *Brahma-sutra-bhisya*, 4° Adhayaya, 2° Pada, 1-7).

[112] Plotino, *Enneadi*, III, 8, 6, 15.

[113] Plotino, *Enneadi*, IV, 4, 2, 20.

[114] Plotino, *Enneadi*, IV, 4, 2, 20.

[115] Plotino, *Enneadi*, III, 6, 2, 30.

Chi si libera da tutte le passioni al fine di conoscere se stesso scopre che questo Sé profondo è lo stesso ***Sé dell'universo***, è Dio stesso, come l'anima delle laminette orfiche che da umana rinasce divina:

> *Tu eri già tutto*, ma poiché qualche cosa ti si è aggiunta in più del tutto, tu sei diventato minore del tutto per questa aggiunta stessa. Tale aggiunta non aveva nulla di positivo (infatti che cosa si potrebbe aggiungere a ciò che è tutto?), era interamente negativa. Chi diventa qualcuno non è più il tutto, gli aggiunge una negazione. E ciò dura finché non si scarti tale negazione. Dunque, il tutto ti sarà presente... Non ha bisogno di venire per essere presente. Se non è presente, è perché tu ti sei allontanato da lui. Allontanarsi, non significa lasciarlo per andare altrove, poiché è lì; ma è voltargli le spalle quando è presente[117]
>
> Allora il veggente non vede più il suo oggetto, poiché, in quell'istante, non se ne distingue più; non si rappresenta più due cose, ma in qualche modo è diventato altro, non è più se stesso né ha se stesso, ma è uno con l'Uno, come il centro di un cerchio coincide con un altro centro[118].

Questa coincidenza di ciascuno con Dio non significa annichilamento. *Misticamente* in Dio ciascuna cosa è tutte le altre e insieme rimane *distinta*:

> Nessuna delle cose che sono perisce: poiché lassù le intelligenze non possono perire perché non sono ripartite nei corpi; ciascuna persiste nella sua *alterità*, in quanto coincide col fatto di essere il medesimo ente che è. Anche le anime... [119].

Ma l'*Uno* con cui l'anima si unifica in quella che Plotino chiama la sua εκστασις è απορρητον, inesprimibile, *al di là dell'essere e del pensiero*, come l'idea del *Bene* di cui parla Platone nella *Repubblica*[120]. Esso è l'Uno di cui Platone, nel *Parmenide*, può dimostrare con assoluto rigore solo ciò che *non è*:

> non è un tutto, né ha parti, non ha principio, né mezzo, né fine, è senza figura, non è in nessun luogo, non si muove e non è fermo, non è identico, né diverso, né simile, né dissimile, né più giovane, né più vecchio, non era, non è ora, non sarà[121].
>
> Forse è bene che [l'anima] finalmente partorisca, dopo essersi slanciata verso di Lui nel momento culminante dei suoi dolori. [...] L'anima, che corre dietro a tutte le verità, anche a quelle di cui soltanto partecipiamo, si eclissa tuttavia quando si esige che essa parli e pensi logicamente, dal momento che è necessario che il pensiero discorsivo, per poter dire qualcosa, colga i concetti l'uno dopo l'altro: solo così infatti si ha il processo del pensiero. Ma in chi è assolutamente semplice, quale processo è possibile? Nessuno: ma basterà un semplice contatto interiore. Ma durante il contatto - almeno finché avviene - non si avrà affatto né la possibilità, né il bisogno di dire: solo più tardi si potrà ragionarci sopra. Ma in quell'istante bisogna credere di aver visto, quando l'anima coglie, improvvisamente, la luce. Poiché questa luce proviene da Lui (αυτος = Sé), o meglio è Lui stesso. In quell'istante bisogna credere che Egli sia presente, allorché, come un altro dio, avvicinandosi alla casa di chi lo ha invitato, lo illumini; e se non si avvicina, non lo illumina. È così: un'anima non illuminata è priva di Dio; ma se è illuminata, possiede ciò che cercava. Questo è il vero fine dell'anima: toccare quella luce e contemplarla mediante quella luce stessa, non con la luce di un altro, ma con quella stessa con la quale essa vede. Poiché la luce, dalla quale è illuminata, è la luce stessa che essa deve contemplare. Nemmeno il Sole si vede mediante una luce diversa. Ma come questo può avvenire? Elimina ogni cosa [αφελε παντα][122].

Lo scopo dell'esercizio spirituale secondo la tradizione filosofica platonica è espresso forse nel modo più efficace dalle parole veramente *orfiche* pronunciate da Plotino in punto di morte, secondo la testimonianza di Porfirio:

---

116 Plotino, *Enneadi*, III; 4, 5, 25.
117 Plotino, *Enneadi*, VI, 5, 12, 19.
118 Plotino, *Enneadi*, VI; 9, 10, 12.
119 Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 5, 5.
120 Cfr. Platone; *Repubblica*, VI, 19.
121 Cfr. Platone, *Parmenide*, 136c-142a.
122 Plotino, *Enneadi*, V, 3, 17, 15-38.

> Mi sforzo [πειρασθαι] di ricondurre il divino ch'è in noi [ημιν] al divino che è nel tutto[123].

La filosofia deve dunque essere esercizio di purificazione e di reminiscenza, purificazione dalle passioni e dalle illusioni dell'*individualità*, della mortalità, in una parola della corporeità, reminiscenza della propria natura divina, di cui è traccia nell'anima, frammento di totalità.

La filosofia come via di realizzazione in tutta la tradizione antica

Ierocle pitagorico e Plutarco mettono in luce anche altri aspetti dell'ασκησις, cioè dell'esercizio spirituale pitagorico e filosofico in generale: lo **sforzo** [πονος], la **meditazione** [μελετη], l'**amore** [ερως][124].

La filosofia, dunque, si propone all'uomo come arte di vita e di morte. L'uomo, se vuole essere felice, ευδαιμων, letteralmente, seguire il proprio demone buono, superindividuale[125], il proprio destino di salvezza, deve esercitarsi ad abbandonare le **passioni**, ossia tutto ciò che lo lega a questa vita, deve, dunque, esercitarsi a *morire*, per guadagnare la vera vita, che non è di questo mondo. L'esercizio di morte al quale invita Platone nel *Fedone* sembra anticipare l'evangelico: "Chi tien conto della sua vita, la perderà, e chi avrà perduto la vita per causa mia, la ritroverà"[126].

Anche quando la filosofia non intende esplicitamente se stessa come iniziazione, nel solco della tradizione misterica, intende comunque se stessa non già come **moderno sistema** di pensiero, come teoria scientifica, cioè come insieme coerente di enunciazioni razionali – vedremo che tale coerenza vale solo nel campo dell'*ipotesi* assunta dai **matematici** provvisoriamente, per *salvare i fenomeni* - , ma come ***arte***, *esercizio* spirituale, il cui scopo è una cura dell'*anima* non riducibile alle parole, alle dottrine, ai dogmi, ai pensieri, talvolta contraddittori, comunque aporetici, a cui pure essa attinge.

Gli studi di Pierre Hadot hanno dimostrato che il modo migliore di intendere la filosofia antica, in generale, è quello di considerarla come un esercizio spirituale e come una **medicina** dell'anima[127].

Paradossalmente la cosa è tanto più evidente quanto meno è esplicita la meta dell'esercizio, quanto più è **nascosto** il punto di vista **metafisico** e religioso che esso implica, come accade soprattutto nelle scuole della prima **età ellenistica**, che alla disciplina religiosa e spirituale sembrano preferire un rigore puramente etico, che noi diremmo laico. In ogni caso anche per loro, come in Platone, la filosofia resta la medicina dell'anima e la sorgente non solo della verità, ma, insieme, necessariamente, dell'azione virtuosa di cui è testimonianza.

Cicerone scrive:

> Est profecto *animi medicina* philosophia[128].

Seneca:

> *Facere* docet philosophia, non dicere[129]

La filosofia è intesa come arte di vivere in **Plutarco**[130]. In generale presso tutti i filosofi antichi, compresi gli **epicurei**, la filosofia è intesa come **terapia** delle passioni[131], molto più che come teoria astratta o come fatica esegetica erudita.

La filosofia non educa soltanto la mente, l'intelligenza, ma, a questo fine, deve educare anche le altre parti dell'anima, trasformare l'*uomo intero*. Ancora Seneca scrive a Lucilio:

> Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed *transfigurari*... Cuperem itaque tecum communicare tam subitam *mutationem* mei[132].

Ma l'interpretazione della filosofia non come mera organizzazione sistematica ed astratta del pensiero, ma come arte, come esercizio il cui scopo sia insieme e inscindibilmente teoretico e pratico, **presuppone** pur sempre,

---

123 Porfirio, *Vita di Plotino*, 2, 25.
124 Cfr. Plutarco, *Sull'educazione dei fanciulli*, 2a-e.
125 Cfr. Vernant, *op. cit*., p. 118.
126 Matteo, 10, 39.
127 Cfr. Pierre Hadot, *op. cit.*, spec. pp. 29-68.
128 Cicerone, *Tusculanae disputationes*, III, 6.
129 Seneca, *Epistulae*, 20, 2.
130 Plutarco, *Qaestionum convivialium libri*, I, 2, 613 B.
131 Così si intitolava un'opera di Crisippo. Cfr. Hadot, *op. cit*., p. 32.
132 Seneca, *Epistulae*, 6, 1.

anche quando, come nell'età ellenistica, non se ne mostra sempre consapevole, una determinata aura spirituale, che non è se non quella che la **tradizione orfico-pitagorico-platonica** mette più chiaramente in luce di altre.

Una medicina, infatti, può curare solo se è possibile riconoscere i due poli della sua azione, lo stato di *malattia* e lo stato di *salute*.

Il filo conduttore di una interpretazione della filosofia antica come **tradizione** è la **radice mistica** della filosofia. Per la tradizione religiosa, nel cui solco la filosofia è sorta, la malattia consiste essenzialmente nell'oblio dell'unità di ciascuno di noi con il tutto (= il divino, il principio, la natura etc.), cioè nella separazione o caduta o individuazione (di cui è figura il corpo), mentre la salute coincide con la reminiscenza o con il riconoscimento dell'unità originaria (di cui è figura l'anima). Il primo momento può essere indicato come ***apollineo***, essendo caratterizzato dall'inganno (o dal sogno) in tutte le sue forme e specialmente in quella legata all'ambiguità della parola, della mantica, della retorica; il secondo momento può essere indicato come ***dionisiaco***, essendo caratterizzato dalla visione del vero, dalla conoscenza e dal silenzio mistico.

Assumendo tale punto di vista, suggerito dagli studi di Giorgio **Colli** sulla sapienza greca[133] e concepibile come variazione sopra un tema proprio di una tradizione interpretativa che risale a **Creuzer**, **Nietzsche**[134] e **Rohde**, è possibile intendere nella sua autentica profondità non soltanto la filosofia detta presocratica, ma tutta la filosofia antica e, forse, ambiziosamente, non solo la filosofia antica, ma la filo-sofia come tale, come amore della sapienza, ovunque sorga (certo, soprattutto quella filosofia che solitamente è ascritta all'**asse del neoplatonismo** e del misticismo di ogni tempo dallo Pseudo-Dionigi a Scoto Eriugena, da Eckhardt a Cusano, da Ficino a Giordano Bruno, da Jakob Böhme a Schelling).

---

[133] Cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, 2 voll., Milano, Adelphi 1977, e *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi 1975. Cfr. anche Marcel Detienne, tr. *Dioniso e la pantera profumata*, Bari, Laterza 1981.

[134] Scontato il rinvio a F. Nietzsche, tr. *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, Milano, Adelphi 1972, discusso e superato sul piano degli studi eruditi, ma sempre fondamentale come documento di un'attenzione *filosofica* ed *esistenziale* al mondo antico.

La scienza greca

Potrebbe sorprendere il fatto che, chiamato a parlarvi di **filosofia** antica, vi parli anche di *scienza* antica. Eppure la scienza greca viene sviluppata proprio nel quadro di quelle scuole di filosofia di cui abbiamo visto la natura di **associazioni quasi religiose**. Il **culto della conoscenza** che vi si praticava, emblematicamente rappresentato dal *pitagorismo*, costituisce lo sfondo sapienziale delle concrete attività di ricerca scientifica. Come ricorda Pierre Hadot: "*Gli **scienziati** dell'antichità si collegano sempre a una **scuola filosofica**: lo sviluppo dei loro teoremi matematici o astronomici non modifica minimamente, per loro, i principi fondamentali della scuola a cui aderiscono*"[135].

Del resto, occorre ricordare che *classicamente*, anche quando, con l'avvento del Cristianesimo, la componente propriamente spirituale dell'attività filosofica si oscura, la filosofia resta **ricerca della conoscenza** e non vi è una distinzione sostanziale tra filosofia e ricerca scientifica almeno fino all'Ottocento. La sola *distinzione* che si potrebbe istituire per l'età precedente è quella tra **ricerca dei fondamenti** e dei principi primi e sviluppo di **scienze particolari**, subordinate. Tuttavia, come si vedrà nel caso delle *matematiche* in ambito greco, le due forme di sapere non rappresentano altro, nell'enciclopedia antica, che due versanti di un'unica ***episteme***.

Potrebbe sembrare comunque improprio trattare della scienza greca nel contesto di una conversazione sulla **radici umanistiche** dell'Europa. Ho ricordato all'inizio che il termine "*umanistico*" designa per estensione gli studi *letterari* in contrapposizione a quelli scientifici. Allo stesso liceo *classico* è stato contrapposto dalla riforma della scuola di Giovanni Gentile del 1923 un liceo *scientifico*, quasi a rimarcare questa opposizione, oggi spesso ricordata come ***opposizione tra le due culture***.

Tuttavia, per quanto ciò possa **sorprendere**, la stessa **scienza moderna** della natura, generalmente fatta risalire a Galileo, potrebbe dovere alle sue **radici classiche**, segnatamente greche, molto di più di quello che comunemente si crede. Questa è almeno la tesi centrale del libro di Lucio Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, la cui prima edizione è del 1996[136]. Se la scienza, dunque, così come si è venuta sviluppando in età moderna, rappresenta uno dei contributi più alti della civiltà europea all'umanità, è giusto riconoscerne le fondamenta classiche.

Nell'illustrare brevemente il debito della scienza moderna verso la scienza antica mi varrò essenzialmente del contributo fondamentale di **Russo** (noto anche per il *pamphlet* contro la riforma della scuola, progettata da Berlinguer, intitolato *Segmenti e bastoncini*), che condivido nell'essenziale salvo che su un punto non secondario: la datazione dell'origine della scienza in senso moderno all'**età** ellenistica piuttosto che, come a me pare, a quella **classica** e specialmente a Platone e Aristotele.

E' evidente il portato di questa tesi, se venisse generalmente accolta. La cultura antica avrebbe elaborato una **forma di sapere**, quello scientifico, **fondamentale** sia per caratterizzare la futura identità dell'Europa (che si è valsa di questo sapere nei modi più riprovevoli, per esempio nel campo militare, in ciò abbondantemente preceduta dai Romani), sia per avere avviato l'intera umanità, nel bene e nel male, lungo un cammino irreversibile.

La tesi di Lucio Russo: la rivoluzione dimenticata

Comunemente si considera il **Seicento** l'età in cui finalmente nascerebbe la scienza moderna, con Galileo, Keplero, Newton ecc. Si individuano premesse importanti a questo sviluppo nell'età rinascimentale (Leonardo, Bruno ecc.) e si ammette che nel mondo greco vi furono, più o meno in tutti campi, quasi per caso, importanti "anticipazioni" di teorie moderne, anticipazioni che suscitano in genere niente di più che forme di ammirazione e di stupore per il "genio" dei Greci, considerati **incredibili precursori**.

La tesi fondamentale di Russo è che questi geniali "precursori" siano in realtà i veri **autori** della rivoluzione scientifica, sia per quanto riguarda il ***metodo***, sia per quanto riguarda alcune tra le ***scoperte*** più importanti. Molti degli autori **moderni**, forti dell'opera di riscoperta dei testi antichi degli *umanisti*, non avrebbero fatto che **attingere** a piene a mani a questi autori antichi, arrivando a volte a spacciare per esperimenti da loro realizzati ***resoconti di esperimenti*** effettuati nell'antichità.

Questo sarebbe dimostrato, tra l'altro, dalla **coincidenza** quasi letterale di alcuni **passi** di trattati di autori moderni come Galileo con passi di testi di autori antichi come Erone o Archimede.

---

[135] Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, (1987), tr., Torino, Einaudi 1988, pp. 16-17

[136] Milano, Feltrinelli 1996.

Galileo in particolare, che si considera un accademico o platonico[137], si fa lodare da un personaggio dei suoi *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* come segue:

> Parmi veramente che conceder si possa al nostro Accademico che egli senza iattanza abbia nel principio di questo suo trattato potuto attribuirsi di arrecarci una nuova scienza intorno a un *suggetto antichissimo*. Ed il vedere con quanta facilità e chiarezza da un solo semplicissimo principio ei deduca le dimostrazioni di tante proposizioni, mi fa non poco maravigliare come tal materia sia *passata intatta da Archimede*, *Apollonio*, *Euclide* e tanti altri matematici e filosofi illustri, e massime che del moto si trovano scritti volumi grandi e molti[138].

In effetti nel suo libro Russo mostra come Galileo e i suoi contemporeanei attingano a piene mani al **patrimonio scientifico classico**, riscoperto dagli umanisti, e in molti casi ripetano esperimenti che trovano descritti in questa letteratura.

Egli fa anche vedere come in molti casi le **tecniche** sperimentali dei primi scienziati moderni risultino assai **più rozze** e imprecise di quelli adottate dai loro precursori ellenistici e come spesso il *metodo* e i **presupposti epistemologici** sottesi da Galileo e dai suoi contemporeanei appaiano assai **più confusi** e ingenui di quelli elaborati nel contesto raffinato della cultura filosofica antica[139].

Le grandi scoperte greche

Se consideriamo le *scoperte* attribuibili ai Greci ci rendiamo conto del debito che la moderna scienza della natura ha contratto nei loro confronti, anche quando, paradossalmente, (anche se meno spesso di quel che si crede) a causa della perdita delle fonti è stata costretta a ***riscoprire*** autonomamente le stesse cose. Infatti, quello che lo sviluppo della filosofia e, quindi, della scienza antica hanno reso possibile, al di là delle singole scoperte e *ipotesi*, è l'apertura di una ***visione del mondo*** completamente nuova, all'interno della quale i fondamenti della moderna scienza della natura potevano essere concepiti.

Quello che nel suo libro Russo fa è sostanzialmente **unire i *disiecta membra*** di quanto già era noto circa le scoperte scientifiche degli antichi, mostrando l'**unità dell'ispirazione epistemologica** e la **continuità di fondo** di un pensiero scientifico che solo la conquista romana e, poi, la crisi del mondo antico poterono disperdere. In questo quadro quelli che potevano apparire episodi isolati e incredibili anticipazioni, a partire dall'*ipotesi eliocentrica* di Aristarco di Samo, si rivelano tessere di un unico mosaico.

L'eliocentrismo

L'ipotesi di **Aristarco** di Samo (III sec. a. C.) è nota: egli si rese conto che supponendo che i pianeti compissero le loro rivoluzioni intorno al Sole e non intorno alla Terra si potevano "**salvare i fenomeni**", dal punto di vista matematico, e anche prevederli, in modo molto più semplice che supponendo che tutti gli astri girassero intorno alla Terra, immobile al centro dell'universo; ipotesi quest'ultima, che se meglio sembrava corrispondere all'esperienza dei sensi, costringeva a elaborare complesse ipotesi *ad hoc* per spiegare i moti apparentemente irregolari dei pianeti sulla volta celeste.

L'ipotesi di Aristarco è in primo luogo di grande **valore epistemologico** perché sottolinea il *metodo* adoperato dai "matematici" Greci, consistente nel formulare **ipotesi**, spesso francamente **controfattuali**, allo scopo di "salvare le apparenze" ricorrendo a modelli matematici semplici.

In secondo luogo sappiamo per certo che **Copernico** aveva attinto alla fonte greca nell'elaborare il suo sistema, sicché sarebbe francamente ingeneroso considerare quella di Aristarco soltanto una "curiosa anticipazione" della teoria copernicana.

Quella di Aristarco non fu un'ipotesi che venne così presto dimenticata, come a volte si legge, a vantaggio delle teorie geocentriche di Aristotele e Tolomeo. Infatti la citano ancora, tra gli altri, autori tardi come **Plutarco** e **Simplicio**.

---

[137] Sul platonismo di Galileo cfr. il testo ancora fondamentale di Alexandre Koyré, *Galileo e Platone*, in *Introduzione a Platone*, tr. Firenze, Vallecchi 1973.

[138] Galileo [Ed. Naz.], vol. VIII, pp. 266-267, cit. in Russo, *op. cit.*, p. 378.

[139] A questi temi è dedicato il cap. 11 del volume di Russo.

Ma è ancora più interessante la congettura di Russo, secondo cui il sistema eliocentrico era talmente noto presso i "matematici" greci da indurre **Archimede** di Siracusa (sempre III sec. a. C.), che certamente conosceva la teoria di Aristarco, citandola nel proprio *Arenario*, a costruire un vero e proprio modello di esso, in forma di **planetario**. La congettura si basa sulla seguente testimonianza di Cicerone:

> L'invenzione di Archimede è da ammirarsi in quanto egli aveva escogitato in qual modo una sola *conversio* potesse riprodurre i diversi e vari percorsi, con moti tra loro contrastanti[140].

Russo ha buon gioco ad argomentare che questa "conversio" o rivoluzione non poteva che essere quella dei pianeti intorno al **Sole**, dal momento che per costruire un planetario geocentrico, peraltro molto più macchinoso e di dubbia realizzabilità, si sarebbero dovute progettare molte più "conversiones" (corrispondenti agli *eccentrici* e agli *epicicli* del sistema tolemaico o alla sfere celesti del sistema aristotelico).

Le notizie relative alla costruzione di **altri planetari** in epoche successive suggeriscono a Russo che il modello eliocentrico, almeno come ipotesi matematica, non sia stato abbandonato tanto presto[141].

La relatività del moto

Ma l'eliocentrismo presuppone l'ipotesi del ***movimento della Terra***, attestata per **Eraclide** Pontico (IV sec. a. C., dunque precursore di Aristarco), **Iceta**, **Ecfanto**[142]. Tale ipotesi implica, a sua volta, quella della ***relatività del moto***, esplicitata da Galileo e, dopo una fase di crisi legata alla nozione di "spazio assoluto" in Newton, ripresa, come è ben noto, con ben altre conseguenze, da Einstein.

Infatti se è la Terra che si muove, piuttosto che il Sole o il cielo delle stelle "fisse", l'**apparenza di quiete** di cui noi facciamo esperienza può dipendere solo dal fatto che "**quiete**" e "**moto**", in ultima analisi, siano concetti relativi al punto di vista dell'osservatore.

Si consideri solo il seguente passo di **Euclide** (III sec. a. C.)

> Se si muovono nella stessa direzione l'occhio e diversi corpi che si spostano con velocità diversa, *quelli che si muovono con la stessa velocità dell'occhio sono giudicati fermi*, quelli più lenti appaiono muoversi all'indietro e quelli più veloci in avanti[143].

E' inutile sottolineare l'importanza non solo in **campo** fisico, ma più latamente culturale ed **epistemologico** di questo principio.

L'infinità dell'universo

Un'altra fondamentale implicazione dell'eliocentrismo è l'ipotesi dell'***infinità dell'universo***, a sua volta legata alla relatività del moto. Il primo che per difendere la dottrina di Aristarco si risolse a introdurre l'ipotesi dell'infinità dell'universo pare che sia stato **Seleuco**, seguito poi da **Gemino**, nel I sec. a. C[144]. Il solo modo per superare l'obiezione contro l'eliocentrismo (ripetuta anche in età moderna, ma già attestata per l'antica) che consiste nel denunciare l'assenza di **parallasse** per quanto riguarda le "stelle fisse"[145], consiste nel supporre che la distanza tra la Terra e le stelle sia enorme.

Ma ancora: se l'universo è infinito **non ci sono punti privilegiati**, quali il centro o la periferia, rispetto ai quali sia possibile distinguere se un corpo sia in quiete o in moto. Si ribadisce quindi l'idea della **relatività** del moto.

---

140 Cicerone, *De republica*, I, xiv, 22, cit. in Russo, *op. cit.*, p. 108.

141 Cfr. Russo, *op. cit.*, p. 109.

142 Cfr Russo, *op. cit.*, pp. 109-10.

143 Euclide, *Ottica*, prop. 51 cit. in Russo, *op. cit.*, p. 197.

144 Cfr. Russo, *op. cit.*, pp. 115-16.

145 Se la distanza tra la Terra e le stelle fosse corta come si credeva, il moto di rivoluzione della Terra intorno al Sole dovrebbe modificare ogni sei mesi l'ampiezza relativa dell'angolo formato dalle stelle tra loro e con la Terra (parallasse): avvicinandosi alla Terra le stelle di un emisfero celeste dovrebbero apparire più vicine e, per effetto prospettico, quasi "dilatarsi" rispetto a quelle dell'emisfero opposto, che dovrebbero quasi "restringersi". L'assenza di questo fenomeno dimostra o che la Terra è immobile al centro dell'universo o che le stelle sono molto lontane (al limite: a distanza infinita) e la variazione di parallasse risulta pertanto impercettibile.

E' abbastanza noto come ad analoghe considerazioni siano stati mossi, in epoca rinascimentale, autori come Niccolò **Cusano** e Giordano **Bruno**, verosimilmente attingendo alla fonti della sapienza antica.

Russo non se ne occupa, ma ci si può chiedere ancora una volta se l'ipotesi dell'infinità dell'universo non presupponga a sua volta la concezione "filosofica" di **Anassimandro** di Mileto, VI sec. a. C., che considerava "infinito" (*àpeiron*) il *principio* (permanente) dell'universo, o quelle di **Melisso** di Samo (V sec. a. C.) e degli atomisti che, per ragioni diverse, consideravano infinito l'universo stesso. Si tratta, in generale, di concezioni filosofiche che questi autori variamente argomentavano attraverso ragionamenti (tra i quali non possiamo escludere considerazioni anche di tipo **astronomico**) che, da un altro punto di vista, costituiscono di fatto vere e proprie **ipotesi** scientifiche (o, con la terminologia di Lakatos, veri e propri "programmi di ricerca"), a confutazione peraltro del luogo comune che vorrebbe la "mentalità" greca refrattaria a ogni nozione di infinito attuale[146].

La diffusione di queste concezioni "moderne" presso gli astronomi greci, a volte anche in forma parziale o contraddittoria, ossia presso autori che si attenevano a modelli geocentrici, spiega, secondo Russo, come si potessero sviluppare ipotesi secondarie di grande interesse quali quelle: del ***moto delle stelle fisse***, della ***somiglianza tra il Sole e le altre stelle***, dell'enormità della ***grandezza delle stelle e del Sole*** rispetto alla Terra, tutte ipotesi che non sono necessarie se si ammette un cosmo geocentrico, ma diventano indispensabili corollari del sistema eliocentrico[147].

Il principio di inerzia

Un'altra implicazione indiretta dell'eliocentrismo è il ***principio di inerzia***, come dimostrano le vicende della rivoluzione scientifica moderna. Il principio di inerzia, infatti, è connesso con la **relatività del moto**, se si ammette che il cosiddetto "moto naturale uniforme", tipico moto inerziale, altro non è che una forma di "quiete", considerata all'interno di un diverso sistema di riferimento. L'estensione di questa considerazione ai moti accelerati, come è noto, è alla base della teoria della **relatività generale** di Einstein che propone, infatti, un'ulteriore estensione del principio di inerzia.

La domanda, ora, è se anche i Greci fossero giunti a trarre tutte le conclusioni delle loro "scoperte". Indipendentemente dal modo in cui ci giunsero, vi è un passo di **Erone** (II a.C.) che documenta come il principio di inerzia, in quanto strettamente connesso al concetto di ***attrito***, fosse noto:

> Dimostreremo che i pesi in una tale posizione [posti cioè su un piano orizzontale privo di attrito] possono essere mossi da una *forza minore di qualsiasi forza data*[148].

Lo stesso Russo ricorda le anticipazioni di tale nozione presso i filosofi atomisti.

In **Galileo** l'enunciazione del principio di inerzia suona:

> Qualsiasi mobile, su un piano equidistante dall'orizzonte, sarà mosso da una forza minima, anzi anche da una *forza più piccola di qualsivoglia altra forza*[149].

Si direbbe che Galileo riprenda quasi alla lettera Erone senza citarlo!

La forza di gravità

Un'altra implicazione indiretta dell'eliocentrismo è la nozione di ***forza di gravità***. Se infatti la Terra si muove nello spazio non si possono più ammettere, come nella concezione aristotelica, un **alto** e un **basso** "assoluti", ma questi termini diventano relativi a ciascuno degli astri in movimento. Questi astri, quindi, devono esercitare una *forza* sia sui corpi che si trovano sulla loro superficie, sia su quelli che si trovano al di sopra o al di sotto della superficie stessa, sia gli uni sugli altri. Solo così, infatti, si può spiegare l'effetto del **peso**.

Un passo importantissimo di **Plutarco** (I sec. d.C.) collega la nozione di inerzia con quella di forza di gravità.

---

146 A rigore si dovrebbe parlare piuttosto del rifiuto *aristotelico* di ammettere un infinito in atto. Si può ragionevolmente ritenere che Aristotele non si sarebbe dato pena di negare qualcosa se qualcun altro non l'avesse sostenuta, a riprova del fatto che il tema dell'infinito attuale doveva essere vivo nel dibattito scientifico-filosofico greco.

147 Cfr Russo, *op. cit.*, pp. 116.7.

148 Erone, *Mechanica*, I, iv, 20, cit. in Russo, *op. cit.*, p. 303.

149 Galileo [Ed. Naz.], vol. I, p. 299.

> Certo [secondo alcuni] la luna è trattenuta dal cadere dallo stesso moto e dalla rapidità della sua rotazione, proprio come gli oggetti posti nelle fionde sono trattenuti dal cadere dal moto circolare. Il *moto secondo natura* [κατα φυσιν κινησις] guida infatti ogni corpo, se non è deviato da qualcos'altro. Perciò la luna non segue il suo peso, [che è] equilibrato dall'effetto della rotazione. Ma si avrebbe forse più ragione di meravigliarsi se essa restasse assolutamente immobile e fissa come la terra. [...] [Vi sono poi le dottrine] strane e stravaganti [di] coloro che introducono la spinta [φορα] verso il centro [επι το μησον]. [...] Forse che massi incandescenti del peso di mille talenti, spinti attraverso le profondità della terra, qualora giungessero al centro si fermerebbero, senza incontrare nulla cui appoggiarsi, e se, spinti verso il basso con velocità, superassero il centro, si volgerebbero di nuovo indietro e andrebbero su e giù tra questi [punti di svolta]? [...] Forse che una corrente impetuosa d'acqua spinta verso il basso, se giungesse al punto centrale, che essi stessi dicono in corporeo, starebbe ferma sospesa, girerebbe in cerchio, oscillando con una incessante e perpetua oscillazione?[150].

In questo passo Lampria, un personaggio del dialogo di Plutarco, deride alcune teorie che giudica paradossali. Nell'interpretazione che offre Russo sembra che Plutarco, per bocca del suo personaggio, si attenga fondamentalmente alla **dottrina aristotelica** dei moti naturali. Tanto il moto del sasso quanto quello della Luna sarebbero moti naturali, cioè tali da non richiedere l'applicazione di forze (come richiedono, per Aristotele, invece, i moti violenti): il moto del sasso dovrebbe avvenire dall'alto verso il basso mentre quello della Luna si svolge in forma circolare. Se il sasso si muove, invece, anch'esso di moto circolare, è evidentemente solo perché è trattenuto dalla fionda.

Tuttavia, questa interpretazione non spiega perché venga istituita una tale similitudine ("proprio come") tra moti tanto *diversi per origine*, simili solo nel risultato finale (il moto circolare). Se cerchiamo di ricostruire le teorie che sono oggetto di derisione di Lampria (e che rappresentano la fonte di Plutarco) i conti sembrano tornare.

Ammettiamo che per la fonte di Plutarco, al contrario che per Aristotele, **non** sussista una **differenza** sostanziale **tra moti celesti e moti terrestri** (teoria "moderna" che tuttavia è perfettamente compatibile con gli sviluppi dell'astronomia di Aristarco e con concezioni come quelle degli atomisti e di altre scuole filosofiche): la teoria sottesa sarebbe la seguente: vi è effettivamente una "***spinta verso il centro***" [επι το μησον φορα] responsabile dell'accelerazione di gravità (cfr. gli esempi del peso e dell'acqua): questa applicata alla Luna spiega il moto circolare di questo astro, che *risulterebbe dalla combinazione di un moto naturale uniforme, per sua natura rettilineo!, e dell'azione esercitata dalla forza stessa*, esattamente come nel caso della curvatura impressa al moto di un sasso da una fionda. Assistiamo, in sostanza, alla **spiegazione newtoniana** della rivoluzione dei corpi celesti!

Questa interpretazione mi sembra confermata da un interessante passo di **Plotino** che Russo non cita. Plotino (III sec. d.C.), nel trattato *Sul moto circolare*, che fa parte della sua opera fondamentale, le *Enneadi,* dice:

> Il movimento circolare risulta composto del movimento del corpo e di quello dell'anima, e siccome *il corpo si muove per natura in linea retta* [ευϑυ] e l'*anima* lo trattiene, dai due deriva quel movimento (circolare) che ha del moto e della quiete[151].

Qui la funzione della *forza* [φορα] del passo di Plutarco è assegnata all'*anima* (di cui, nella concezione neoplatonica, sono dotati i corpi celesti): il presupposto resta il ***moto rettilineo uniforme*** concepito come naturale. Se si trattasse semplicemente della **variazione impressa violentemente** da un'anima a un moto naturale di tipo aristotelico, per esempio dall'alto verso il basso, questa non darebbe come risultato un moto circolare, ma piuttosto un moto irregolare. Qui Plotino si riferisce invece ai corpi celesti a cui, come la fonte di Plutarco, ma a differenza di Aristotele, egli attribuisce un comportamento analogo a quello proprio dei corpi terrestri.

Per quanto riguarda l'azione dell'"**anima**", supposta da Plotino, che pare spostare la questione in un ambito del tutto lontano da quello scientifico, bisogna spogliare questo termine di ogni sovradeterminazione spiritualistica e ricordare che presso i classici l'anima altro non era che il "motore" dei corpi, il principio del movimento. **Talete** (VII sec. a.C.) spiegava l'azione a distanza del magnete sui corpi ferrosi attribuendogli un'anima. Ancora **Keplero** (XVII sec. d.C.) attribuiva un'anima ai pianeti, restando nel solco della tradizione platonica, e paragonava l'azione esercitata dal Sole su di essi a quella di un magnete.

Russo cita una messe di esempi di autori che, presupponendo teorie simili a quella riferita da Plutarco, giungono coerentemente a formulare ipotesi secondarie come quella dell'***incremento di velocità della Luna*** in

---

[150] Plutarco, *De facie quae in orbe lunae apparet,* 933B, cit. in Russo, *op. cit.*, p. 307.

[151] II, 2, 1, 15.

corrispondenza a una sua maggiore prossimità alla Terra (cioè al *perigeo*, "anticipazione" delle leggi di Keplero), l'attribuzione esplicitamente alla ***gravità*** (βαρυτης) della spinta verso il basso impressa a tutti i corpi ecc[152]... Russo finisce, poi, per riconoscere nelle opere perdute dell'astronomo **Ipparco** (II sec. a.C.) la fonte comune di tutte queste teorie "moderne".

Un passo di **Seneca** (I sec. d.C.) sembra estendere ancora di più la portata di queste concezioni relative alla forza di gravità e all'inerzia, ricollegandole esplicitamente a un modello *eliocentrico*.

> Di queste cinque stelle [cioè i pianeti], che si mostrano a noi e apparendo ora in un luogo e ora in un altro non possono non suscitare la nostra curiosità, da poco abbiamo cominciato a capire come sorgano al mattino o alla sera, dove stazionino, quando si spostino in linea retta, perché ritornino indietro; se Giove si immerga o tramonti o sia retrogrado (questo nome infatti gli hanno attribuito quando resta indietro), l'abbiamo stabilito da pochi anni. [...] Abbiamo trovato chi ci ha detto: "*Sbagliate, pensando che qualche stella interrompa il suo cammino o lo inverta*. Non è permesso ai corpi celesti fermarsi né invertire il moto; *tutti avanzano*: come una volta sono stati lanciati, così procedono; la fine del loro cammino coinciderebbe con la loro stessa fine. Quest'opera eterna ha moti irrevocabili: *se dovessero arrestarsi*, quei [corpi] ora conservati dal loro moto regolare *cadrebbero gli uni sugli altri*. Qual è allora il motivo per cui alcuni sembrano tornare indietro? L'intervento del *Sole* e la natura dei percorsi e delle *orbite circolari*, disposte in modo che per un certo tempo *ingannano gli osservatori*, impone loro un'apparenza di lentezza: *così le navi*, sebbene procedano a vele spiegate, sembrano tuttavia star ferme".

Senza addentrarci nella complessa discussione che Russo fa di questo passo, esso appare senz'altro **compatibile**, fin dalla prima lettura, con un modello **eliocentrico**, mentre risulta difficilmente compatibile con un modello geocentrico, anche nell'ipotesi che si introducano epicicli ed eccentrici per spiegare il riferimento alle "orbite circolari". Infatti non si spiegherebbe il riferimento al **Sole** e soprattutto il riferimento alle **navi**, in rapporto all'inganno dell'osservatore, modello adottato per illustrare la relatività del moto già dall'antichità[153], anch'esso ***ripreso*** come si sa da Giordano Bruno e Galileo (rispettivamente nella *Cena delle Ceneri* e nel *Dialogo sui massimi sistemi*) come modello della condizione inerziale di un osservatore terrestre dei moti celesti.

Ma il punto più interessante riguarda l'ipotesi della **caduta dei pianeti** gli uni sugli altri nel caso che essi, per assurdo, si arrestassero. Russo interpreta questa ipotesi come un'estensione di quella riferita da Plutarco e relativa alla Luna. Come nel caso della Luna la combinazione del suo moto naturale rettilineo e dell'azione gravitazionale della Terra le impedisce di precipitare sulla Terra stessa, così anche nel caso degli altri pianeti, il loro moto circolare li preserva dal cadere gli uni sugli altri. Proprio quest'interpretazione dinamica dell'ipotesi della caduta permette di escludere che Seneca abbia in mente un modello geocentrico: si parla infatti, in caso di arresto, di caduta dei pianeti **gli uni sugli altri** e *non* sulla Terra! Inoltre il sistema tolemaico geocentrico degli epicicli sarebbe compatibile con un'interpretazione matematica del moto dei pianeti, ma non renderebbe conto dinamicamente delle loro interazioni gravitazionali e, soprattutto, della funzione del **Sole** in rapporto a queste.

Un'ulteriore conferma della congettura secondo cui il sistema eliocentrico sarebbe stato diffuso insieme a una coerente teoria gravitazionale è offerta da un oscuro passo di **Vitruvio** (che ne sviluppa un altro di **Plinio** il Vecchio). Il passo di Plinio è:

> [I pianeti], colpiti nella posizione che abbiamo detto, sono impediti da un raggio triangolare del sole *a proseguire in linea retta e sono tratti* in alto dalla [sua] *forza* ardente[154].

Ed ecco il passo di Vitruvio:

> La potente forza del sole attira a sé i pianeti con raggi estesi a forma di triangolo e come se li frenasse e trattenesse quando corrono in avanti non permette loro di avanzare ma [li costringe] a ritornare verso di sé e ad essere in un "*signum*" dell'altro triangolo. Forse si vorrà sapere perché il sole nei suoi ardori attiri indietro nel quinto "*signum*", invece che nel *secondo* o *terzo*, che sono più vicini. Esporrò perciò in qual modo ciò sembri accadere. *I suoi raggi si estendono nell'universo lungo linee a forma*

---

152 Cfr Russo, *op. cit.*, pp. 307-311

153 Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, IV, 387-390, cit. in Russo, *op. cit.*, p. 318.

154 Plinio, *Naturalis historia*, II, 69, cit. in Russo, *op. cit.*, p. 321.

> *di triangolo con lati eguali*. Ciò però non si estende né più né meno che al *quinto* "*signum*" da sé. Quindi [...][155].

Russo muove dall'ipotesi che Plinio (I sec. d.C.) e Vitruvio non fossero più in grado di intendere il senso dell'originale greco. Se, in sede ricostruttiva, si suppone che il latino *signum* corrisponda al greco *semèion* nel significato di *punto* e gli ordinali *secondum*, *tertium* e *quintum* sostituiscano le lettere greche *beta*, *gamma* ed *epsilon* che a tali ordinali corrispondevano e si formulano altre supposizioni, su cui qui non è possibile diffondersi, ne risulta una figura di questo tipo:

L'interpretazione di Russo è la seguente:

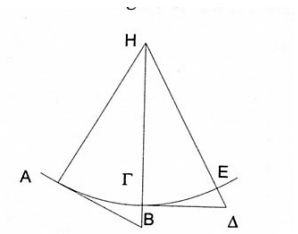

fig. 3

"Il significato della figura è chiaro. Essa mostra come l'**orbita** (supposta **circolare**) di un pianeta possa essere costruita con una successione di piccoli **tratti**, ciascuno dei quali è ottenuto con la **composizione** di due spostamenti simultanei: uno lungo la **tangente dell'orbita** (spostamento che sarebbe quello reale del pianeta se, in assenza dell'azione del Sole, esso potesse procedere in **linea retta**, come dice Plinio) e un altro diretto verso il **Sole**. La figura non è altro che un'illustrazione dell'idea riferita in modo qualitativo da Plutarco: il moto del pianeta appare infatti il risultato di una ***successione di 'spinte** verso il centro'*. Per quanto riguarda lo strumento tecnico dell'addizione dei vettori spostamento, [...] essa non solo è riferita da Erone e dall'autore della *Meccanica* pseudo-aristotelica, ma è anche usata dallo pseudo Aristotele proprio per spiegare come un **moto circolare uniforme** possa essere considerato una combinazione continua di uno spostamento '*secondo natura* (κατα φυσιν)' lungo la **tangente** con uno spostamento '*contro natura* (παρα φυσιν)' diretto verso il **centro**. La figura che abbiamo disegnato spiega l'origine delle affermazioni di Plinio e di Vitruvio (altrimenti difficilmente comprensibili) che i pianeti sono trattenuti dal proseguire in linea retta da 'raggi del Sole a forma di triangolo'"[156].

In ultima analisi questi passi di autori tardi e di ambito latino attestano la diffusione non solo del sistema eliocentrico, ma anche di una sua coerente **interpretazione gravitazionale**.

Tra le ipotesi secondarie formulate dai Greci sulla base delle teorie fin qui esposte relative alla gravità Russo ricorda: la spiegazione sulla base della nozione di "centro di gravità" della ***forma sferica della Terra*** e degli astri, la ***pluralità dei centri*** di gravità, il problema del comportamento di un ***corpo collocato equidistante*** tra questi centri, l'***interazione gravitazionale*** tra astri, l'azione gravitazionale sia del Sole che della Luna come interpretazione del fenomeno della ***maree*** (attribuibile già a Seleuco, III sec. a.C.), frainteso ancora da Galileo e altri "scienziati" moderni[157].

Altre teorie

Nel suo libro Lucio Russo tratta poi della anticipazioni, che sarebbe meglio definire fondazioni, di tutte le scienze moderne della natura: *matematica*, *ottica*, *geodesia*, *geografia matematica*, *meccanica*, *idrostatica*, *pneumatica*, *medicina*, *botanica*, *zoologia*, *urbanistica* ecc. senza dimenticare conoscenze come quelle proprie all'*ingegneria meccanica*, *militare*, *navale*, alla *logica proposizione*, alla *musica*, alla *filologia* e perfino alla *teoria dei sogni*.

In tutti questi casi egli mostra come si assista a scoperte fondamentali che in epoche successive furono semplicemente **riprese o ritrovate** su altre basi.

Il metodo scientifico dei Greci

La nozione di ipotesi e la distinzione tra fisica e matematica

Tutta questa messe di scoperte presuppone l'adozione di uno strumento straordinario, che forse è vera scoperta dei Greci: il *metodo scientifico* caratterizzato da un rigoroso ***procedimento dimostrativo***, ***criteri quantitativi*** e un ***approccio sperimentale***.

---

155 Vitruvio, *De Architectura*, IX, i, 12, cit. in Russo, *op. cit.*, p. 321.

156 Russo, *op. cit.*, pp. 326-37.

157 Cfr. Russo, *op. cit.*, pp328-335. Sul fraintendimento della causa delle maree cfr. Russo, *op. cit.*, pp. 390 ss.

Per quanto riguarda la *dimostrazione* Russo riconosce che la sua regolazione risale almeno ad Aristotele e alla sua teoria del **sillogismo**. A ragione precisa, però, che "la dimostrazione 'sillogistica' fu un elemento importante del metodo scientifico, al quale tuttavia potette dar vita solo combinandosi con altri elementi, che, generando le 'teorie scientifiche', alterarono profondamente anche lo stesso metodo dimostrativo"[158]. Questi "**altri elementi**" sono senz'altro attestati massicciamente *solo* a partire dall'**età ellenistica**; tuttavia possiamo chiederci se nell'epoca ellenistica non ci si sia in molti casi limitati a *trascrivere* in forma sistematica (si pensi al caso degli *Elementi* di Euclide) procedimenti dimostrativi che erano già ben chiari nella mente dei filosofi nell'**epoca classica** o perfino arcaica, la quale era però caratterizzata, come lo stesso Russo riconosce, da una netta prevalenza della ***cultura orale***.

Il primo elemento caratterizzante il procedimento scientifico di dimostrazione è l'***ipotesi***. L'interesse epistemologico che questo tema riveste deriva dal fatto che la nozione di *ipotesi* è caratteristica, più ancora che della **scienza** moderna, di quella **contemporanea** che ragiona più per *modelli esplicativi* dei fenomeni che per approssimazioni a una realtà presunta oggettiva[159]. Da questo punto di vista, quindi, i Greci avrebbero "scavalcato" il "**realismo**" ingenuo proprio ancora, per aspetti diversi, di scienziati come **Galileo** e **Newton**, per anticipare vedute dell'epistemologia contemporanea: in particolare la prospettiva di **Popper** che valorizza l'ispirazione metafisica delle teorie scientifiche e la funzione, in questo contesto, dell'***ipotesi* controfattuale** (cioè della porzione della teoria, generalmente contraria al *senso comune*, che non è mai direttamente verificabile e che è falsificabile solo nelle sue conseguenze empiriche); la teoria dei **paradigmi** di **Kuhn**.

Russo accosta testi di autori diversi per ricostruire un **quadro unitario**.

Archimede, descrivendo l'eliocentrismo di Aristarco di Samo, scrive che Aristarco

> pubblicò i testi di alcune *ipotesi* [υποθησιων τινων εξεδωκεν γραφας][160].

Del medico **Erofilo** è attestato che affermasse:

> Siano descritte per prime le apparenze [φαινομενα] anche se non sono prime[161].

Ed ecco la fondamentale citazione da **Simplicio** (VI sec. d.C.):

> È proprio dell'indagine *fisica* considerare ciò che riguarda la sostanza del cielo e degli astri, la loro potenza e qualità, la loro generazione e corruzione [...]. L'*astronomia* invece non si occupa di tutto ciò [...]. In molti casi astronomi e fisici si occupano degli *stessi argomenti*, ad esempio della grandezza del Sole o della sfericità della terra ma non seguono la stessa via. L'uno infatti [il fisico] dedurrà ogni cosa dalla sostanza *o* dalla potenza o da ciò che è meglio che sia o dalla generazione e dalla trasformazione, l'altro invece [l'astronomo] dalle opportune figure o dalle grandezze o dalla misura del moto e del tempo corrispondente. Il fisico in molti casi coglierà la *causa* individuando la potenza produttrice, mentre l'astronomo, dovendo basarsi su ciò che è esteriore, non sarà un giusto osservatore della causa [...]. A volte [l'astronomo] attraverso un'*ipotesi* [υποθησις] trova il modo di *salvare le apparenze* [φαινομενα σωζειν]. Ad esempio perché il sole, la luna e i pianeti appaiono muoversi irregolarmente? Se supponiamo che le loro orbite circolari siano eccentriche o che gli astri si muovano su un epiciclo, l'irregolarità che appare sarà salvata e bisognerà investigare in quanti modi diversi si potranno rappresentare le apparenze [φαινομενα][162].

Analogamente ancora S. **Tommaso** d'Aquino (XIII sec. a.C.):

> Ci sono due modi diversi di render conto di una cosa. Il primo consiste nello stabilire con una dimostrazione sufficiente l'esattezza di un principio da cui questa cosa deriva; così, in *fisica*, si dà una *ragione sufficiente* a provare l'uniformità dei moti del cielo. Un secondo modo di render ragione di una cosa consiste non nel dimostrarne il principio con una prova sufficiente, ma nel far vedere come *gli effetti si accordino a un principio precedentemente posto*; così, in *astronomia* si rende conto degli eccentrici e degli epicicli per il fatto che, per mezzo di quest'*ipotesi*, si possono salvare le

---

[158] Russo, *op. cit.*, p. 162

[159] Si pensi alla famosa *interpretazione di Copenhagen* (dovuta a Niels Bohr) dei fenomeni quantistici, che consiste nel "considerare la teoria non come una descrizione ontologica del mondo ma come una descrizione epistemologica della nostra conoscenza di esso" (P. Odifreddi, *Il Vangelo secondo la Scienza*, Torino, Einaudi 1999, p. 72)

[160] Cit. in Russo, *op. cit.*, p. 193.

[161] P. Londinensis, 137, cit. in Russo, *op. cit.*, p. 197.

[162] Simplicio, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, vol. IX, 291, 21-292, 19 cit. in Russo, *op. cit.*, p. 215.

> apparenze sensibili relative ai moti celesti; ma non è, questo, un motivo sufficientemente probante, perché questi moti apparenti si potrebbero salvare per mezzo di un'*altra ipotesi*[163].

Come è noto, proprio su distinzioni come queste si è fondato il consiglio dato dal cardinale **Bellarmino** a Galilei:

> Dico che mi pare che V.P. et il signor Galileo facciano prudentemente a contentarsi di parlare "*ex suppositione*" e non assolutamente [...]. Perché il dire che, supposto che la terra si muova et il sole stia fermo, si salvano tutte le apparenze meglio che con porre gli eccentrici et epicicli, è benissimo detto, e non ha pericolo nessuno; e questo basta al *mathematico*: ma volere affermare che realmente il sole stia nel centro del mondo e solo si rivolti in sé stesso senza correre dall'oriente all'occidente, e che la terra stia nel terzo cielo e giri con somma velocità intorno al sole, è cosa molto pericolosa non solo d'irritare tutti i *filosofi* e theologi scholastici, ma anco di nuocere alla Santa Fede con rendere false le Scritture Sante[164].

In passi come questi emerge chiara la consapevolezza dei Greci (e dei loro eredi medioevali e moderni) della distinzione, fondamentale dal punto di vista epistemologico, tra un sapere che si pretende assoluto e un sapere dipendente del punto di vista dell'**osservatore**. Richiamando il concetto di ascendenza platonica e aristotelica del "τα φαινομενα σωζειν" (***salvare i fenomeni***) Russo ha buon gioco nell'interpretare la funzione dell'***ipotesi*** presso i Greci come quella, appunto, di rendere conto dei fenomeni osservati, senza necessariamente impegnarsi sulla valenza ontologica dell'ipotesi introdotta come causa reale.

Le ipotesi, υποθησεις, indicate anche come αιτηματα (*postulati*), λαμβανομενα (*assunzioni*), sono ciò che si *presuppone*, richiede, assume per procedere nella dimostrazione, senza con ciò affermarne la verità[165].

Si è visto come questa ***relatività del punto di vista***, con la connessa possibilità di formulare ipotesi diverse per spiegare lo stesso fenomeno, si sia tradotto a partire **Aristarco**, almeno implicitamente, in un più ampio principio di *relatività* che, investendo lo stesso sistema cosmologico, ha potuto generare **concetti fisici fondamentali** quali il principio di inerzia e la forza di gravità.

La **differenza tra i *fisici* e i *matematici***, in senso antico, ripropone quella tra coloro che si occupano delle vere cause dei fenomeni e coloro che si limitano a introdurre ipotesi esplicative degli stessi. Questa precisazione terminologica è tanto più importante in quanto, per Russo, una delle ragioni per cui per tanto tempo si è considerata ingiustamente "arretrata" la **fisica greca** rispetto a quella moderna è che si è cercata la fisica nelle opere con questo titolo, come per esempio quelle aristoteliche, e non in opere che i Greci consideravano di "matematica" ma che noi considereremmo a pieno di titolo di fisica, quali il trattato di **Archimede** *Sui galleggianti* e *Sull'equilibrio delle figure piane* o l'*Ottica* di **Euclide**, nonché opere di autori come **Ctesibio**, **Erone**, **Filone**, **Ipparco** ecc. (di astronomia, meccanica, idrostatica ecc.)[166].

Un caso particolare di *ipotesi*, molto significativo, è offerto dall'introduzione di *neologismi ad hoc* in funzione dello sviluppo di una teoria, per identificare "oggetti" teorici per i quali mancavano termini adeguati nel linguaggio comune; in altre parole l'introduzione di una ***terminologia scientifica***, esemplificata da proposizioni come la seguente di **Archimede**:

> Assumiamo che la figura racchiusa da un'ellisse che ruota, con l'asse maggiore fermo, fino a tornare nella posizione iniziale sia detta s*feroide* [σφαιροιδης][167]

Origine platonica della distinzione tra ipotesi (o postulati) e principi

Come nota Russo[168], con **Newton** e la sua opera ***Principia*** *mathematica philosophiae naturalis* (1687), che in effetti non fa che portare alle estreme conseguenze il "realismo" di Galileo e di Cartesio, le ipotesi matematiche dirette a "salvare i fenomeni", come suggerisce lo stesso titolo, assurgono a dignità di veri e propri ***principi* di fisica** o, come allora si diceva, di *filosofia naturale*. Si assiste, in tal modo, alla sovrapposizione tra lo status

---

163 Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, parte I, questione XXXII, art. I, cit. in Russo, *op. cit.*, p. 216.

164 Galileo, Ed. Naz., vol. XII, pp. 171-172, cit. in Russo, *op. cit.*, p. 411.

165 Cfr Russo, *op. cit.*, p. 193.

166 Cfr Russo, *op. cit.*, pp. 211 ss. e p. 226.

167 Archimede, *Sui conoidi e gli sferoidi*, 155, 5-8 cit. in Russo, *op. cit.*, p. 200.

168 Cfr Russo, *op. cit.*, p. 413.

epistemologico "forte" della fisica antica, per esempio aristotelica, che pretendeva di essere una descrizione "vera" della realtà, e i metodi matematici dell'altrettanto *classic*a scienza ipotetico-sperimentale della natura.

Con Newton, quindi, i *postulati* o *supposizioni* o *ipotesi* matematiche, introdotte dal ricercatore in forma problematica, per salvare le apparenze, assurgono al rango di *principi* (cfr. il principio di conservazione della massa), che pretendono valore ontologico ("*Hypotheses non fingo*", come si sa, affermava Newton). Ma, curiosamente, proprio così facendo la fisica moderna, a ben vedere, non fa che richiamare la ***classica* distinzione** filosofica tra il *principio* o causa prima o ***arché***, ontologicamente fondata, da cui si dovrebbe poter dedurre sistematicamente la struttura stessa della realtà, e le ***ipotesi*** introdotte appunto *solo* per salvare i fenomeni, *provvisorie* perché sempre virtualmente sostituibili con altre e bisognose di ulteriore fondamento.

Ora, questa distinzione tra ipotesi e principi, evidentemente presupposta all'elaborazione in **età ellenistica** di trattati, come gli *Elementi* di Euclide, la cui organizzazione sistematica di tipo ipotetico-deduttivo, secondo Russo, segnerebbe il vero inizio del metodo scientifico, risale, in realtà, almeno a **Platone**. Questi, come è noto, in un celebre passo della del VI libro della *Repubblica* distingue come segue le due scienze fondamentali della *matematica* e della *dialettica* (o filosofia):

> Tu sai senz'altro che *chi si occupa di geometria, di aritmetica* e di altre questioni del genere, *dà per scontato* il pari e il dispari, le figure e i tre tipi di angoli e altre cose del genere, a seconda della scienza che studia, e le assume come *ipotesi*, e non ritiene più necessario discuterle né con sé né con altri, prendendole come *principi* evidenti per tutti, e partendo appunto da tali principi, passa a trattare le altre questioni, ricavando di conseguenza in conseguenza la conclusione che si era proposto. [...] Questo genere di realtà, che io ho detto intelligibile, l'anima, per indagarlo, *è costretta a servirsi di ipotesi*, non per giungere al principio, *perché oltre le ipotesi non può andare*, ma usando come immagini di quegli oggetti che nell'altra parte della linea corrispondono alle immagini, ma che, rispetto a quelle immagini, sono considerati come realtà. - Capisco, disse, ti riferisci alla geometria e alle scienze ad essa affini. - Sappi allora che l'altra sezione dell'intelligibile è per me quella che la ragione stessa coglie in virtù della propria *attività dialettica*, *considerando le ipotesi non come principi ma per quello che sono*, *ossia come punti di partenza e di appoggio per giungere a ciò che non è più un'ipotesi*, *il principio di tutto*; e raggiunto questo, e tenendosi ferma a ciò che da esso deriva, discende alle ultime conclusioni, senza ricorrere mai ad alcuna elemento sensibile, ma soltanto alle Idee in sé e per sé, passando dall'una all'altra e concludendosi in un'Idea[169].

Lasciando da parte la pretesa platonica di pervenire al *principio* di tutto ricorrendo alla sola ragione, è chiaro come sia evidente per Platone la distinzione tra il procedimento ipotetico delle ***matematiche*** (che, come sappiamo, indicano l'insieme di quelle che oggi consideriamo discipline scientifiche e non solo la matematica pura) e quello proprio di un'altra scienza, qui la **dialettica**, che pretenda di cogliere il vero *principio* della realtà (*arché*).

E' vero, come sottolinea Russo[170], che le ipotesi matematiche di cui parla Platone sembrano introdotte per spiegare **singoli "fatti" matematici** e non sembrano costituire ancora il punto di partenza di articolate catene deduttive come quelle sviluppate nei trattati di epoca ellenistica, come quello di Euclide. Tuttavia mi pare che non sia tanto in questione la "lunghezza" delle catene deduttive, quanto il "**metodo**" di fondo. Del resto è proprio il carattere ipotetico del procedimento matematico, come lo stesso Russo osserva a più riprese, ad ammettere, come gli epicurei in particolare avevano chiarito nella loro ***canonica***, la possibilità di introdurre **diverse ipotesi** per spiegare gli **stessi fenomeni**. A maggior ragione si potranno introdurre ipotesi indipendenti per spiegare fenomeni diversi. E' ovvio, per esempio, che le ipotesi assunte da Archimede nei suoi trattati di ottica e idrostatica sono del tutto indipendenti da quelle formulate altrove da Euclide o da Erone. Platone, dunque, lungi dal misconoscere il carattere proprio dell'ipotesi matematica, quale sarebbe stato sviluppato, secondo Russo, solo dai trattisti ellenistici, sembra accentuare, in modo epistemologicamente avveduto, proprio il carattere provvisorio e alternativo delle ipotesi, in mancanza di una loro fondazione ontologica.

Dal nostro punto di vista è significativo il fatto che per Platone ***quelle stesse idee*** che, assunte per salvare i fenomeni, sono semplici *ipotesi* introdotte dai matematici (che - altra nota "scientifica" importante - si servono per queste di ***modelli*** ricavati dal **mondo sensibile**) possono in un secondo tempo venire dialetticamente *fondate* su un ***principio* anipotetico** e generare, per così dire a cascata, l'edificio di un sapere effettivamente scientifico (*episteme*), logico-matematicamente articolato, ma ontologicamente fondato, proprio come quello a cui aspiravano i fisici realisti della prima età moderna (come **Newton**).

---

[169] Platone, *Repubblica*, libro VI, 510c-511e

[170] Cfr Russo, *op. cit.*, p. 72.

A riprova del fatto che il "cosmo intelligibile" o "mondo delle idee" veniva inteso dai platonici come un sistema di ***teoremi*** deduttivamente interconnessi si può citare senz'altro **Plotino** (III sec. a. C.) che, sebbene in epoca molto posteriore, afferma, come abbiamo visto nella prima parte di questa relazione intervento, di riportare dottrine molto precedenti.

> Ogni singola Idea non è diversa dall'Intelligenza ma è, ciascuna, *Intelligenza*. Nella sua totalità l'Intelligenza è la totalità delle forme [o Idee]; ma la forma singola è l'Intelligenza in quanto singola, come *la scienza nella sua totalità è tutti i suoi teoremi, ma ciascun teorema è parte della scienza intera*[171].

Si tratta più di una semplice analogia tra "**mondo delle idee**" (corrispondente all'Intelligenza, la seconda ipostasi neoplatonica) e **sistema deduttivo delle scienze**. Grazie alla mediazione dell'anima infatti:

> L'Intelligenza, in quanto è nell'anima, diventa *sorgente delle scienze* [...] Nelle scienze tutto è insieme indivisibile e tuttavia ogni singolo elemento è distinto dal resto[172]. [...] Ogni *teorema* contiene in potenza la scienza totale[173].

Il metodo sperimentale

Per quanto riguarda la questione se i Greci avessero adoperato il **metodo sperimentale**, apparentemente escluso da Platone e scambiato da Aristotele con la pratica ingenua dell'induzione osservativa, Russo osserva: "Se una caratteristica essenziale del metodo sperimentale è individuata nell'effettuazione di ***misure quantitative***, va osservato che l'uso sistematico di tali misure è stato una costante plurisecolare in ***astronomia*** ed escludendo dalle scienze sperimentali l'astronomia osservativa, si rischia di privare della sua base sperimentale anche la dinamica newtoniana. D'altra parte nel primo ellenismo le misure quantitative vengono estese non solo a campi come la ***meccanica*** o l'***ottica***, ma anche alle ***scienze mediche e biologiche***, come è mostrato dall'uso sistematico dell'orologio ad acqua negli studi di Erofilo sulle pulsazioni o dall'uso della bilancia nell'esperimento di fisiologia di Erasistrato. Se per metodo sperimentale si intende l'*osservazione in* ***condizioni provocate artificialmente***, gli esempi più significativi sono forse quelli offerti dalla ***pneumatica*** e dalla costruzione sistematica, nel suo ambito, di apparati sperimentali dimostrativi[174]".

Per quanto riguarda la citata pneumatica Russo ricorda, per esempio, l'esperimento, discusso in un'opera di **Filone** di Bisanzio, relativo alla "variazione della **pressione** dell'aria contenuta in una campana sommersa in seguito alla combustione di una candela"[175], ancora in uso nei laboratori delle scuole scientifiche, o quello che ha permesso a **Erone** di spiegare che "la distribuzione naturale di **particelle e vuoto** nell'aria può essere alterata in ambedue i sensi con l'applicazione di forze esterne, nonostante l'aria si opponga a tali deformazioni con una reazione elastica"[176].

Russo osserva poi, con acume, che i limiti dell'applicazione del "metodo sperimentale" da parte dei Greci, dal punto di vista degli sviluppi contemporanei, non sono diversi da quelli propri dei primi "scienziati" moderni, da **Galileo** a Francesco **Redi**[177].

Anche in questo caso, osservo, è difficile credere che il metodo sperimentale sia stato introdotto soltanto in età ellenistica.

Elementi essenziali del metodo sperimentale sono presenti già in **Platone**. E' celebre la dimostrazione "sperimentale" dell'immortalità dell'anima nel ***Menone***: lo schiavo di Menone, incalzato dalle domande di Socrate, senza una preparazione geometrica adeguata, è portato a riconoscere la tesi del teorema della duplicazione del quadrato[178]. Attraverso questo "esperimento" di "psicologia" Platone inferisce che l'anima del soggetto doveva già "conoscere" quello che l'esercizio maieutico, condotto da Socrate, gli ha permesso di "riconoscere". Al di là delle perplessità che possiamo avere circa l'attendibilità di tale dimostrazione, dal punto di vista metodologico registriamo la presenza di due elementi fondamentali del procedimento sperimentale:

---

171 Plotino, *Enneadi*, V, 9, 8, 3-8
172 Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 5, 13 e 19-
173 Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 2-3.
174 Russo, *op. cit.*, pp. 217-18.
175 Cfr. Filone, *Pneumatica*, VIII, p. 136, cit. in Russo, *op. cit.*, p. 104.
176 Cfr. Erone, *Pneumatica*, I, 24, 20 ss., cit. in Russo, *op. cit.*, p. 104.
177 Cfr. Russo, *op. cit.*, p. 18
178 Cfr. Platone, *Menone*, 81c-85b

un'*ipotesi* da dimostrare, che Socrate doveva già avere ben chiara per porre le giuste domande allo schiavo, e il ricorso all'**osservazione del comportamento** del soggetto a titolo di **verifica**.

Nel ***Teeteto***, dialogo significativamente dedicato alla *conoscenza*, per confutare l'opinione del sofista Protagora, secondo cui le cose sono tali quali appaiono a ciascun uomo, Platone fa chiedere retoricamente a Socrate: "Ma anche delle cose future noi diremo, o Protagora, che l'uomo ha in sé questa misura del giudizio?"[179]. Dall'esempio che segue, di due medici che formulano due prognosi tra loro contraddittorie riferite al medesimo caso, si evince chiaramente che solo di chi è in grado di formulare *previsioni corrette* relative agli eventi futuri si può dire che possieda la *conoscenza* e non solo una semplice *opinione*. Anche se qui Platone non suggerisce esplicitamente di "costringere la natura" a rispondere alle nostre domande, allestendo esperimenti *ad hoc* per verificare le nostre ipotesi, introduce un concetto fondamentale della scienza sperimentale: essa per essere tale non deve soltanto essere internamente coerente dal punto di vista logico, ma anche essere in grado di formulare ***previsioni* corrette** concernenti i fenomeni: ancora una volta: ***salvare i fenomeni***.

In Platone, certamente, tutta l'attenzione si concentra sui procedimenti razionali volti a formulare teorie vere, indipendentemente dall'osservazione dei fenomeni, anche se poi egli si attende, ovviamente, che questi fenomeni spontaneamente soddisfino le teorie. Tuttavia tale procedimento non è poi tanto diverso dal celebre *metodo* introdotto da **Cartesio**, così importante per gli sviluppi della scienza moderna, e non era ignoto neppure a **Galileo** che, come si sa, quando possibile, ricorreva ai famosi ***esperimenti immaginari* o *mentali*** per dimostrare, in modo essenzialmente razionale, le proprie teorie.

L'importanza, in campo scientifico, di formulare buone ipotesi e teorie complessivamente coerenti e quindi di controllarle ricorrendo a pochi esperimenti chiave, ben concepiti, piuttosto che procedere mediante collazioni di osservazioni sparse, è stata sottolineata, come è noto, dall'epistemologia contemporanea, a partire da **Popper**, che ha messo in luce tutti **i limiti dei procedimenti di tipo induttivo** su cui, soprattutto nell'Ottocento, si credeva che la ricerca scientifica si fondasse.

Il rapporto tra scienza e tecnologia presso i Greci

Anche il rapporto tra la scienza e lo sviluppo tecnologico, generalmente considerato proprio dell'età moderna, non era sconosciuto ai Greci, nonostante il diffuso pregiudizio secondo cui gli "antichi" si sarebbero dedicati esclusivamente alla scienza "pura" con intenti contemplativi.

In realtà Russo mostra come **Archimede** e altri scienziati di epoca ellenistica, fossero sicuramente interessati alle **applicazioni pratiche** delle loro "invenzioni", che in molti casi riuscirono realizzare con profitto delle loro città o dei loro regni.

Le ragioni per cui che non si assistette, nel mondo antico, se non a un *accenno* di rivoluzione industriale, vanno ricercate, secondo Russo, non in un preteso distacco teorico tra scienza e tecnologia, ma essenzialmente nella crisi della ricerca conseguente al trionfo dei **Romani**.

L'argomento che, sul piano teorico, mi pare decisivo per dimostrare l'esistenza di una scienza applicata, nel mondo ellenistico, è il seguente:

"Le rivendicazioni del valore della **scienza pura** sono così caratteristiche delle civiltà [come quella ellenistica] in cui la scienza assume un ruolo trainante della tecnologia che basterebbero da sole a convincerci dell'esistenza di una matematica applicata ellenistica. [...] Nessuno rivendicherebbe in modo così netto [come alcuni autori citati da Russo] il valore della matematica 'pura' se non *per **distinguerla** con orgoglio da una **matematica applicata esistente e ben nota***. Lo stesso fenomeno, del resto, si è verificato anche nel mondo moderno. Mentre Galileo aveva dovuto ingegnarsi a inventare applicazioni pratiche che potessero convincere il governo di Venezia ad aumentargli lo stipendio, quando la fisica ha assunto un ruolo determinante nello sviluppo della tecnologia ha anche potuto permettersi il lusso di produrre 'fisici teorici' apparentemente disinteressati alle possibili applicazioni delle proprie ricerche[180]".

Russo qui non si accorge che questo argomento adottato per l'età ellenistica si può a maggior ragione applicare all'**epoca classica**. La celebre insistenza di autori come **Platone** e **Aristotele** sulla *libertà* della ricerca della conoscenza, come attività fine a se stessa, e il loro disprezzo verso l'applicazione del sapere per fini pratici si può intendere solo nel contesto di un dibattito aperto sul tema in cui vi fosse anche chi affermava il contrario.

Inoltre, da un punto di vista filosofico, l'alternativa tra una scienza pura e disinteressata e una scienza funzionale ad applicazioni pratiche, tutt'altro che tramontata nel dibattito (si pensi alla riforma della scuola e il dibattito sui famosi "due canali"), potrebbe essere più apparente che reale. Si potrebbe, al riguardo, evocare il concetto biologico di ***eterogenesi dei fini***. La stessa attività che soggettivamente, mentre viene condotta, ha di

---

[179] Platone, *Teeteto*, 177b.

[180] Russo, *op. cit.*, p. 224.

mira solo il proprio successo e appare, quindi, fine a se stessa, può avere oggettivamente un'incidenza pratica anche maggiore di tante altre attività fin dall'inizio orientate in senso pratico.

E' esperienza comune che una **persona felice** stabilisce anche migliori relazioni col prossimo, ma sarebbe un errore credere che si cerca di essere felici *allo scopo di* stabilire migliori relazioni col prossimo. Si cerca di essere felici per essere felici, il che ha come effetto quello di stabilire migliori relazioni col prossimo.

Analogamente si può **fare ricerca** per amore della conoscenza e del suo progresso, il che non esclude che i risultati a cui si perviene possano avere ricadute pratiche anche notevoli. Queste ultime stanno a cuore a coloro che finanziano la ricerca, per i quali la conoscenza è un *mezzo* il cui scopo è qualcosa di *utile*. Inversamente per i ricercatori, in quanto *tali*, i finanziamenti sono un *mezzo* il cui scopo è quello di consentire la ricerca stessa.

L'orizzonte filosofico della scienza greca

Seguendo le indicazioni del libro di Lucio Russo abbiamo visto a quali ***risultati*** pervennero i Greci nel campo della conoscenza scientifica, risultati che costituirono la base da cui poté prendere la mosse la cosiddetta rivoluzione scientifica moderna.

Tuttavia, tali risultati non sarebbero stati possibili senza un ***orizzonte filosofico*** che li avesse resi concepibili. Se Russo tende a limitare la fecondità di tale orizzonte alla sola età ellenistica, si può cercare di mostrare (come in parte ho cercato di fare) come in molti casi le teorie scientifiche ellenistiche affondino le loro basi concettuali nella **filosofia classica** e perfino arcaica: dalla nozione di ***infinito*** in atto a quella di ***ipotesi***, dal ***meccanicismo*** atomistico al ***matematismo*** pitagorico, per tacere del **principio eleatico** traducibile con l'espressione *ex nihilo nihil* o "nulla si crea, nulla si distrugge".

Di particolare rilievo per la stessa concepibilità di un sapere scientifico in senso moderno ci è apparsa la distinzione platonica tra ***matematica* e *dialettica***, se per matematica non intendiamo tanto la scienza che oggi va sotto questo nome, quanto ogni sapere che sia fondato su *ipotesi*, proceda in modo *rigoroso* ricorrendo anche a *modelli empirici*, permetta di salvare e prevedere i *fenomeni*, senza pretendere di dire l'ultima parola per ciò che riguarda le cause ultime e i fondamenti ontologici di ciò su cui verte.

Si è discusso anche dello *scopo* di tali ricerche scientifiche. Se in molti casi, come in quello di Archimede alla prese con gli assedianti Romani, l'interesse per un'immediata applicazione pratica della teoria è evidente, rimane vero che l'amore della conoscenza (*philo-sophìa*), in quanto tale, come "invenzione" tipicamente greca, può tranquillamente venire concepito come amore della **conoscenza per la conoscenza** stessa, senza con questo escludere affatto che esso possa avere come *conseguenza*, indiretta, una **ricaduta pratica** anche di enormi proporzioni.

Questo amore assoluto per la conoscenza in quanto tale può spiegare il **desiderio** platonico di "superare" le matematiche e, inoltrandosi nella "regione" della *dialettica*, raggiungere un principio anipotetico su cui fondare le ipotesi scientifiche; o il desiderio aristotelico di una conoscenza (cosiddetta "metafisica") delle cause e dei principi primi. In altri termini la tendenza a passare dall'ambito problematico delle "matematiche" a una forma di **sapienza** effettiva appare insita nella stessa ricerca di sapere che aveva fatto formulare le prime incerte ipotesi esplicative dei fenomeni; a meno che non si abbia di mira, appunto, soltanto lo scopo di "spendere" immediatamente, sul piano tecnologico, i risultati ottenuti attraverso le matematiche.

Se ci si pone a questo livello, che non esclude, ma integra piuttosto il precedente, si tocca l'altro fondamentale aspetto della cultura antica, di cui abbiamo parlato, non sempre messo nella giusta evidenza, quello cioè dell'esistenza di una "**strana**"[181] ***pratica***, la filosofia, che avendo di mira la pura conoscenza non aveva altro scopo che quello, per noi oggi strano od oscuro, in quanto riferito alla conoscenza stessa, della ***salvezza dell'anima* attraverso la conoscenza** stessa.

---

[181] Sulla stranezza della filosofia e del filosofo cfr. Pierre Hadot, *op. cit.*, pp.11 ss.

Conclusioni

I due aspetti della civiltà antica, apparentemente molto diversi, che abbiamo brevemente considerato, ossia

- la valenza "*spirituale*", oltre che puramente teoretica, della filosofia antica, segnatamente nella sua dimensione etica
- la dipendenza diretta della *scienza* moderna dalla scienza greca ed ellenistica

condividono un elemento fondamentale: la centralità, per i Greci, della ***conoscenza***.

Quel *sapere*, elaborato dai Greci e, come abbiamo visto, talmente avanzato, nelle sue implicazioni "matematiche", da configurare una vera e propria **rivoluzione scientifica**, anche se oggi dimenticata o rimossa, ha rappresentato, almeno per alcuni adepti di scuole filosofiche, anche una vera e propria **via di *salvezza***, in senso quasi religioso.

Può sembrare paradossale avere centrato la nostra riflessione su questi due **aspetti meno noti** della civiltà greca. Se infatti si trattava di ricordare le radici classiche della nostra civiltà poteva apparire più opportuno richiamare i tratti della cultura antica che, almeno a uno sguardo superficiale, appaiono maggiormente rilevanti dal punto di vista storico e che, proprio per questo, sono i più noti: quelli, ad esempio, relativi alle sfere artistica e letteraria..

Abbiamo visto, tuttavia, quanto nel caso esemplare della *scienza* moderna possa essere stata **sotterraneamente** determinante l'influenza di una *tradizione* culturale classica meno appariscente di quella legata alla sfera delle belle lettere e arti, ossia quella relativa alle "**matematiche**" classiche.

Ci si potrebbe chiedere quanto, in modo ancora più sottile e oscuro, spesso anche fortemente deformato e non sempre necessariamente benefico, la storia dell'Occidente sia stata influenzata da quelle antiche **tradizioni sapienziali**, manifestantesi nelle diverse scuole filosofiche, per le quali la conoscenza rappresentava un fine non puramente strumentale, ma *salvifico*.

Penso alle dottrine di certe *sette ereticali*, dallo *gnosticismo* tardoantico al Medioevo, a certi aspetti della cultura magico-alchemica del *Rinascimento*, alla "*curiosità*" come stimolo costante dell'uomo europeo a partire dall'epoca delle scoperte geografiche, allo stesso *illuminismo*, alle *tradizioni massoniche* e alle varie forme di "*esoterismo*" ottocenteschi e novecenteschi, fino alla attuale moda *new age* per le filosofie orientali centrate sulla conoscenza del sé. E' abbastanza noto, peraltro, che in uomini generalmente associati alla nascita delle scienza moderna, come **Keplero** o **Newton**, queste due componenti, quella scientifica e quella, per così dire, esoterica spesso e non a caso coesistevano[182].

A me pare che il riconoscimento franco di queste nostre *radici*, mi si passi il termine, "*gnostiche*" non sia in contraddizione con la valorizzazione di quelle *cristiane*, in primo luogo perché, nonostante le loro "reviviscenze" per così dire "ereticali" che hanno costellato la storia europea, molta parte di esse è stata per così dire "assorbita" all'interno delle dottrine ufficiali delle chiese cristiane, a partire dalla nozione di "**gnosi cristiana**" di Clemente Alessandrino, laddove per esempio si è messo opportunamente l'accento su tutte le valenze dell'attribuzione alla Seconda Persona della Trinità, nel Vangelo di Giovanni, del termine ***Lògos*** (idea che **Giustino**, padre apologista, vedeva prefigurata dalle filosofie precristiane e che **Agostino**, altro "platonico cristiano", non si peritava di tradurre come *Ratio*); in secondo luogo perché quella "spiritualità" che molti oggi, direttamente o indirettamente, vanno cercando in **tradizioni "*altre*"** che non ci appartengono culturalmente, come il buddismo, l'induismo o perfino il taoismo, potrebbe a buon diritto essere in qualche modo "resuscitata", anche nell'ambito della cultura cristiana, attingendo alla tradizione della filosofia antica.

La messa in luce dei fondamenti *classici*, sia del sapere scientifico sia di significative componenti della tradizione religiosa, permette delineare un aspetto importante dell'***identità*** europea, concepita *insieme* come umanistica e come cristiana

Del resto lo stesso dialogo sincero con l'*altro*, di cui a ragione si parla nell'epoca in cui l'apertura alla pluralità delle culture diventa una necessità nel contesto della **globalizzazione**, presuppone una chiara **coscienza del *sé***.

Siamo certamente liberi di cambiare il nostro futuro, ma certamente non il nostro **passato**, secondo la sentenza dei filosofi dialettici del Medioevo "*factum infectum fieri non potest*" che, se riferita a Dio può essere dubbia, certamente non lo è per noi umani.

Il riconoscimento dell'*identità* europea, umanistica e cristiana, non implica di per sé un **giudizio di valore** su tale radice. Del resto, se anche lo si volesse pronunciare, esso, proprio per la nostra appartenenza a questa cultura, sarebbe quanto meno sospetto.

---

[182] Cfr. al riguardo Charles Webster, *Magia e scienza da Paracelso a Newton* (1982), tr. it. Bologna, Il Mulino 1984.

Le stesse gravi ***responsabilità*** globali di cui l'Occidente si è gravato, dall'epoca della scoperta dell'America a quella del colonialismo e oltre, richiedono una chiara identificazione del "colpevole" che non può sottrarsi a buon mercato rinnegando le sue stesse radici. Così quando si lamenta che la civiltà occidentale, forse proprio a causa delle sue radici greche, ha fondato la sua forza sulla **razionalità matematica** e sul **linguaggio verbale** trascurando altri aspetti dell'umano come la corporeità o l'emozione o il respiro, non ci può certamente per ciò stesso dotare dall'oggi al domani di una sensibilità diversa da quella che abbiamo ereditato dalla nostra cultura.

D'altra parte è un fatto che la moderna **scienza** occidentale la cui radici, come ho cercato di suggerire, sono greche è diventata scienza planetaria così come i **valori** del dialogo, della tolleranza, della dignità umana, scaturiti dalla radice cristiana e rilanciati dall'illuminismo, dopo secoli di guerre fratricide in Europa, sono ora iscritti nella Dichiarazione Universale delle Nazioni Unite.

Per approfondire

Oltre ai testi classici citati nelle note si possono consultare:

Adorno F., *Da Orfeo a Platone. L'Orfismo come problematica filosofica*, Atti del XIV Conv. di Studi sulla Magna Grecia, Napoli 1975
Bacchin G. R., *Anypotheton*, Roma, Bulzoni 1975
Beierwaltes W.,. *Identità e differenza*, tr. Milano, Vita e pensiero 1989
Beyerwaltes W., *Platonismo e idealismo* (1972), Bologna, Il Mulino 1987
Beierwaltes W., *Plotino*, Milano, tr. Vita e Pensiero 1993
Burkert W., *Antichi culti misterici*, Bari, Laterza 1987
Cambiano G., *La filosofia in Grecia e a Roma*, Bari, Laterza 1983
Colli G., *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi 1975
Colli G., *La sapienza greca*, 2 voll., Milano, Adelphi 1977
De Santillana G., *Le origini del pensiero scientifico*, tr. Firenze, Sansoni 1966
Delasalle J., *Essai sur le dialogue*, Paris 1953
Demarchi S., *Il pensiero teosofico nella filosofia antica*, Padova 1989
Detienne M., *La scrittura di Orfeo*, Bari, Laterza 1990
Detienne M., *Dioniso e la pantera profumata*, tr. Bari, Laterza 1981
Feyerabend P., *Contro il metodo* (1975), tr. Milano, Feltrinelli 1979 (1991)
Garcìa balzan F, *Neoplatonismo y Vedanta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, «Oriente-Occidente», Buenos Aires, Depalma 1981
Grilli A., *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953
Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, (1987), tr., Torino, Einaudi 1988
Koyré A., *Galileo e Platone*, in *Introduzione a Platone*, tr. Firenze, Vallecchi 1973
Lenoble R., *Le origini del pensiero scientifico moderno*, Bari, Laterza 1979
Lloyd G., tr., *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forma della scienza greca* (1979), tr. Torino, Einaudi 1982
Neoplatonism and Indian Thought, Norfolk 1982
Piantelli M., *L'India e Plotino*, «Annuario Filosofico», 6 (1990), pp. 163-192
Pugliese Carratelli G., *La Θεα di Parmenide*, «La parola del passato», XLIII, 1988, pp. 337-346
Rossi P., *La rivoluzione scientifica da Copernico a Newton*, Torino, Loescher 1973
Russo L., *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Milano, Feltrinelli 1996
Vegetti M., *L'etica degli antichi*, Bari, Laterza, 1989
Vernant J. P., *Mito e pensiero presso i greci* (1965), tr. Torino, Einaudi 1970
Verra V., *Dialettica e filosofia in Plotino*, Milano, Vita e pensiero, 1992
Violante M. L., *Un confronto tra P. Bon 4 e l'Assioco. La valutazione delle anime nella tradizione orfica e platonica, in* «Civiltà classica e cristiana», 1984, pp. 313-327
Vitiello V., *Plotino e S. Agostino. Alcune considerazioni sul concetto di Dio*, in Guida M. (a cura di), *Alle radici della mistica cristiana*, Palermo 1989