

Luca Grecchi

L'umanesimo della antica filosofia greca



editrice petite plaisance



il giogo

21

Collana diretta da Luca Grecchi

«ὄπου γὰρ ἰσχὺς συζυγοῦσι καὶ δίκη,
ποία ξυνωρίς τῶνδε καρτερωτέρα;»
Eschilo, Frammento 267.

«τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν»
Eschilo, Agamennone, 177.

«ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει»
Eschilo, Eumenidi, 520.

«οὔπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι»
Eschilo, Prometeo, 982.



In copertina:
Moskophoros (particolare); 570 a.C. circa.
Marmo. Atene, Acropolis Museum.

LUCA GRECCHI,
L'umanesimo della antica filosofia greca

ISBN 88-7588-016-6

Copyright
© 2007



editrice
petite plaisance

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

Luca Grecchi

L'UMANESIMO
DELLA ANTICA FILOSOFIA GRECA



PROLOGO

Questo libro cerca di argomentare la tesi della centralità dell'uomo nella filosofia greca antica. Esso si divide in cinque parti. Nella prima sarà effettuata una trattazione, di carattere insieme storico e teoretico, delle principali interpretazioni del pensiero greco antico. In essa si sosterrà, appunto, la tesi del sostanziale umanesimo della filosofia greca, confutando le tesi – che si argomenteranno non corrette – del fisiocentrismo, del teocentrismo e dell'ontocentrismo della stessa. Nelle restanti parti si ripercorreranno invece, autore per autore, tutti i contenuti umanistici del pensiero greco, da Omero all'ellenismo del III secolo a.C.

Come in tutti i libri, ma in questo in maniera particolare, sono state importanti le scelte preliminari. La prima è stata quella del periodo considerato, che va sostanzialmente dall'VIII al III secolo a.C. Si è ritenuto di non estendere ulteriormente questo arco temporale, in cui sono emersi i principali contenuti del pensiero greco (e, probabilmente, del pensiero filosofico in generale), per almeno tre motivi. Il primo è che tale periodo è già abbastanza lungo. Il secondo è che, successivamente al periodo considerato, vi sono state soprattutto riprese delle medesime tematiche. Il terzo è che questo libro sarà seguito da un altro testo intitolato *L'umanesimo di Plotino*, che si occuperà in parte anche dei successivi sei secoli.

La seconda scelta, che si è imposta in ogni momento della redazione, ha riguardato gli autori da inserire o da non inserire e, all'interno degli stessi, i temi da trattare o da non trattare (oltre che il come ed il quanto trattarli). Ho cercato, per quanto possibile, di evitare le maggiori omissioni, ma è bene chiarire che questo libro non è una storia della filosofia greca antica. Dovendo trattare sostanzialmente dell'umanesimo, ha pertanto utilizzato differenti criteri selettivi rispetto a quelli tradizionali dei manuali, sacrificando molti contenuti.

Aggiungo infine che questo lavoro, per l'ampiezza del periodo analizzato, per la complessità del contenuto culturale, e per la necessaria sintesi che ha dovuto realizzare, rischia di prestare il fianco ad innumerevoli critiche. Ciò nonostante, ho ritenuto opportuno ugualmente pubblicarlo, affinché esso possa in ogni caso servire da stimolo per il dialogo filosofico. La speranza è infatti, per motivi di anagrafe e di passione, di potermi occupare della filosofia greca antica per molti anni ancora. Avrò dunque tempo per ritornare su questi argomenti.

CAPITOLO PRIMO

LA GRECITÀ

In questa prima parte cercheremo di mostrare la tesi per cui la filosofia greca è stata, nella sua essenza, umanistica. Il modo migliore di effettuare questa argomentazione è quello di passare in rassegna i principali contenuti del pensiero greco da Omero in avanti, e mostrare che il loro tratto caratterizzante fu costituito dall'umanesimo.

Prima di fare questo, però, è necessario effettuare un chiarimento storico e teoretico del termine *umanesimo*, non presente nel pensiero greco originario. Questo chiarimento sarà seguito da una analisi confutatoria delle tre principali interpretazioni alternative della *Grecità*, definita, secondo le tesi dei vari studiosi, come epoca prevalentemente *fiocentrica*, *teocentrica* od *ontocentrica*, secondo la centralità da essi attribuita alla natura, al divino o all'essere. Cominceremo ora, però, cercando di fare chiarezza sulla categoria di *umanesimo*, spesso storicamente intesa in modo molto vago¹, per verificare se essa possa realmente costituire la categoria interpretativa centrale della *Grecità*.

BREVE STORIA DELL'UMANESIMO

Il termine *umanesimo*, come noto, fu adoperato per la prima volta da alcuni storici del XIX secolo, in connessione al termine *umanista*, che alla fine del XV secolo indicava il letterato che si occupava delle *humanæ litteræ*, ossia degli studi letterari classici². Questi studi, che sono soliti farsi risalire a Francesco Petrarca, tentarono di differenziarsi dalla scolastica cristiana medievale allora dominante, per un più marcato ritorno agli antichi Greci, ed in particolare a Platone³. Il recupero filologico dei contenuti umanistici del grande pensiero greco costituì in effetti il senso principale, pur con varie differenze fra gli autori, del cosiddetto "primo *umanesimo*", ossia dell'*umanesimo* italiano, caratterizzato da nomi quali quelli di Ficino, Pico, Valla, Poliziano, Manetti, Palmieri, Salutati, Bruni, Alberti ed altri ancora.

La ripresa del grande pensiero greco ad opera dell'*umanesimo*, per quanto non pienamente originale, non fu comunque una mera ripresa

formale ed erudita dell'antico fine a se stessa. Essa fu invece un rimando ai grandi contenuti umanistici propri della Grecità, ossia alla ricerca di perfezione dell'uomo nella realizzazione delle proprie costitutive componenti razionale, morale e simbolica. Questo l'elemento teoretico caratterizzante l'umanesimo greco originario, il quale si costituì proprio concependo, a partire soprattutto da Socrate e Platone, l'uomo come un universale.

Sul piano teoretico, dunque, per umanesimo si intenderà qui non tanto la centralità dell'uomo nel pensiero, quanto la sua ricerca di compiutezza. In questo modo sarà facile mostrare come alle radici della Grecità vi sia proprio l'umanesimo. Non è infatti possibile negare che la Grecità sia stata la patria originaria della educazione dell'uomo verso la ricerca della propria perfezione razionale, morale e simbolica. Proprio tale ricerca ha dato luogo in Grecia alla nascita delle strutture onto-assiologiche della filosofia, che raggiunsero il loro apice con la metafisica di Platone.

Se comunque al termine umanesimo si volesse attribuire il più generico significato di ritorno alla letteratura classica, il risultato non cambierebbe⁴. L'umanesimo può infatti essere riferito alla retorica sofistica greca, alla letteratura latina, o ad altro periodo storico più recente, solo in quanto riferimento centrale di tali periodi fu la Grecità classica, e riferimento centrale della Grecità classica fu l'uomo nella sua ricerca di compiutezza⁵.

Alla luce dei chiarimenti forniti, nulla osta dunque, per caratterizzare il pensiero greco antico, all'utilizzo di una categoria concettuale moderna quale appunto è la categoria di umanesimo, allora sconosciuta nella antica Grecia⁶. Questa scelta, discutibile in base agli oggi dominanti criteri storico-ermeneutici, non lo è adottando criteri teoretico-veritativi. Questi ultimi, accantonati dalla contemporaneità insieme al valore perenne della filosofia, sono però necessari in una materia dallo statuto teoretico universale come la nostra. Basti dire che la stessa storia della filosofia non sarebbe pensabile, qualora non fosse possibile definire almeno alcuni caratteri comuni a tutti quei pensieri che sono stati poi appunto definiti filosofici.

Adottando un approccio di analisi soprattutto teoretico-veritativo, sarà possibile verificare che il tema trattato dall'umanesimo e dalla filosofia greca classica è sempre stato il medesimo, ossia la ricerca costante ed approfondita delle caratteristiche della vera umanità. Ciò, a nostro avviso, consente di parlare dell'umanesimo come del riferimento centrale di tutto il pensiero greco antico.

LE PRINCIPALI INTERPRETAZIONI UMANISTICHE DEL PENSIERO GRECO

Un breve excursus sulle principali interpretazioni moderne del pensiero greco antico, può aiutare a confermare la correttezza dell'utilizzo della categoria di umanesimo per l'analisi di tale periodo culturale. L'uomo inteso come un universale costituisce infatti il modello ideale che il pensiero greco tende a centralizzare. Nei poemi omerici, infatti, il fulcro è costituito dal modello umano dell'eroe; nella lirica corale è costituito dal soldato che dà la sua vita per la polis; nella prima filosofia è costituito dal cittadino che si caratterizza per la virtù civica; infine, con Socrate e Platone, l'idea di uomo viene sviluppata nella sua universalità. In questo paragrafo saranno esaminati i maggiori studiosi che per primi hanno argomentato in favore della tesi dell'umanesimo del pensiero greco. Nel prossimo paragrafo i principali studiosi che hanno argomentato contro questa tesi.

Come noto, il pensiero greco antico, specie quello filosofico, è stato assai raramente caratterizzato come un umanesimo⁷. Vi sono stati però alcuni autori che hanno intuito, e talvolta anche sviluppato, il nucleo umanistico centrale della Grecità. Fra essi il più importante è stato sicuramente Werner Jaeger, di cui, come per gli altri, riassumeremo qui le tesi principali relative a questo argomento.

Nella prima metà del secolo scorso, Jaeger inaugurò quello che egli stesso definì una sorta di terzo umanesimo (il primo fu quello del Rinascimento italiano, mentre il secondo fu quello tedesco dell'epoca di Goethe e Lessing). Può essere interessante, in merito, riportare alcuni suoi brani. Jaeger ha infatti sostenuto che «la posizione dell'uomo nell'universo è il tema classico della filosofia greca»⁸. «Per l'età moderna, il concetto di umanesimo è legato alla relazione consapevole della nostra cultura con l'antichità.

Ma questa non si fonda, a sua volta, se non sul fatto che la nostra idea della cultura universale dell'uomo ha colà, appunto, la sua origine storica. L'umanesimo, in questo senso, è sostanzialmente una creazione dei Greci»⁹. Jaeger ha inoltre sostenuto che «senza una permanente validità dell'idea dell'uomo nella cultura, la dottrina classica pencola nel vuoto»¹⁰, e che, «dove la tradizione umanistica comincia a decadere, allo studioso dell'antichità rimane una sola cosa da fare: difenderla a spada tratta e dedicarsi alla sua missione come insegnante, così come facevano i monaci del primo medioevo [...] L'urgenza prometeica di modelli umani, che ci viene dall'antichità, è e rimane radice di tutta la dottrina classica»¹¹.

La paideia greca ha in effetti caratterizzato, per Jaeger, sia il Cristianesimo che il Rinascimento, in quanto il fine della stessa era «la formazione di una umanità superiore»¹².

Ci si dovrebbe lungamente soffermare sull'opera di Jaeger, se non fosse per il fatto che essa è esposta in modo chiaro ed organico in un solo libro, dal titolo *Paideia*, e che esso è da tempo disponibile anche al lettore italiano. Pertanto, citando solo en passant il gruppo di studio di Werner Jaeger facente capo alla rivista *Die Antike* (di cui è però doveroso segnalare almeno Julius Stenzel¹³), può essere più utile procedere con la nostra panoramica.

Un altro nome da menzionare è infatti quello di Max Pohlenz, per il quale «il greco muove dall'uomo, e da ciò che naturalmente lo condiziona»¹⁴. A suo avviso, infatti, il compito di descrivere il pensiero greco potrà dirsi «veramente assolto solo quando si arriverà al più intimo nucleo dell'uomo, che si manifesta in tutti quei tratti particolari e li rende intelligibili alla luce di un principio unitario»¹⁵. Pohlenz ritenne che l'elemento caratterizzante la Grecità classica fosse la descrizione delle «caratteristiche permanenti dell'essere» dell'uomo greco, il quale ebbe «sicura coscienza della propria personalità, ed un chiaro sentimento dell'io»¹⁶. Lo studioso affermò inoltre che, nell'età classica, «la natura umana sviluppò, portandola ad armoniosa compiutezza, le sue più nobili qualità»¹⁷, e che una concezione unitaria dell'uomo fu presente in Grecia fin dai tempi di Omero ed Esiodo¹⁸.

Una menzione particolare, fra gli studiosi italiani, spetta indubbiamente a Marino Gentile. Egli fu uno dei pochi interpreti filosofici della contemporaneità a comprendere come unitariamente presenti, nel pensiero antico, le istanze della metafisica e dell'umanesimo¹⁹. Con riferimento agli antichi Greci, in particolare, egli li definì «classici [...] non perché esclusi, bensì in quanto riconosciuti presenti nel nostro mondo, attraverso la fecondità non estinta del loro insegnamento, che è stato intensamente effettivo in un tempo passato, perché attinto alla permanente natura dell'uomo e delle cose, e quindi superiore alle mutevoli contingenze del tempo»²⁰. Tutti gli scritti di Marino Gentile sono stati rivolti a sottolineare il contenuto umanistico della filosofia greca antica²¹. Nella medesima direzione anche Enrico Berti, che di Gentile è stato il migliore allievo.

Rilevante fu inoltre l'apporto dato da Rodolfo Mondolfo, sostenitore, con Jaeger, della tesi per cui la Grecità fu pienamente consapevole delle problematiche della soggettività umana, cui attribuì una importanza

determinante²². Mondolfo ha mostrato come nemmeno la filosofia pre-socratica fosse naturalistica, bensì umanistica, in quanto interpretante la natura per mezzo di modelli desunti dal mondo umano. Per Mondolfo, nel pensiero greco, «il processo cosmico [...] è in tutto e per tutto un processo morale»²³, in quanto l'uomo non può a suo avviso iniziare il proprio percorso conoscitivo da ciò che gli è esterno (la natura), ma solo da ciò che gli è interno (l'anima, l'umanità). Egli, anche trattando dei cosiddetti filosofi naturalisti, affermò che «la loro *physis* è un processo vivente, come quello che sentiamo nei loro fermenti di vita attiva, spirituale, pratica e storica: il flusso universale è per essi il ritmo essenziale del mondo, perché è il ritmo essenziale dell'anima. Lotte e opposizioni, armonia e proporzione, amore e odio, unione e generazione, leggi di giustizia, necessità e ordine (*cosmos*), etc., in una parola tutti i principi, le forme e i mezzi di comprensione del macrocosmo, sono tratti dalla rivelazione interiore del microcosmo; sono attribuiti alla natura, perché sono stati riconosciuti nell'anima umana; fondano e realizzano la concezione unitaria della totalità oggettiva, perché sono suggeriti dall'esperienza interiore del soggetto [...] Il naturalismo giunge sino a legarsi strettamente con la preoccupazione soggettiva dell'aldilà [...] Tutto il processo cosmico si converte, per Anassimandro, Eraclito, i pitagorici, Empedocle, in un processo morale, come ciclo di caduta e ritorno, in cui la necessità si identifica con la legge ineluttabile di giustizia»²⁴.

Una menzione particolare spetta a Louis Gernet, che, pur su un piano antropologico più che filosofico, argomentò la tesi della centralità dell'uomo nel pensiero greco antico. Significativa una sua affermazione tenuta in una conferenza ad Algeri nel 1939: «In quel che è trasmesso, c'è qualcosa che è molto banale richiamare, ma che non è inopportuno analizzare: è quel che si esprime, o piuttosto quel che si riassume con il termine umanesimo. Se si cerca di definire la parola in rapporto con l'antichità classica, si intenderà in primo luogo che nell'opera intellettuale di questi antichi [...] l'uomo è un punto di riferimento centrale quasi costante»²⁵.

In direzione umanistica vanno anche alcune recenti ricostruzioni della filosofia greca intesa come "arte di vita", diffuse soprattutto dallo storico Pierre Hadot²⁶. In base a queste tesi, correttamente riassunte da Christoph Horn, «la filosofia antica sembra essere caratterizzabile, nel complesso, in virtù del suo orientamento alla vita pratica [...] La filosofia sarebbe stata intesa soprattutto come disciplina di orientamento, formativa e normativa»²⁷. Pur in parte concordando con questa diffusa interpretazione della filosofia greca, che pone al centro del discorso l'uomo, ci pare comunque

che essa centralizzi eccessivamente l'etica, ed accantoni eccessivamente la teoria, in maniera non propriamente conforme alla parte migliore della Grecità, ovvero a quella classica. Ciò è del resto indirettamente confermato sia dal particolare interesse di Hadot per l'epoca ellenistica, sia dalle affermazioni di Horn, per il quale «qualora la tesi di Hadot dovesse risultare giusta, il fulcro dell'antico filosofare non consisterebbe in una trattazione teorica dei problemi»²⁸.

In tempi recenti, si possono menzionare solo affermazioni frammentarie, quale quella di Luciano Montoneri, che ha parlato di «umanesimo antico» a proposito del pensiero greco, «da Omero [...] ai grandi pensatori dell'età ellenistica»²⁹.

Queste citazioni mostrano come indubbiamente vi siano stati, specie nel secolo scorso, interpreti in grado di intuire la centralità dell'umanesimo nel pensiero greco. A parte però Werner Jaeger e Marino Gentile, che hanno sviluppato questa tematica in maniera teoreticamente organica³⁰, gli altri autori non sono andati oltre affermazioni piuttosto vaghe. Per questo abbiamo ritenuto qui importante inserire la tematica dell'umanesimo greco all'interno di uno schema interpretativo generale di riferimento.

Prima di passare alla parte teorica, però, sarà necessario soffermarsi ancora un po' sulla parte storico-ermeneutica, per analizzare le principali letture alternative della Grecità che si sono succedute nei secoli. Solo pochi grandi interpreti filosofici, purtroppo, si sono misurati in modo serio col senso complessivo da attribuire alla filosofia greca. Grazie a loro, comunque, si dispone di un quadro complessivo che è giunto ora al momento di esaminare in profondità.

CRITICA DELLE PRINCIPALI INTERPRETAZIONI ALTERNATIVE DEL PENSIERO GRECO

Le principali interpretazioni del pensiero greco lo hanno qualificato in tre modi differenti: fisiocentrico, teocentrico od ontocentrico, secondo la centralità dalle stesse attribuita, in tale pensiero, rispettivamente alla natura, al divino o all'essere (tematiche, del resto, fortemente interconnesse e sovrapponibili nel pensiero greco).

Passeremo ora in rassegna una ad una queste differenti concezioni, per mostrare come esse non siano affatto conformi alla Grecità, né a quella preclassica (da Omero ai naturalisti), né a quella classica (da Eschilo ad Aristotele), né a quella ellenistica (stoici, scettici, epicurei).

a) Perché la Grecità non fu fisiocentrica

Sulla scorta di Cicerone, del pensiero medievale, ma soprattutto dell'opera di Hegel³¹ e di Zeller³², la manualistica prevalente tende ancora oggi a caratterizzare l'epoca greca antica come epoca prevalentemente fisiocentrica, ossia attribuyente centralità alla *physis*, termine che è stato tradotto dal pensiero latino con *natura*³³.

Tra i principali interpreti del recente passato, oltre al tedesco Theodor Gomperz, al francese Paul Tannery ed all'inglese John Burnet, uno dei maggiori sostenitori di questa tesi è stato sicuramente Giovanni Gentile. Il filosofo italiano sostenne infatti che «in Grecia l'uomo cerca se stesso», ma «non si può trovare, perché il mondo in cui dovrebbe trovarsi [...] è un mondo in cui non c'è davvero posto per l'uomo»³⁴, essendo un mondo incentrato sulla oggettività della natura. Per Gentile, «il mondo platonico non è il mondo dello spirito [...]. Né il mondo di Aristotele [...] è più spirituale ed umano»³⁵.

Fra gli attuali sostenitori della tesi del fisiocentrismo greco, invece, uno dei più noti, in Italia, è sicuramente Giovanni Reale. Nella sua *Storia della filosofia antica*, egli ha infatti esplicitamente sostenuto che la «tendenza di fondo» del pensiero greco «fu prevalentemente cosmocentrica»³⁶. Allo stesso modo, in un testo più recente, ha ribadito che «la concezione originaria degli Elleni era cosmocentrica e non antropocentrica»³⁷. Reale ha affiancato certo a queste tesi anche affermazioni più sfumate.

Da rimarcare è però la tendenza, assai diffusa nei filosofi cattolici, ad attribuire alla Grecità la caratteristica prevalente del fisiocentrismo, ed al Cristianesimo la caratteristica prevalente di un umanesimo compatibile con la Rivelazione. Esempio tipico di ciò fu Laberthonnière, il quale sostenne che la filosofia greca fu tutta incentrata sulla natura, ed

addirittura che Socrate e Platone non si interessarono ai problemi della vita umana³⁸.

La tesi del fisiocentrismo greco è stata sostenuta in modo netto ed argomentato anche da un altro studioso contemporaneo, Battista Mondin: «La storia della metafisica si divide in tre grandi epoche: classica, cristiana, moderna [...]. Le tre epoche hanno tre diversi poli di riflessione: il polo dell'epoca classica è il cosmo, e quindi la sua filosofia è cosmocentrica [...]³⁹; il polo dell'epoca cristiana è Dio, e quindi la sua filosofia è teocentrica; infine il polo dell'epoca moderna è l'uomo, e la sua filosofia è antropocentrica»⁴⁰.

In merito a questa tesi, oggi assai condivisa, ci soffermeremo qui solo sull'epoca classica. A tal proposito, occorre rimarcare che, soprattutto intendendo il termine nella maniera ampia in cui lo intende Mondin (epoca classica come unione di pensiero greco e latino), risulta evidente l'arbitrio che si realizza interpretando tale epoca come fisiocentrica. Centralizzare infatti il naturalismo in un pensiero come quello greco, che ha prodotto una enorme quantità di riflessioni umanistiche, fra cui quelle di Eschilo, Eraclito, Socrate, Platone ed Aristotele, o in un pensiero come quello latino, che ha prodotto anch'esso una grande quantità di riflessioni umanistiche, fra cui quelle di Lucrezio, Catone, Seneca, Marco Aurelio e Cicerone, non rispecchia affatto una corretta comprensione dei fenomeni culturali esaminati.

Pur non potendo negare una certa prevalenza quantitativa della riflessione presocratica⁴¹ sulla natura rispetto a quella sull'uomo, vi è comunque un motivo di ordine più propriamente qualitativo per cui deve essere negata la tesi del fisiocentrismo greco. Il motivo è quello per cui la *physis* analizzata dalla filosofia greca ha sempre sostanzialmente rappresentato il contesto naturale in cui l'uomo è immerso, ed a cui l'uomo attribuisce significato⁴². Come scrisse in maniera ottima Marino Gentile, «nel pensiero greco l'uomo è infatti primo soggetto e primo oggetto della ricerca»⁴³. Questo punto è stato correttamente ripreso, fra gli altri, da Enrico Berti, per il quale «l'indagine dei primi filosofi era rivolta soprattutto [...] alla natura, però intesa in senso ampio, sino a comprendere in molti casi la stessa riflessione morale»⁴⁴.

La centralità dell'uomo fu presente non solo nella filosofia classica, ma in tutto il pensiero greco. Le ricostruzioni della storia della filosofia antica tendono solitamente a trascurare la cosiddetta letteratura greca, ossia l'espressione della Grecità dal IX al VI secolo a.C. Scriveva però in merito correttamente Werner Jaeger, che «sin dalle prime tracce che

abbiamo dei Greci, troviamo l'uomo al centro del loro pensiero. Gli dèi antropomorfi, il predominio assoluto del problema della figura umana nella plastica greca e nella pittura stessa; il procedere conseguente della filosofia dal problema del cosmo a quello dell'uomo, nel quale culmina con Socrate, Platone ed Aristotele; la poesia, il cui tema inesauribile, da Omero in poi e per tutti i secoli seguenti, è l'uomo in tutta la estensione del termine; infine lo Stato greco, di cui comprende la natura solo chi lo intenda quale plasmatore dell'uomo e di tutta la sua esistenza: tutti questi sono raggi di un medesimo lume. Sono le manifestazioni di un sentimento umanistico della vita, che non trova ulteriori derivazioni o spiegazioni, e che compenetra ogni creazione dello spirito greco. I Greci furono così il popolo antropoplasta per eccellenza [...]. Siamo ora in grado di enunciare più precisamente che cosa costituisca l'originalità dei Greci [...]. La loro scoperta dell'uomo non è la scoperta dell'io soggettivo, ma l'acquisita coscienza della legge universale della natura umana. Il principio spirituale dei Greci non è l'individualismo, bensì l'umanesimo»⁴⁵. Ed ancora: «È problema spesso discusso, come sia che la filosofia greca incominci dal problema della natura, e non dall'uomo [...]. Tale problema, però, dilegua, non appena ci rendiamo conto che esso è sorto per avere a torto ristretto l'orizzonte della cosiddetta storia della filosofia. Se alla filosofia naturale aggiungiamo quanto vi è di pensiero costruttivo, nel campo etico-politico e religioso, nella poesia ionica da Archiloco in poi e nelle poesie di Solone, è chiaro che basta abbattere le barriere tra poesia e prosa per ottenere un quadro del pensiero filosofico nel suo divenire, abbracciante anche il campo umano»⁴⁶. Ciò in quanto «la cultura greca è l'espressione dello sforzo costitutivo di ogni creazione poetica, e di tutto il lavoro dei pensatori della grecità, verso una espressione normativa della idea dell'uomo»⁴⁷.

Nella letteratura prefilosofica era infatti presente non tanto la contemplazione disinteressata del cosmo, quanto un tentativo di unificazione del molteplice e di armonizzazione del caos, operato proprio dall'uomo. L'uomo richiedeva infatti di conoscere l'ordine del cosmo per potervi poi vivere in modo più conforme alla propria essenza razionale, morale e simbolica. È errata pertanto la tesi di chi sostiene che l'uomo avrebbe ricercato la contemplazione del cosmo, nella Grecità, solo per poter poi vivere in modo più conforme a tale ordine. La natura, il cosmo, segnarono indubbiamente, con le loro strutture, i contorni dell'azione umana. All'interno di questi contorni, però, l'uomo operò sempre per comprendere e realizzare nel modo più compiuto la propria essenza⁴⁸.

Nonostante le tuttora diffuse interpretazioni (Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Galimberti, ecc.) che centralizzano, nei pensatori cosiddetti “naturalisti”, contenuti aurorali, contemplativi e simbolici, è a nostro avviso doveroso rilevare come, anche in questi pensatori (gli unici che potrebbero essere ritenuti fisiocentrici), svolsero un ruolo centrale due tematiche non propriamente fisiocentriche: a) la ricerca di razionalità, ontologica (Parmenide), dialettica (Eraclito) e scientifica (Talete, Anasimandro); b) la ricerca di moralità, individuale e collettiva (Talete fu ricompreso fra i “sette saggi”; Eraclito rifletté lungamente sull’uomo e sulla propria polis; Parmenide fu un politico, ecc.).

La presenza di queste due tematiche dimostra che la contemplazione disinteressata del cosmo non fu mai il reale fine dei pensatori greci preclassici. Tale fine era infatti costituito dalla ricerca della compiuta realizzazione della essenza umana. Come scrisse correttamente Rodolfo Mondolfo, «il fatto che i greci, dai poeti teogonici fino ai naturalisti presocratici, abbiano raggiunto una interpretazione ed una rappresentazione della natura cosmica servendosi di concetti derivati dal mondo umano, dimostra in essi [...] la priorità della riflessione sull’umano rispetto alla contemplazione della natura [...]. La scoperta del cosmo come legalità delle cose, non poteva essersi realizzata altro che nelle profondità dello spirito umano»⁴⁹.

L’uomo che studia il cosmo non è dunque un uomo che pone il cosmo al centro dell’essere, bensì un uomo che pone la propria conoscenza del cosmo come necessaria, per motivi sia teoretici che pratici, alla buona vita. La buona vita dell’uomo, nel rispetto della natura, costituiva infatti il centro della riflessione greca.

Sono pertanto, a nostro avviso, da considerare corrette interpretazioni del pensiero preclassico come quelle fornite, in Italia, da Massimo Bontempelli, Antonio Capizzi, Costanzo Preve e Mario Vegetti, che hanno insistito sul carattere antropologico-sociale delle prime riflessioni naturalistiche⁵⁰. Ciò fu peraltro compreso, nella prima metà del secolo scorso, anche da Ettore Bignone, per il quale nel pensiero greco «il mondo umano e il naturale rimasero sempre estranei ed avversi fra di loro [...] Quando l’uomo doveva servirsi della natura come artefice, o percorrerla come navigatore, doveva considerarla come materia [...] che solamente obbedisce a leggi di moto e di quantità, e che pregata non risponde, ma cede docilmente sotto l’azione. Ora: i primi filosofi ionicci sono appunto filosofi formati nell’azione. Talete di Mileto, il primo di essi, vive in mezzo ai commerci della Ionia, studia le leggi della navigazione, le presta sussidi

di norme e di strumenti, alle spedizioni militari porge la sua perizia di ingegnere e di astronomo [...] Anassimandro è geografo e navigatore; guida una colonia; Parmenide è legislatore; Pitagora riformatore sociale; Zenone uomo politico avversario della tirannide; Empedocle medico, ingegnere, fiero uomo di parte; Melisso è l'ammiraglio di Samo contro Atene»⁵¹, eccetera.

Con riferimento alla tematica in questione, è significativo peraltro che, parlando della Grecità nel suo complesso come di un'epoca essenzialmente fisiocentrica, sia Mondin sia Reale, ossia i principali esponenti italiani contemporanei di questa tesi, nell'esplicita giungano spesso ai limiti della contraddizione⁵².

Mondin infatti, pur argomentando il fisiocentrismo della filosofia greca, ha anche affermato che la metafisica di Platone, che della filosofia greca rappresenta il vertice, «è squisitamente umanistica e antropocentrica»⁵³; che Platone fu «eminentemente e principalmente un metafisico dell'uomo»⁵⁴, e che anche Socrate, maestro di Platone, espone una «metafisica dell'uomo»⁵⁵.

Paradigmatiche sono pure alcune affermazioni di Giovanni Reale. La tesi interpretativa di Reale, come ricordato, è quella per cui la concezione generale degli Elleni fu cosmocentrica. Questo tentativo di porre in secondo piano il contenuto umanistico del pensiero greco, per incorporare tale contenuto prevalentemente nel pensiero cristiano, non è però corretto. Reale afferma infatti, al contempo, sia che «manca nei Greci il concetto di persona come individuo di valore irripetibile»⁵⁶ (concetto che pure ammette essere derivato dalla *psyché* greca), e sia che «l'anima, per Socrate, viene a coincidere con la nostra coscienza pensante [...] In breve: per Socrate l'anima è l'io consapevole, è la personalità intellettuale e morale»⁵⁷. Una differenza davvero minima rispetto al concetto cristiano di persona per, al contempo, negare alla Grecità ed attribuire al Cristianesimo la presenza al proprio interno dell'umanesimo!

In ogni caso, grazie anche in Italia all'opera di Nicola Abbagnano⁵⁸, la tendenza di alcune recenti interpretazioni pare essere quella di accantonare sempre più il cosmo dal centro della riflessione filosofica greca, e di limitare tale tematica agli inizi della stessa.

b) Perché la Grecità non fu teocentrica

Nonostante la rilevante presenza di miti e dèi nel pensiero prefilosofico greco⁵⁹, e nonostante anche la rilevante presenza del divino nel pensiero platonico, aristotelico e soprattutto nel successivo pensiero stoico, la

tesi del teocentrismo della filosofia greca è stata finora sostenuta solo da pochi interpreti⁶⁰. Ciò in quanto, verosimilmente, la religione greca – priva, a differenza delle religioni monoteistiche, di una rivelazione ufficiale, e dunque di una teologia⁶¹ – non si è mai imposta in modo dogmatico e preminente⁶². Non soltanto i Greci non ebbero una religione ufficiale, ed una casta sacerdotale monopolizzante il contatto con il divino, ma ebbero addirittura, rispetto ai popoli loro coevi, una enorme varietà di miti e dèi⁶³. Questi dèi, peraltro, si sovrapponevano, in un certo senso, alla natura, all'essere, alle norme della polis, come testimoniano diversi frammenti antichi in cui anche Zeus è assimilato al tutto. Non stupisce dunque che, in epoca classica, praticamente non vi fossero atei; ciò in quanto essere atei significava, in sostanza, porsi contro il tutto, contro la natura, contro la città, contro gli uomini⁶⁴. Contro, cioè, quelle leggi che inizialmente furono rappresentate dagli dèi della religione arcaica (dèi terrestri e sotterranei, come le Erinni o i Titani), e poi dagli dèi della religione olimpica (dèi celesti come Zeus).

Per questo ed altri motivi, quando nel pensiero greco antico si parla del divino, pur in varie forme ed accezioni, appare evidente come sottostante a questa espressione operi l'essenza razionale, morale e simbolica dell'uomo⁶⁵. Si è espresso in merito correttamente, già alla fine dell'ottocento, Eduard Zeller, per il quale nel pensiero greco «l'uomo non ha bisogno di elevarsi al di sopra del mondo che lo circonda, e al di sopra della sua naturalità propria, per mettersi in relazione con la divinità; anzi, si sente a lei congiunto, così com'egli è di sua natura. Ciò che gli è richiesto da essa non è affatto un cambiamento intimo della sua maniera di pensare, non una lotta con le sue tendenze naturali ed i suoi impulsi; ché anzi tutto ciò, che per l'uomo è naturale, vale anche di fronte alla divinità come legittimo; l'uomo più divino è quello che dispiega nel modo più vigoroso le sue forze umane; e il compimento del suo dovere religioso consiste essenzialmente in ciò: che l'uomo faccia, ad onore della divinità, ciò che è conforme alla sua natura propria»⁶⁶. Occorre ancora rilevare che, per il pensiero greco, il dio è soprattutto un vivente, che si distingue dall'uomo per essere "immortale" e "beato": ciò fa ritenere che, anche per i Greci, gli dèi rappresentassero una idealizzazione umana utile principalmente a ridurre la paura della morte e della infelicità. Anche per questo motivo la quasi totalità degli interpreti ha negato carattere teocentrico al pensiero greco. Pensiamo ad esempio a W. Von Humboldt ed a J. Burckhardt, i quali ribadirono che, anche a causa dell'assenza di un libro sacro, la religione non fu affatto centrale

nel pensiero greco. Per questo, anzi, poté nascere la filosofia. La Grecità, come sottolineò Hegel, visse infatti nella dimensione del finito, e non in quella dell'infinito come la Cristianità.

Nel secolo scorso, tra gli storici del pensiero greco, vi è stato comunque chi, come M.A. Levi, ha sostenuto che la storia greca, ed in particolare quella ateniese fino al V secolo a.C., non fu né storia di nazionalità né di classi, e dunque l'economia non ebbe in essa un riflesso socio-antropologico di primo piano. Per Levi, fu essenziale in quel tempo il fattore religioso (gli dèi e gli eroi), da cui il potere traeva legittimità. A suo avviso, la società greca dell'epoca fu in primo luogo una comunità di credenti. Nel merito, pur concordando sul fatto che l'Iliade e l'Odissea costituirono allora un legame ideologico importante, non si può a nostro avviso ritenere corretta la tesi secondo cui esse furono «opera di fede, in quanto definiscono in maniera non discutibile i caratteri della divinità e i rapporti fra l'umanità e il sovrumano»⁶⁷. Gli dèi greci furono infatti tutt'altro che indiscutibili.

Nel Novecento, l'interprete del pensiero antico che meglio ha argomentato la tesi del teocentrismo greco, è stato sicuramente Bruno Snell. Lo studioso tedesco scrisse infatti quanto segue: «Se proviamo a riflettere sul significato che ha per noi il mondo antico, ci si affaccia subito alla mente la parola *umanesimo* [...] L'umano sembra dunque una qualità perenne degli studi classici»⁶⁸. Snell rivolse però a questa tesi, prevalente nel classicismo tedesco della prima metà del novecento, la seguente obiezione: «Il guaio è che, mentre noi parliamo di umano e di umanità, e riconosciamo con ciò all'uomo una dignità particolare, veniamo a trovarci in contraddizione con l'uso classico della lingua greca [...] Quando i Greci dei primi secoli dell'età classica dicono uomo, l'opposto che si presenta loro è la divinità: l'uomo è il mortale in contrapposizione agli immortali»⁶⁹, e gli immortali, gli dèi, occupavano a suo avviso il centro del pensiero greco.

Ora: effettivamente il termine "mortale" (*brotos*, *thnetos*), nonostante i Greci disponessero anche di altri termini per definire l'uomo (*amer*, *anthropos*), fu di gran lunga il più utilizzato. Tuttavia, non ci pare possa essere centralizzata, nella Grecità, né la contrapposizione fra uomini e dèi, né la priorità degli dèi. Infatti, sin nella prima mitologia omerica ed esiodea, gli dèi sono rappresentati in forma umana, e caratterizzati dalle medesime virtù e dai medesimi vizi dell'uomo, con i quali anche intrattengono rapporti. Più volte inoltre la filosofia greca invita l'uomo ad imitare la perfezione del divino, che può dunque essere interpretato

come la perfezione dell'umano. Questa vicinanza fra umano e divino ne esclude – se non in alcuni miti originari, e nei frammenti di qualche poeta⁷⁰ – la netta contrapposizione, così come una considerazione complessiva del pensiero greco esclude di ritenere centrale in esso la tematica del divino. Discordiamo pertanto dalla tesi di Snell, che parlò della presunta «intima contraddizione per cui, da un secolo e mezzo, noi chiamiamo umanistici gli studi che hanno per oggetto la greicità classica, cioè un periodo in cui l'uomo non rappresentava alcunché di particolarmente alto»⁷¹.

La nostra non concordanza con la tesi di Snell deriva, oltre che dalla esagerazione della rilevanza storica della interpretazione "umanistica" della Greicità (che non fu affatto maggioritaria nell'ultimo secolo e mezzo), soprattutto dalla tesi per cui, nel pensiero greco, l'uomo non avrebbe rappresentato «alcunché di particolarmente alto». Al contrario, come si è fino ad ora mostrato e come si mostrerà in seguito, l'uomo ha occupato un posto "altissimo" nel pensiero greco. Ecco comunque come prosegue Snell: «Si sente dire talvolta che i Greci, nella loro arte classica, non hanno rappresentato un uomo qualunque nelle sue accidentalità, ma addirittura l'uomo, l'idea dell'uomo, come si dice platonizzando. Ma questo modo di esprimersi è affatto anti-greco ed anti-platonico. Mai un greco ha parlato sul serio della idea dell'uomo. Soltanto una volta Platone vi accenna scherzando, in connessione con l'idea del fuoco e dell'acqua; e a queste seguono l'idea dei capelli, della sporcizia e dello sterco (Parmenide, 130 C) [...] La norma e il valore sono ancora per Platone completamente nel campo del divino, non dell'umano»⁷².

A questa tesi si possono però ribattere almeno due argomenti, che ne mostrano l'erroneità. Il primo è che il pensiero greco, per quanto non sia forse perfettamente riuscito a definire l'uomo, si è occupato sempre principalmente dell'uomo, come si è finora argomentato e come si continuerà a fare fino al termine del libro. Il secondo, che riguarda propriamente Platone, è che il pensiero platonico meglio di ogni altro è riuscito a definire l'uomo: innumerevoli sono infatti le citazioni di brani platonici che si potrebbero svolgere in cui, sulla scia di Socrate, viene ribadita la centralità dell'anima umana (psyché) come unità razionale, morale e simbolica⁷³. Se si riflette sul fatto che in più occasioni Platone parla, nei suoi dialoghi, della necessaria ricerca umana dei contenuti di verità, bene, giustizia, virtù, ecc., si comprenderà inoltre come l'idea di uomo, riferimento imprescindibile dei contenuti ideali ora espressi, fosse in lui centrale. Questo non significa affatto che per Platone «la norma

e il valore [...] sono ancora completamente nel campo del divino», ma significa al contrario che la norma e il valore furono per Platone principalmente nel campo dell'umano. Per questo riteniamo, contrariamente a Snell, che egli abbia trattato dell'uomo assai meglio di Isocrate. Infatti, come abbiamo argomentato altrove⁷⁴, l'umanesimo filosofico di Platone si oppone proprio alla retorica sofistica protagorea ed isocratea, che solo apparentemente pone al centro della propria riflessione l'uomo. La retorica in effetti si schiera più che altro in favore dell'individualismo, e non dell'universalità umana (ossia di tutti gli uomini per il solo fatto di essere uomini e mortali), come invece ha fatto la metafisica platonica. Snell invece, ad avviso di chi scrive, errò anche su questo punto, affermando che il vero umanesimo culturale, democratico ed universale, fu quello della retorica sofistica⁷⁵.

Alla luce delle varie considerazioni qui effettuate, Snell si rivela dunque come il principale sostenitore della tesi secondo cui tutto il pensiero greco, da Omero in poi, è da caratterizzare sostanzialmente come teocentrico. Ciò «non soltanto perché sono gli dèi ad offrire il modello [...] del vivere sociale, ma soprattutto perché ogni atto di tracotanza, ogni trasgressione dell'ordine, è considerato come una violazione dei confini imposti all'uomo»⁷⁶.

In tal senso, però, non solo Snell non valutò, sul piano teoretico, che questi confini sono comunque sempre imposti all'uomo dall'uomo stesso; egli non valutò nemmeno, sul piano ermeneutico, che la centralità degli dèi e la conseguente dipendenza degli uomini dagli stessi, si ridusse progressivamente nel pensiero greco. L'origine "umana" degli dèi greci fu peraltro rimarcata già da Erodoto (II,53), per il quale la religione greca nacque in sostanza con le creazioni di Omero ed Esiodo, a loro volta fortemente debitorici verso la tradizione popolare (come rimarcò Senofane). Nonostante non ignorasse quanto si è qui ricordato, la tesi di Snell rimase comunque sempre quella del prevalente teocentrismo greco, tanto che egli consigliò di «tenersi al divinum dei Greci piuttosto che all'humanum»⁷⁷.

Si potrebbero riportare ancora molte considerazioni volte ad avvalorare la tesi della origine umana del divino nella filosofia greca. Si potrebbero citare in merito, ad esempio, le tesi di Max Pohlenz, per il quale «le divinità elleniche [...] non sono forze impersonali, ma figure personali»⁷⁸, oppure quelle di Eric Havelock, secondo cui «la Grecità classica fu una società laica, sostanzialmente nel senso che il suo tipo di politeismo rese impossibile concepire una qualsiasi autorità morale al di fuori della so-

cietà umana⁷⁹. Se è vero infatti che per i Greci, come disse Talete, tutto è pieno di dèi⁸⁰ (affermazione che sembrerebbe dar ragione alla tesi del teocentrismo greco), fu pur sempre l'uomo a mantenere, soprattutto nella filosofia classica, la propria consapevole centralità nell'universo. Ciò in quanto l'uomo iniziò a pensarsi, in Grecia, non tanto come una semplice parte del tutto, bensì come quella parte privilegiata che sola è in grado di attribuire al tutto una forma definita, un senso, un fondamento. Per questo il presente libro argomenta la tesi secondo cui, nella filosofia greca, l'uomo fu l'implicito riferimento dell'essere, mentre nella filosofia platonica l'uomo fu addirittura il fondamento della verità dell'essere.

Nella ricerca razionale del dialogo umanistico, contrapposto alle certezze dogmatiche di una presunta rivelazione, sta l'essenza del pensiero greco. Vi è dunque una enorme distanza fra la filosofia greca e, ad esempio, la religione cristiana, per la quale il Dio è ciò a cui «tutto sulla terra deve essere riferito [...] come a suo centro e a suo vertice»⁸¹. Tale Dio è conosciuto, dai Cristiani, attraverso una rivelazione di fede, mentre per i Greci anche sul dio, sulla sua eventuale presenza, è doveroso fare ricerche⁸². In Platone ed Aristotele, infatti, dio ed il divino vennero incorporati nella realtà metafisica⁸³.

Ci sono dunque sufficienti elementi per affermare che la Grecità non può definirsi come epoca teocentrica. Mostreremo ora brevemente anche per quali motivi essa non può nemmeno definirsi come epoca ontocentrica.

c) Perché la Grecità non fu ontocentrica

Essere è un concetto che, come quello di natura e di divino, fu soggetto ad una pluralità di interpretazioni nel pensiero greco. In linea generale è comunque possibile affermare che, da Parmenide (quando si può dire che il concetto di essere sia nato) in poi, per gli antichi Greci l'essere fu costituito dalla totalità degli enti, ossia da tutto ciò che è.

La riflessione sull'essere fu molto importante nel pensiero classico. Essa infatti occupa un posto rilevante non solo nel pensiero di Parmenide, ma anche nel pensiero di Platone ed Aristotele, sebbene si sia sempre più diradata nell'Ellenismo. Tuttavia l'essere costituì, per utilizzare una metafora, la semplice cornice del quadro di questi grandi pensatori; il soggetto di questo quadro, però, rimase sempre l'uomo. Il concetto di essere fu dunque rilevante, ma non centrale. Per questo è lecito non concordare con interpretazioni come quelle che, nel novecento, sono state in varie forme effettuate da Martin Heidegger, Karl Jaspers ed Emanuele

Severino, le quali individuano nell'essere il centro di riferimento del pensiero greco, e che possono pertanto essere definite ontocentriche. L'interpretazione della Grecità come epoca essenzialmente umanistica si basa infatti non solo su una ermeneuticamente più conforme centralità, nel pensiero greco, dell'uomo, ma anche sulla considerazione che l'uomo svolge, nel processo conoscitivo greco – anche in quello della determinazione ontologica –, un ruolo prioritario e determinante.

Non dunque la domanda Che cosa è l'essere, nonostante la rilevanza che essa rivesti soprattutto nel pensiero eleatico, si pose come centrale nella Grecia antica, bensì la domanda Quale è la vita migliore per l'uomo. Ha scritto correttamente Umberto Galimberti, in opposizione alla tesi dell'ontocentrismo greco sostenuta da Heidegger e Severino (con argomenti fra loro differenti), che «la filosofia greca si muove su una matrice antropologica, essa sì realmente centrale [...] Essa non si occupa principalmente del destino dell'essere. Non mi pare che l'essere sia la parola egemone della Grecità [...] La genealogia della filosofia greca è da ricercarsi nel tentativo dell'uomo di vivere nonostante la prospettiva della morte e del nulla. La filosofia greca è molto centrata sull'antropologia e sulla educazione»⁸⁴.

Con riferimento al pensiero platonico, in particolare, aveva anche ragione Franco Trabattoni a sostenere che «nella Repubblica Platone stabilisce come principio metafisico più elevato non l'essere in generale, e nemmeno un essere di natura superiore (ad esempio Dio), ma il bene. Qui si manifesta un tratto caratteristico della metafisica platonica. Essa non ha tanto lo scopo, come vorrebbero alcuni filosofi contemporanei (e come ripetono molte trattazioni manualistiche), di rispondere alla domanda che cosa è l'essere? [...] È vero che esiste in Platone una prospettiva che potremmo chiamare parmenidea, in base alla quale si stabilisce a priori quali siano i caratteri distintivi dell'essere [...] Ma tale caratteristica è calata in un contesto prettamente strumentale [...] La metafisica di Platone nasce dalla considerazione attenta ed approfondita dell'esperienza: per Platone il filosofo non va alla ricerca di un essere adeguato al concetto che egli ne ha, ma alla ricerca di strumenti capaci di spiegare il mondo in cui vive. Il fatto che questa ricerca approdi a principi metafisici, non intacca in alcun modo la sua ispirazione empirica e pratica. Né bisogna dimenticare che tale ispirazione obbediva in primo luogo ad esigenze di carattere etico e politico»⁸⁵, dettate dalla vita umana. Platone, però, è potuto giungere a questi esiti solo in quanto è stato in tal senso preceduto da tutto il pensiero greco.

Ci rendiamo conto di come non sia sempre agevole rilevare la implicita presenza dell'uomo sottostante alla ontologia greca. Decenni di ricostruzioni manualistiche hanno infatti abituato ad alcuni luoghi comuni, assai difficili da sradicare, nonché a modalità dossografiche di recepimento delle concezioni filosofiche. In questo senso, però, vengono in aiuto, fra gli altri, gli studi di Antonio Capizzi⁸⁶, Massimo Bontempelli⁸⁷, Costanzo Preve⁸⁸, Mario Vegetti⁸⁹, in grado di mostrare che tutte le idee, anche le più universali come l'essere, hanno la loro genesi storica radicata nella vita dell'autore, e soprattutto nel contesto storico-sociale di tale vita⁹⁰.

Indubbiamente, la sottostante presenza dell'uomo ad un orizzonte di significati apparentemente fisiocentrico, è facile da dimostrare (ogni ordinamento del cosmo è sempre una creazione umana). Allo stesso modo, è facile dimostrare la sottostante presenza dell'uomo ad un orizzonte di significati apparentemente teocentrico (ogni ordinamento divino è sempre una creazione umana). Ebbene: la sottostante presenza dell'uomo dovrebbe essere non difficile da dimostrare anche per orizzonti di significato di tipo apparentemente ontocentrico, ossia centrati su un presunto essere composto da Idee ritenute eterne, immutabili ed indipendenti dall'uomo. Un simile tipo di essere, infatti, è – come nei casi precedenti delle concezioni cosmocentriche e teocentriche – solo il frutto di costruzioni aprioristiche, esito di una universalità umana non ancora giunta alla propria compiutezza.

Come detto, una concezione ontocentrica trascendente fu propria soprattutto del pensiero platonico. L'uomo può infatti, secondo una fedele interpretazione di Platone, soltanto cogliere le Idee, ma non è lui che le costruisce. Esse infatti preesistono all'uomo. Rispetto a questo tema molti filosofi si sono però posti criticamente nei confronti di Platone, a cominciare da Aristotele. In epoca moderna, la gnoseologia ha raccolto e strutturato molte di quelle critiche, favorendo una comprensione più articolata del processo della conoscenza.

La tesi che abbiamo argomentato ne L'umanesimo di Platone è comunque quella secondo cui le Idee platoniche, intese come paradigmi eterni di verità che costituiscono l'essere, sono – checché egli ne pensasse – non tanto comprensibili, ma addirittura costruibili solo dall'uomo, dalla sua anima. In questo senso abbiamo sostenuto che anche per Platone l'anima umana è implicitamente il fondamento dell'essere, mentre invece, come ricordato, Platone esplicitamente sosteneva che l'essere trascendente è il fondamento di tutte le cose, anche dell'anima. Ciò è potuto a nostro avvi-

so accadere per una sorta di apriorismo della teoria delle Idee platonica, la quale è giunta a porre la propria struttura ontologica senza previamente centralizzare l'anima come riferimento fondamentale dell'essere.

Per concludere, occorre rimarcare che esiste un piano fisico dell'essere la cui esistenza è indipendente dall'uomo. Tuttavia soltanto l'uomo, in base alla propria essenza razionale e morale, può condurre questo piano ad essere propriamente essere, ossia a possedere una consistenza onto-assiologica. In questo senso l'anima umana è il fondamento onto-assiologico dell'essere. In questo senso, a nostro avviso, va integrata e corretta l'analisi di Platone, affinché essa possa ancora costituire la base di una struttura teoretica universale, necessaria alla comprensione della realtà. Una ristrutturazione di questo tipo del pensiero platonico, in quanto pensiero rivolto alla comprensione della verità umana, è auspicabile soprattutto per consentire all'uomo di porsi in rapporto all'essere con maggiore consapevolezza del proprio ruolo, insieme fondativo e rispettoso dell'intero.

LA GRECITÀ FU UMANISTICA, NON ANTROPOCENTRICA

Un'ultima postilla per evitare una possibile confusione fra umanesimo ed antropocentrismo. La Grecità, infatti, fu umanistica ma non antropocentrica. L'antropocentrismo è in effetti pressoché assente dal pensiero greco, se si escludono alcune affermazioni attribuite a Socrate da Senofonte nei Memorabili, ed isolati argomenti presenti nella *Politica* di Aristotele⁹¹.

Quale è la differenza fra umanesimo ed antropocentrismo? Per umanesimo, come detto, si intende la ricerca della compiutezza razionale, morale e simbolica dell'uomo, nonché l'atteggiamento di rispetto e cura che l'uomo deve ad ogni altro uomo ed al cosmo. Per antropocentrismo si intende invece l'atteggiamento che considera il cosmo come strumentale alla vita dell'uomo. I pensieri ebraico e cristiano furono indubbiamente antropocentrici, ma il pensiero greco non lo fu pressoché mai, se non nella sua ellenistica componente stoica⁹².

Umanesimo ed antropocentrismo non sono dunque convergenti, come alcuni pensatori influenzati da Nietzsche ed Heidegger erroneamente ritengono, bensì opposti. Se infatti si pensa che l'uomo sia il fine di tutto, non si riesce ad avere realmente cura né dell'uomo né del cosmo. L'uomo non è infatti il fine di tutto, bensì "solo" il riferimento onto-assiologico centrale, il fondamento dei significati del tutto⁹³. Il pensiero greco fu infatti umanistico anche in quanto, per primo, esso pose in evidenza che l'uomo, come ogni ente, possiede una propria natura, e che solo basandosi su di essa sarà possibile realizzare la costituzione di modalità sociali migliori, rispettose insieme della vita umana e del cosmo⁹⁴.

Note

1 Diceva giustamente Marino Gentile che «Umanesimo [...] è nome che ha girato molto per il mondo, e si è caricato di significati tanto diversi da far credere disperata una loro interpretazione comune» (M. Gentile, *Umanesimo e tecnica*, Istituto di propaganda libraria, Milano, 1942, pag. 2)

2 Per completezza, occorre ricordare che di *humanitas* come insegnamento e addestramento nelle arti riservate agli uomini liberi, parlò già Aulo Gellio nelle *Notti antiche*.

3 In questo senso ci pare esemplare la prefazione di C. Baseggio ad un testo classico dell'umanesimo rinascimentale, *L'Elogio della stoltezza* di Erasmo da Rotterdam (Utet, Torino, 1972). Baseggio, rilevando la consueta opposizione fra scolastica medievale ed umanesimo, affermava: «La vita, nel medio evo, si concepiva come contemplazione mistica, come ascetico distacco dalla natura, come pessimistica abnegazione del proprio Io, come ubbidienza passiva dell'individuo. Ma di questa concezione tetra e opprimente il mondo era stanco, e l'antichità classica, con la luminosa bellezza delle sue forme, con la sua ricchezza di verità concrete [...] appariva come una liberazione [...] L'antichità era stata umanistica, cioè formatrice di uomini, e col ritorno ad essa sorgeva anche un nuovo ideale di umanità [...] L'umanesimo lanciava la sua sfida alla scolastica, così come l'antichità classica rinata la lanciava al Medioevo», dove «ogni libera indagine dell'antichità pagana era stata ostacolata e vietata dalle autorità tradizionali, e dalle formule prescritte» (pag.10).

4 Rimarcava in merito W. Jaeger, probabilmente il maggiore sostenitore della tesi dell'umanesimo della filosofia greca antica: «È importante notare che ciò che è dagli educatori moderni considerato come l'essenza dell'umanesimo, prosegue essenzialmente, della cultura antica, il solo filone retorico. Ma la storia dell'umanesimo ha un ambito infinitamente più vasto; essa si estende alla totalità della paideia greca, e comprende perciò anche la filosofia greca e la scienza [...] Da questo punto di vista, l'intelligenza di quel che veramente sia la paideia greca, si fa immediatamente autocritica dell'umanesimo accademico dei tempi moderni» (*Paideia*, Bompiani, Milano, 2003, pag. 1415). «La filosofia greca viene a prendere un posto di importanza decisiva nella creazione di un umanesimo moderno. Il quale senza di essa sarebbe privato in partenza della sua più valida forza di penetrazione, anzi non riuscirebbe neppure a chiarirsi e fondarsi veramente [...] Anche la storia dell'umanesimo appare, vista di qui, in un'altra luce. Il vecchio edificio storico dell'umanesimo, con le sue rigide opposizioni di Medioevo e Rinascimento, di Scolastica ed Umanesimo, si fa sempre più insostenibile, via via che impariamo a ravvisare, fondamentalmente, nella rinascita della filosofia greca nell'alto Medioevo, una delle grandi epoche storiche della sopravvivenza feconda della paideia greca» (Id., pag.1415).

5 Ciò è stato implicitamente confermato anche da Enrico Berti il quale, parlando dell'umanesimo classico, ha affermato che esso, «inaugurato praticamente dai Romani, è durato sino al Rinascimento, col quale condivide la convinzione fondamentale che sta alla base di ogni umanesimo, vale a dire la persuasione che l'idea di uomo elaborata dagli antichi Greci possieda un valore classico, nel senso di perenne, e perciò debba essere riproposta come meta della formazione, cioè della cultura, in ogni tempo» (*Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pag. 16).

6 L'umanesimo fu il perno della paideia greca. Come scrisse in merito Marino Gentile: «Paideia, si sa, vuol dire educazione, ma ha nella mentalità greca un significato più

strettamente e più riccamente definito: non è l'educare in genere, ma una concezione ben determinata del valore e della natura dell'uomo. Presente nell'intuizione omerica e attraverso di questa nella concezione popolare, essa si venne dispiegando in tutti gli sviluppi più originali del popolo greco, per trovare infine consapevolezza nei filosofi, da Socrate ad Aristotele, e principalmente in Platone» (M. Gentile, *Umanesimo e tecnica*, op. cit., pag. 29).
 7 Sosteneva Ferruccio Franco-Repellini ancora nel 1972 che, «nella situazione profondamente mutata di questi ultimi anni, la prospettiva di indagine che si rifaceva a Platone der Erzieher e a Paideia, pur essendo stata adottata da studiosi di grande dottrina, si è via via esaurita senza dar luogo a risultati molto originali, ed oggi è diventata un ramo secco» (*Il pensiero*, XVII, 1-3/1972, pag. 92).

8 W. Jaeger, *Paideia*, op. cit., pag. 114.

9 Id., pag. 517.

10 W. Jaeger, *Scripta minora*, Roma, 1960, vol. I, pag. 214.

11 W. Jaeger, *Paideia*, op. cit., pag. 214.

¹² Id., pag. 6.

13 J. Stenzel, *Platone educatore*, Laterza, Roma-Bari, 1966.

14 M. Pohlenz, *L'uomo greco*, La Nuova Italia, 1962, pag. 48.

15 Id., pag. 3.

16 Id., pagg. 8-9. Pohlenz peraltro, pur riconoscendo le novità del Cristianesimo e della Modernità, affermò comunque che anche nel pensiero greco classico «l'io, come unitario supporto della vita, è un dato così immediato della coscienza da non diventare oggetto di riflessione [...] Anche Platone, che fu il primo a distinguere con precisione i vari piani dell'anima, presuppone però esplicitamente al di sopra di essi una più alta unità psichica, che costituisce nella vita terrena l'essenza dell'uomo pensante ed agente. In quell'unità è racchiuso l'io dell'uomo» (Id., pag. 14).

17 Id., pag. 851.

18 M. Pohlenz, *La libertà greca*, Paideia, Brescia, 1963, pag. 70.

19 Rinviamo in merito alla riedizione di M. Gentile, *La metafisica presofistica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2006, con introduzione di E. Berti (ed. or., Cedam, Padova, 1939).

20 M. Gentile, *La politica di Platone*, Cedam, Padova, 1940, pag. II.

21 Si rinvia, in particolare, a M. Gentile, *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia, 1947, ed a Che cos'è il sapere. Introduzione umanistica alla filosofia, La Scuola, Brescia, 1947.

22 Questa tesi è stata sostenuta, fra gli altri, anche da A.W.H. Adkins (*From the Many to the One*, London, 1970).

23 E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, 1967, parte I, volume II, pag. 35.

24 R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze, 1959, pag. 46.

25 L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano, 1983, pag. XII.

26 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1988; *Che cos'è la filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1998.

27 C. Horn, *L'arte di vivere nell'antichità*, Carocci, Firenze, 2004, pag. 30.

28 Id., pag. 31.

29 L. Montoneri, a cura di, *I filosofi e il piacere*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pag. VIII.

30 A proposito dello Jaeger, E. Berti ha rilevato però, a nostro avviso giustamente, quanto segue: «Il limite dell'umanesimo tedesco è quello di essere stato troppo filologico e troppo poco filosofico, cioè di non essere riuscito a trarre dalla filosofia antica, pur nella persuasione della sua classicità, precise indicazioni teoretiche» (*Studi aristotelici*, Japadre, L'aquila, 1975,

pag.31). Ciò nonostante, Berti rimane tuttora sostenitore di una interpretazione umanistica della Grecità: «Il neumanesimo si appropria, infatti, allo storicismo di uno Hegel, per il quale per il quale le filosofie più antiche sono sempre le più povere ed astratte; di uno Zeller, seguace in questo di Hegel, come appare dall'estremo distacco con cui tratta la filosofia greca; e di tutta la storiografia positivista (Tannery, Burnet, ma soprattutto Gomperz), per la quale l'unico metro di valutazione delle antiche filosofie è l'anticipazione o meno, da parte di esse, delle scoperte della scienza ottocentesca» (Id., pag. 10).

31 Come noto, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* (La Nuova Italia, Firenze, 1930, vol. I, pagg. 182-193), Hegel espresse la tesi secondo cui la filosofia greca sarebbe stata sostanzialmente naturalistica. Tale naturalismo sarebbe stato assoluto e totale nel primo periodo, ossia nel periodo che va da Talete ad Anassagora, mentre si sarebbe ridotto con i Sofisti e con Socrate, per la loro comprensione di una astratta idea della soggettività (cioè l'idea dell'uomo); idea poi fattasi più universale con Platone e più concreta con Aristotele.

32 Per E. Zeller, la più antica filosofia greca fu «naturalistica, e anche quando l'etica ebbe acquistato la preminenza [...] la divisa di essa rimane la conformità alla natura» (E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, op. cit., parte I, volume II, pag. 46).

33 In greco invece esso significava nascita, origine, principio di tutte le cose. Scrive correttamente in merito Franco Trabattoni che «con *physis* i Greci non indicarono solo, come per lo più facciamo noi, la natura esterna all'uomo, gran parte della quale è invariata e statica. Essi intendevano piuttosto la natura come un tutto dinamico, in perenne movimento di trasformazione, come se fosse animato da una sua vita propria» (F. Trabattoni, *La filosofia antica*, Carocci, Roma, 2002, pag. 18).

34 G. Gentile, *I problemi della scolastica*, Laterza, Bari, 1913, pag. 67.

35 Id., pag. 68. Questa interpretazione oggettivistica e naturalistica dei Greci fu propria anche di tutto il neoidealismo derivato dal pensiero di Benedetto Croce.

36 G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, vol. I, pag. 342.

37 G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Cortina, Milano, 2003, pag. XIV.

38 L. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Parigi, 1904. Tesi simili si potrebbero sostenere anche per Giovanni Gentile, il quale ha preferito caratterizzare l'umanesimo come principio cardine del Cristianesimo, in quanto quest'ultimo vuole «sollevare l'uomo a Dio» (G. Gentile, Bernardino Telesio, Laterza, Bari, 1911, pagg. 15 sgg.). È possibile però sostenere questa tesi solo ignorando i molteplici richiami greci, e soprattutto platonici, all'uomo di elevarsi proprio alla perfezione di Dio.

39 Al termine cosmocentrismo preferiamo il termine fisiocentrismo, che anche Mondin, peraltro, utilizza. Ciò in quanto il concetto di *physis* è più originario rispetto a quello di *cosmos*.

40 B. Mondin, *Storia della metafisica*, Esd. Bologna, 1998, 3 volumi (vol. I, pag. 26). Questa interpretazione, come abbiamo sostenuto anche in L. Grecchi, *Occidente: radici, essenza, futuro* (Il Prato, Padova, 2008), contrasta nettamente con quella che riteniamo corretta. Pensiamo infatti che l'uomo sia sempre il riferimento sottostante della riflessione filosofica, nonostante lo sia stato spesso, nei secoli, in maniera inconsapevole, maturando dunque visioni della realtà distorte e riduttive.

41 Il termine "Presocratico", come noto, non indica soltanto una pura suddivisione cronologica (anche perché vi sono Presocratici contemporanei di Socrate), quanto una uniformità del tema di indagine, costituito dalla natura, rispetto al tema umanistico di Socrate. Alcuni autori, fra cui in primis Marino Gentile, hanno però sostenuto che i "Presocratici" dovrebbero più correttamente essere chiamati "Presofisti", in quanto i Sofisti operarono prima di Socrate la svolta del passaggio dell'indagine dalla natura all'uomo.

42 Perfino la poesia cosiddetta "astrologica" del VI secolo, riferita ad Esiodo, Foco e Cleostrato, era interamente rivolta ad "umanizzare" gli astri, attribuendo ad essi nomi e forme.

43 M. Gentile, *Filosofia e umanesimo*, op. cit., pag. 182.

44 E. Berti, *Storia della filosofia. Antichità e medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pag. 40.

45 W. Jaeger, *Paideia*, op. cit., pag. 14.

46 Id., pagg. 287-288.

47 Id., pag. 521.

48 Concordiamo con Jaeger che in Eraclito, Parmenide ed in genere in tutto il pensiero greco, l'anima è il modello della polis e dell'universo, non viceversa.

49 R. Mondolfo, *La comprensione...*, op. cit., pag. 71.

50 Mario Vegetti, in particolare, ha mostrato che compito principale del pensiero ionico naturalistico non fu la contemplazione disinteressata del cosmo, bensì «quello di ripensare la realtà alla misura [...] degli uomini che la abitavano, di immaginare un mondo in cui questa società potesse espandersi con regolarità e sicurezza, libera dai vincoli troppo gravosi che la divinità, la natura, l'ignoto tendevano ad imporle» (*Filosofie e società. La filosofia antica*, Zanichelli, Bologna, 1981, pag. 33).

51 E. Bignone, *Il libro della letteratura greca*, Sansoni, Firenze, 1942, pag. 123.

52 Lo stesso Zeller, pur affermando che «la filosofia greca, nel suo primo periodo, per quanto riguarda il suo oggetto, è filosofia della natura», aveva anche sostenuto che l'analisi di tale oggetto è in essa condotta «secondo la natura e il compito dell'Uomo», scritto con la maiuscola (E. Zeller, *Compendio di storia della filosofia greca*, La Nuova Italia, Firenze, 1975, pag. 21).

53 *Storia della metafisica*, vol. I, pag. 232.

54 Id., pag. 232.

55 Id., pag. 120.

56 *Radici...*, op. cit., pag. 73.

57 G. Reale, *I problemi del pensiero antico dalle origini a Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1972, pag. 274.

⁵⁸ Nicola Abbagnano ha affermato che, nonostante nei Presocratici non si potesse dimostrare la centralità dell'uomo, si poteva comunque dimostrare la sua sottostante presenza: «La filosofia presocratica, fino ai sofisti [esclusi; L. G.] è dominata dal problema cosmologico. Essa non esclude l'uomo dalla sua considerazione; ma nell'uomo vede soltanto una parte o un elemento della natura, non già il centro di un problema specifico. Per i presocratici, gli stessi principi che spiegano la costituzione del mondo fisico, spiegano la costituzione dell'uomo» (*Storia della filosofia*, Utet, Torino, 1991, vol. I, pag. 10). Ed ancora, per Abbagnano, le conquiste dei presocratici riguardavano sicuramente soprattutto il mondo fisico, ma è «indubitabile che esse portano con sé, almeno implicitamente, altrettante conquiste che concernono il mondo proprio dell'uomo e la sua vita interiore. L'uomo non può rivolgersi all'indagine del mondo come oggettività, senza venire in chiaro della sua soggettività [...]. L'uomo non può andare in cerca dell'unità dei fenomeni, se non sente il valore dell'unità nella sua vita, e nei suoi rapporti con gli altri uomini. L'uomo non può riconoscere una sostanza che costituisca l'essere e il principio delle cose esterne, se non in quanto riconosce altresì l'essere e la sostanza della sua esistenza singola ed associata. La ricerca diretta al mondo oggettivo è sempre connessa con la ricerca diretta al mondo proprio dell'uomo» (Id., pag. 15).

⁵⁹ Come ha correttamente rilevato, fra gli altri, Enrico Berti, sia Omero che Esiodo «identificarono i Principi primi con gli dèi, e narrarono la genesi dell'universo (cosmogonia) riportandola alla generazione degli dèi (teogonia)» (E. Berti, *Storia della filosofia*, op. cit.,

pag. 8). Ancor più in generale, Luc Brisson ha mostrato che, «risalendo al tempo lontano dalla Grecia più antica, i saperi umani, teorici e pratici, trovano la loro origine ultima presso gli dèi. Gli sforzi compiuti nel corso dei secoli per radicare questo sapere nell'osservazione empirica e per confermarlo con la sperimentazione, non arrivarono mai a spezzare questo legame, che verso la fine dell'antichità manifestò anzi la tendenza a diventare sempre più potente». Ciò in quanto, soprattutto «nella Grecia antica fino a Platone, al termine *sophia* era assegnato qualunque contenuto [...]. Coloro che possiedono il dono di questo sapere, lo mettono in relazione con una divinità che avrebbe rivelato loro il segreto, o che addirittura li ispirerebbe. In un modo o nell'altro, ogni sapere proviene dunque dagli dèi» (in: Aa.Vv., *Il sapere greco*, Einaudi, Torino, 2005, vol. I, pag. 46).

⁶⁰ Fra di essi è possibile citare Karl Joel il quale, sulla falsariga di Nietzsche, ha sostenuto che la filosofia greca nacque non dallo studio della natura, bensì dallo «spirito della mistica» (*Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, Eugen Diederichs, 1926). Questa tesi è, ad avviso di chi scrive, fortemente discutibile. Non si può però non rimarcare, come ha fatto R. Mondolfo, che la riflessione morale dei Presocratici «si associava ad una ispirazione religiosa che coordinava e unificava la particolarità slegata dei precetti, ponendo tutte le circostanze della vita e della condotta, di ogni singolo individuo o gruppo, in una dipendenza permanente da una stessa ed unica potenza divina, ovunque e sempre sovrastante» (R. Mondolfo, *Gli albori della filosofia in Grecia*, La Nuova Italia, Firenze, 1936, pag. 4).

⁶¹ Occorre ricordare che solo a partire dagli Stoici il termine *theologia* non significa più soltanto l'insieme dei miti sugli dèi narrati dai poeti, ma comincia a designare quella parte della filosofia che si occupa degli dèi e che dà una interpretazione filosofica ai miti dei poeti. Ha pertanto ragione Enrico Berti ad affermare che «è improprio il titolo di un famoso libro di Werner Jaeger [...], *La teologia dei primi pensatori greci*, in cui si espone il pensiero dei filosofi presocratici sui principi di tutte le cose, sostenendo che nella maggior parte dei casi il principio fondamentale da essi ammesso è Dio, o il divino» (*In principio fu la meraviglia*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pag. 62).

⁶² Aggiungiamo, con Max Pohlenz, che «il dio ellenico non è il signore autoritario che crea la legge morale con il suo comandamento, ma il consigliere divino cui l'uomo si rivolge per avere indicazioni su quello che, secondo l'umana natura, sia morale e buono e, quindi, gradito a dio» (*L'uomo greco*, op. cit., pag. 92).

⁶³ Nota giustamente, in merito, Olof Gigon che «il rapporto tra il mito e la religione dei Greci rimarranno per noi, in definitiva, un enigma insolubile. La maggior parte dei racconti vivaci e licenziosi sugli amori e i litigi degli dèi non sono notoriamente compatibili con l'immagine del divino su cui si fonda la religione. Cionondimeno i Greci hanno lasciato tranquillamente coesistere ambedue le cose insieme. Anzi, c'è di più: i Greci sapevano perfettamente che quelle narrazioni erano dovute in gran parte a invenzioni di poeti molto autorevoli. Tuttavia, esse posseggono autorevolezza, e vi si fa riferimento nelle discussioni, in quanto vengono a buon diritto considerate espressioni di autentica teologia» (*Problemi fondamentali della filosofia antica*, Guida, Napoli, 1983, pag. 192).

⁶⁴ Non così, invece, in epoca ellenistica, in cui gli atei crebbero di numero (il primo dichiarato tale pare essere stato, nel IV-III secolo a. C., Teodoro di Cirene, anche se il primo ad essere considerato "ufficialmente" ateo fu Diagora di Melo, nel V secolo a.C.). Ciò è probabilmente dovuto al fatto che, a differenza che nell'epoca classica – in cui per ateismo si poteva essere processati e condannati a morte, poiché appunto ci si poneva non solo contro il divino, ma soprattutto contro le norme della polis (molti processi per ateismo furono infatti veri e propri processi politici) –, nell'epoca ellenistica si potevano anche negare gli dèi, in quanto le leggi della polis erano ormai saldamente nelle mani dell'im-

pero e della crematistica, per cui negando gli dèi non si negava alcunché di “rilevante”. Sarebbe dunque errato, alla luce di ciò, sostenere che l’epoca classica fu meno libera rispetto a quella ellenistica: semplicemente, essa fu molto più interessata a quanto necessario al bene comune della polis.

65 Anche questa tesi era condivisa dallo Jaeger, per il quale già con Solone «la divinità aveva assunto l’aspetto della ragione e della giustizia umana» (*Paideia*, op. cit., pag. 552). Lo Jaeger parlò inoltre di «umanesimo teocentrico» per Platone, Aristotele, Tommaso e Dante. Non concordiamo invece con Giovanni Reale, che sostiene quanto segue: «Fin dai tempi di Omero, ed ancor prima, era stata ferma convinzione del Greco che la buona e la cattiva fortuna, il buon successo e il cattivo successo degli uomini, dipendessero formalmente dagli dèi, dal loro favore o dalla loro avversione. Per tutto il periodo in cui era stata in auge la polis, il Greco credette in dèi che proteggevano la polis e ne reggevano i destini: erano dèi da pregare, supplicare, placare, implorare, a seconda delle circostanze, perché erano pensati perennemente in grado di giovare o di nuocere, e considerati come le cause prime e gli autori delle grandi sventure, così come delle grandi venture pubbliche. E dopo la crisi della polis e la conseguente crisi degli dèi della polis, se il Greco aveva cessato di credere in un intervento degli dèi sulle sorti della città, aveva tuttavia continuato a credere nell’intervento degli dèi sulle sorti del singolo» (*Storia...*, vol. III, pag. 227).

66 E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, op. cit., parte I, volume II, pagg. 105-106. Per Zeller, infatti, «la religione greca si differenzia da tutte le altre religioni [...] per il fatto che la cosa più alta [...] è per essa solo la natura umana illuminata dallo spirito, la bella natura umana. L’uomo non si lascia qui soverchiare dalle impressioni esterne, si da smarrire la sua autonomia tra le forze della natura, e da non sentir più se stesso se non come una parte della natura, che si abbandona senza resistere alla potenza di lei [...] al contrario, mentre vive ed opera nel pieno sentimento della sua libertà, vede tuttavia la sua più alta manifestazione nell’ubbidire all’ordine universale, come alla legge della sua propria natura» (Id., pag. 106). Ed ancora: «Il contenuto delle rappresentazioni divine costituisce di preferenza, specialmente nelle divinità propriamente elleniche, l’ideale delle attività umane; e pienamente per ciò il Greco sta diritto di fronte ai suoi dèi in tale relazione serena e libera, come nessun altro popolo dell’antichità, perché in tali dèi rispecchia la sua propria essenza così idealmente, che nella contemplazione di essi si trova, in pari tempo, attratto dalla parentela e sollecitato oltre i limiti del suo essere, senza dover comprare tale principio col dolore e con la fatica di una lotta interiore. Così il sensibile ed il naturale diventano qui l’immediata incarnazione dello spirituale [...] la rappresentazione religiosa si converte in poesia, il culto della divinità e l’oggetto del culto stesso si convertono in opere d’arte» (Id., pagg. 106-107).

67 M. A. Levi, *Il senso della storia greca*, Rusconi, Milano, 1979, pag. 93.

68 B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino, 1963, pag. 348.

69 Id., pag. 348.

70 Il riferimento è Teognide, che ritenne la prepotenza degli dèi incompatibile con la giustizia. Egli affermò infatti (vv. 141 sgg., 402 sgg.) che i pensieri degli uomini sono vani, in quanto gli dèi compiono tutto secondo il loro arbitrio.

71 B. Snell, *La cultura greca...*, op. cit., pag. 348.

72 Id., pag. 349. Ciò in quanto, per Snell, «all’opposto di Isocrate [...] Platone non riconosceva alcuna dignità particolare all’uomo ed alla sua cultura» (Id., pag. 361).

73 Rinviamo in merito a L. Grecchi, *L’umanesimo di Platone*, Petite Plaisance, Pistoia, 2008.

74 L. Grecchi, *Il filosofo e la politica*, Edizioni Alpina, Torino, 2007.

75 B. Snell, *La cultura...*, op. cit., pag. 352

76 Id., pag. 353.

77 Id., pag. 363. Maurizio Migliori ha recentemente curato un interessante numero monografico della rivista *Humanitas* (4/2005), appositamente dedicato al tema Dio e il divino nella filosofia greca.

78 M. Pohlenz, *L'uomo greco*, op. cit., pag. 64.

79 E. Havelock, *Alle origini della filosofia greca*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pag. 147.

80 Diogene Laerzio, I, 24; Aristotele, *De anima*, I, 2, 405 a 19; 411 a 7.

81 *Tutti i documenti del Concilio*, Milano-Roma, 1983, IV, 12 a-c, pag. 150.

82 Ecco cosa affermava in merito l'Ateniese delle *Leggi*: «Noi Greci sosteniamo che non si devono fare ricerche sul dio sommo e sul cosmo intero, e che nemmeno si deve ficcare il naso nelle sue faccende alla ricerca di eventuali cause, perché ciò costituirebbe un'azione irrispettosa. Io, però, sono convinto che a fare il contrario non si sbaglierebbe affatto» (821 A). Oltre che sul cosmo, anche l'indagine sugli dèi e sui loro contenuti umani non fu affatto estranea, come noto, al pensiero preplatonico. Si potrebbero riportare in merito, oltre ai notissimi frammenti di Senofane, anche affermazioni di Prodicò di Ceo, ed un brano del Sisifo di Crizia (fr. 5 DK, non si sa però quanto rispondente alle opinioni dell'autore), in cui oltre all'antropomorfismo viene criticata la tendenza ad utilizzare il timore degli dèi a scopo di controllo sociale.

83 Più correttamente, per Aristotele, esistono due generi di realtà divine, cioè quelle visibili, o mobili, che sono gli astri e i cieli in genere, e quelli invisibili ed immobili, che sono i loro motori.

84 U. Galimberti-L. Grecchi, *Filosofia e Biografia*, Petite Plaisance, Pistoia, 2005, pag. 62.

85 F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma, 1998, pag. 145.

86 A. Capizzi, *La repubblica cosmica*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1982.

87 M. Bontempelli-F. Bentivoglio, *Il senso dell'essere nelle culture occidentali* (Trevisini, Milano, 1992, 3 volumi).

88 C. Preve, *Storia della dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia, 2006.

89 M. Vegetti, *Filosofie e società*, vol. I, citato.

90 Concorde, in merito, fu anche Marino Gentile: «In questo senso è giusto dire che sempre la filosofia in genere, e la filosofia politica in particolare, nascono non dalle filosofie precedenti, ma dalla vita stessa» (*La politica di Platone*, op. cit., pag. 19).

91 Senofonte, *Memorabili*, I, 4 e IV, 3; Aristotele, *Politica*, I 8, 1256b 20-23.

92 Max Pohlenz ha infatti giustamente affermato che «l'immagine del mondo stoica era antropocentrica» (*La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1962, vol. I, pag. 162).

93 In tal senso anche Max Pohlenz ha sostenuto sia l'umanesimo greco («L'uomo è il centro di questo grande contesto vitale che è il cosmo»; *L'uomo greco*, op. cit., pag. 534), sia il non antropocentrismo greco («agli Elleni è estranea l'idea che animali e piante siano stati creati esclusivamente in funzione dell'uomo»; Id., pag. 536).

⁹⁴ Questo era a nostro avviso ciò che aveva in mente anche Werner Jaeger, quando affermava che per Platone «la norma suprema, vincolante per tutti, è espressione della più profonda natura umana, una norma sul cui fondamento l'educazione può accingersi al suo compito più alto, cioè a formare l'uomo alla sua vera areté» (*Paideia*, op. cit., pag. 896). Basandosi fra le altre sulla tesi del *Menone*, secondo cui «la verità su ciò che è, è racchiusa nell'anima» (85C, 86B), Jaeger sostenne anche che Platone fu il padre dell'umanesimo, e che in lui tale concetto «non rimase astratta teoria» (*Paideia*, op. cit., pag. 1022).

Sommario

Prologo	7
---------------	---

Capitolo primo

LA GRECITÀ

Breve storia dell'umanesimo	9
Le principali interpretazioni umanistiche del pensiero greco	12
Critica delle principali interpretazioni alternative del pensiero greco	17
a) Perché la Grecità non fu fisiocentrica	17
b) Perché la Grecità non fu teocentrica	24
c) Perché la Grecità non fu ontocentrica	31
La Grecità fu umanistica, non antropocentrica	34

Capitolo secondo

DA OMERO AL TEATRO

Omero	
Esiodo	42
I sette sapienti	45
La poesia	50
Il teatro greco	54

Capitolo terzo
NATURALISMO, PITAGORISMO, ELEATISMO

Naturalismo	59
Talete	64
Anassimandro	66
Anassimene	71
Eraclito	72
Pitagorismo	77
Eleatismo	80
Parmenide	80
Zenone e Melisso	84
Empedocle	85
Anassagora	88
Democrito	90

Capitolo quarto
PROTAGORA, SOCRATE, PLATONE, ARISTOTELE

Sofistica	95
Protagora	100
Gorgia, Prodicò di Ceo, Ippia	104
Socrate	107
I socratici minori	112
Aristippo e la scuola cirenaica	113
Euclide e la scuola megarica	114
Platone	114
Le tradizionali interpretazioni di Platone	116
Il concetto di "paradigma"	117
applicato alla interpretazione del pensiero di Platone	117
La interpretazione umanistica dei Principi Primi platonici	120
Aristotele	121
Perché il pensiero di Aristotele non può essere definito fisiocentrico	124
Perché il pensiero di Aristotele non può essere definito teocentrico	125

Perché il pensiero di Aristotele non può essere definito ontocentrico.....	128
L'umanesimo di Aristotele	129
L'etica	130
La politica	133

Capitolo quinto

I SISTEMI FILOSOFICI DELL'ETÀ ELLENISTICA

Cinismo.....	140
Epicureismo	141
Stoicismo	146
Scetticismo.....	155
Eclettismo	158
Bibliografia	159
Indice dei nomi	163