

GNOSEIS

Collana di Scienze Sociali

Bozza 2
formato mm170x240bn
allestimento brossura fresata

Guglielmo Rinzivillo

Bozza 2
formato mm170x240bn
allestimento: brossura fresata

EPISTEMOLOGIA E SOCIOLOGIA
DEL CONOSCERE



Edizioni Nuova Cultura

Collana Gnoseis
ISSN 2284-0567

La Collana si propone di fornire studi e ricerche nel campo delle scienze sociali e umane, occupandosi anche di temi-problemi che delimitano la ricerca teorico-metodologica di confine tra le diverse discipline implicate e che, proprio ultimamente, sollevano rinnovati interessi di natura epistemologica nei ricercatori di tutto il mondo. Gnoseis intende rivolgersi soprattutto a scienziati sociali di nuova generazione, interessati alla ricerca di "orizzonti" prodotti singolarmente (ai nostri tempi) sfruttando i progressi del sapere scientifico e/o dei vari saperi per promuovere tra autori contemporanei delle varie Università e nei vari Paesi, un incremento di riflessione sull'origine e lo sviluppo delle scienze sociali applicate. In questo contesto la Collana riceve volentieri anche studi affini alle tematiche sociali, quali ad esempio temi inerenti l'economia, l'ambiente etc., nell'ottica di un approccio multidisciplinare alla conoscenza e alle possibilità di trasformazione dell'esistente come obiettivo del processo culturale.

Direttore scientifico
Guglielmo Rinzivillo

Comitato Scientifico
Nunzio Allocca, Marcelo Enrique Conti, Cecilia Costa, Lorenza Di Pentima,
Patricio Djalma, Piero Dominici, R. Sandra Evans, Daniel Gorra, Teresa Numerico,
Marco Antonio Pirrone, Andrea Wehrli, Mark D. White

Il comitato scientifico non risponde delle opinioni espresse dagli autori nelle opere pubblicate.



Copyright © 2023 Edizioni Nuova Cultura - Roma

ISBN: 9788833655802

Composizione grafica e Copertina: Marco Pigliapoco

Revisione a cura dell'Autore.



Questo libro è stampato su carta FSC amica delle foreste. Il logo FSC identifica prodotti che contengono carta proveniente da foreste gestite secondo i rigorosi standard ambientali, economici e sociali definiti dal Forest Stewardship Council

È vietata la riproduzione non autorizzata, anche parziale, realizzata con qualsiasi mezzo, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

INDICE

1 – ALCUNI TEMI DELLA SOCIOLOGIA DELLA CONOSCENZA	7
2 – SOGGETTO EPISTEMICO E FILOSOFIA ANTICA	9
2.1– L'apparire della filosofia della scienza	9
2.2 – Pensiero e mondo storico.....	70
2.3 – Discorso e logica minore.....	106
3 – LA STORIA DELLA SOCIOLOGIA COME FORMA DEL CONOSCERE.....	125
BIBLIOGRAFIA	135

1 – ALCUNI TEMI DI SOCIOLOGIA DELLA CONOSCENZA

L'utilizzo dell'espressione *sociologia della conoscenza*, che fu coniata negli anni '20 del XX secolo da Max Scheler, dopo la ripresa e la diffusione operata da Karl Mannheim, ha avuto numerosi seguaci, quali Theodor Geiger e Werner Stark e inoltre ha alimentato un dibattito a partire dalla seconda metà degli anni '60 del XX secolo di cui oggi non si trova però riscontro, soprattutto dopo l'avvento in sede anglosassone della cosiddetta sociologia della conoscenza scientifica e/o del programma 'forte'. I sociologi che si rifanno a questa corrente, sebbene con modalità e rielaborazioni personali, condividono comunque l'idea dello Scheler secondo cui il complesso delle conoscenze umane è dato nella società come un *a priori* rispetto alla stessa esperienza del soggetto. È la conoscenza che fornisce quindi all'esperienza individuale un ordine di significato che, sebbene sia relativo a una particolare situazione socio-storica, viene percepito dal soggetto come un modo quanto mai naturale di vedere il mondo. Da qui tutto l'interesse rivolto all'analisi della storia delle idee e all'indagine sui presupposti conoscitivi della/nella scienza sociale. In tutti i casi, sia dalla tradizione tedesca della *Wienssensoziologie* che da quella inglese di *Sociology of knowledge* la scienza in esame è fortemente ambigua e necessita di continue riletture anche critiche, al cospetto di una trattazione più moderna dei vari concetti elaborati. Appare problematico, infatti, l'ambito della ricerca di termini condivisi in settori diversi dell'analisi sociologica, per cui non si giungerebbe ad una uniformità di giudizio sull'uso dei concetti utilizzati nel contesto di sviluppo della comunità degli studiosi neanche dopo mezzo secolo di discussioni. Il problema nasce comunque, e questo vale per i sociologi in particolare, dall'uso del termine 'conoscenza', tanto nella considerazione che il problema fondamentale della conoscenza possa esprimersi nel condizionamento sociale in relazione a tutti coloro che vivono in qualche contesto e che affrontano le tematiche della vita quotidiana (Peter L. Berger e Thomas Luckmann), quanto in quello che rimanda, invece, allo studio della teoria, cioè all'analisi delle relazioni che esistono tra la conoscenza e l'esistenza intesa come ricerca nonché dello studio delle varie forme in cui queste relazioni si manifestano nello sviluppo intellettuale dell'umanità (Karl Mannheim). L'americano Robert King Merton riprende la stessa definizione data da Mannheim, quando afferma che la 'conoscenza' può esser fatta risalire allo studio delle relazioni che si instaurano tra la conoscenza stessa e gli altri fattori essenziali della società e della cultura. Per molti autori, anche italiani, la natura della relazione tra conoscenza ed esistenza sociale si basa sul pensiero e sul suo condizionamento sociale, che avviene in modo extra-razionale in quanto se il pensiero fosse razionalmente 'dato' esso non potrebbe essere condizionato dall'esistenza sociale e quindi, in questo senso si dovrebbe riconoscere, un fattore non puramente cognitivo ma emotivo del pensiero umano (Alberto Izzo).

Il compito della sociologia della conoscenza diventa quindi quello di attuare indagini non solo sul condizionamento cognitivo ma anche emotivo dell'esistenza, laddove il pensiero può riconoscersi come costituito da questi due aspetti. Kurt Wolff, a

tale proposito, definiva la sociologia della conoscenza, come sociologia del comportamento intellettuale ed emotivo. In sostanza, dunque, la tematica degli approcci alla sociologia della conoscenza, almeno fino alla fine del secolo scorso, rimanda da un lato ad una posizione che riconosce l'ineluttabile storicità e socialità del pensiero, e dall'altro, a quella che viene considerata una vera e propria distorsione del pensiero, ovvero la cosiddetta teoria dell'ideologia. Va ricordata, a proposito, la nota distinzione di Karl Mannheim tra concezione parziale dell'ideologia, che va cioè spiegata in termini psicologici come distorsione di una corretta analisi della società dovuta a ragioni di tipo emozionale e irrazionale, e concezione totale, che può essere invece interpretata e spiegata soltanto tramite la sociologia, in quanto essa scaturisce dalle medesime strutture sociali. Il modo per passare dalla teoria dell'ideologia alla sociologia della conoscenza sarebbe poi quello di cercare di sottomettere all'analisi tutti i vari punti di vista e, non solamente quello che attiene alla classe dominante o dell'avversario, ma anche la propria. In questo senso Mannheim avverte l'esigenza di operare una distinzione tra ideologia e utopia, cioè tra due aspetti del pensiero condizionato che si riferiscono alla classe dominante nella storia e a quella subalterna. Mannheim, come i suoi critici più moderni, sente profondamente che i due concetti che ha formulato hanno una natura distorta, in quanto essi rappresentano una visione del mondo che può essere indagata con molti margini di errore e, dunque, con un preciso riferimento alla realtà storica e sociale, laddove questa non si mostra come una misura definitiva per l'uomo. In tal modo anche la 'conoscenza' riprende il suo carattere dipendente da fasi storiche ben definite e definibili.

2 – SOGGETTO EPISTEMICO E FILOSOFIA ANTICA

2.1 – L'apparire della filosofia della scienza

Un fortunato libro del filosofo, sociologo e storico francese Paul-Michel Foucault parlava della necessità nel secolo scorso di imporre una liberazione del pensiero e della storia delle idee dalla soggezione nei confronti dell'uomo, dalla sua stessa esperienza e cioè dalla sua mera soggettività. Il problema era praticamente quello di descrivere dei discorsi i quali formano insieme che prendono il nome di medicina, economia politica o biologia etc.; studiare quindi il formarsi dei discorsi, al di là delle teorie e dei libri, poteva così rappresentare il compito degli archeologi del sapere. A questi ultimi era demandato il motivo di delineare le differenze tra storia epistemologica delle scienze e archeologia, in funzione del rapporto esistente tra storia e verità e, in relazione a criteri tipici di una metodologia storiografica che Foucault stesso presentò al "Cercle d'épistémologie" di Francia e che trovò riscontro in alcuni suoi testi dedicati all'*archéologie des sciences* pubblicati alla soglia degli anni '70 nel XX secolo. In tutti i casi e, rispetto all'epistemologia, va detto che le formazioni discorsive dovrebbero potere mostrare una consistenza propria, la quale non potrà essere ridotta alla struttura logica e concettuale del discorso scientifico e le cui modificazioni non collimano con quelle del progresso scientifico. Inoltre, lo studio più dettagliato dovrà vertere sui vari meccanismi che regolano i discorsi e la loro formazione, fino ad affermare delle procedure di controllo che si spingono al limite della rappresentazione umana di discipline collegate con comportamenti e pratiche istituzionali. L'applicazione particolare di tali risultanze alle scienze umane e sociali svela però una architettura concettuale che rimanda all'esercizio della ricerca di una storia epistemologica comunque definibile per ciascuna delle discipline implicate, stante il lavoro intellettuale svolto per comporre un quadro concettuale di riferimento utile al percorso intrapreso dagli studiosi. In tal senso, il percorso razionale indotto in ogni campo del sapere umano contiene il riferimento a procedure intellettuali che variano a seconda dei contenuti della/nella scienza e che consentono la ricostruzione di un profilo che assume i contorni di una risoluzione epistemologica e/o di una storia dei concetti prodotti all'interno di un quadro di riferimento adottato in prevalenza dagli storici della scienza.

Delineare *a priori* un percorso nel quale certi ambiti disciplinari delle/nelle scienze umane e sociali – in maniera particolare – possano risultare seriamente implicati più che altro nella avviata ricerca di un quadro di riferimento concettualmente valido ai fini del riconoscimento di una sede propizia per lo studio dello sviluppo della scienza e della cultura scientifica, può divenire il compito di una riflessione teorica sui contesti di analisi metodologica e di sviluppo di strutture capaci di fornire una certa fisionomia alla conoscenza e al pensiero. In questa direzione, anche il ricorso alla filosofia della scienza sembra alquanto sensato, laddove si trovano certi risultati che appartengono

alla storia della cultura scientifica. E di questo parleremo. La filosofia della scienza funge di fatto come rapporto di indagine verso il versante prettamente scientifico, soprattutto dove anche la costruzione di teorie sulla realtà fisica attiene al lato della spiegazione e della previsione, intesi come realtà generalmente costruite come condizione generale, appunto, di possibilità e di rilevanza rispetto al resto dell'esperienza umana. Sta di fatto che il riconoscimento maggiore della presenza della storia della cultura scientifica, in alcuni ambiti particolari di ricerca come, ad esempio, le scienze umane e sociali, rimanda alle semplici evidenze di una impostazione che richiama da vicino la fisionomia delle materie filosofiche della scienza, le quali si rapportano, come già detto, alla mera scoperta scientifica con un largo margine di generalità. Quest'ultimo si rende utile in modo molto evidente. In tal maniera, studiare la storia della cultura scientifica conduce ai risultati più moderni della riflessione filosofica sulla scienza e implica il riconoscimento di una storia dei concetti scientifici, che tende ad esistere sempre e ogni qualvolta si voglia teorizzare *ex post* sulla storia della scienza. La dimensione concettuale attiene dunque a quella della costruzione di una storia epistemologica che rispecchia ambiti di ricerca filosofica sulla scienza.

La filosofia della scienza va trattata nel momento in cui si incarica di occuparsi dei fondamenti logici ed epistemologici delle diverse scienze, soprattutto laddove essa nasce come una pacata quanto mai critica riflessione metodologica o come essenzialmente *metodologia* che si sviluppa quindi al cospetto della logica formale. Essa si distingue dunque dalla gnoseologia o filosofia della conoscenza, in quanto assume una veste sempre più specialistica, all'interno della quale ci si distacca radicalmente dalla metafisica, come è dimostrato dall'intento e dagli sforzi dei neopositivisti di portare effetti duraturi alle trasformazioni in atto nel campo della riflessione scientifica e filosofica di secolo XX e, almeno dal lato della più velata quanto velleitaria non considerazione di un certo versante storico dello/nello sviluppo delle materie scientifiche. In realtà, non avrebbe senso alcuno parlare di storia epistemologica senza la considerazione della struttura di pensiero peculiare ad un mondo storico ben definito e organizzato, che coincide invece con la trattazione dell'*episteme* (dal greco conoscenza) e che svela le convinzioni coscienti e il bagaglio di saperi degli individui che il filosofo in quanto "archeologo del sapere" ha il compito di svelare e/o di portare allo scoperto. Parafrasando il motto di Rudolph Steiner: "Il senso della vita è *dare senso alla vita*", *potremo dire che il senso epistemologico della storia è invece proprio quello di "dare senso alla storia"*. Questo nesso tra archeologia (dal greco ἀρχαιολογία, che è composto dalle parole ἀρχαῖος, "antico", εὐλόγος, "discorso" o "studio") - che è poi la scienza che studia le civiltà e le culture umane del passato e che si occupa delle loro relazioni con l'ambiente circostante, attuando una raccolta di documenti e analisi di tracce che sono state depositate materialmente - e analisi ausiliaria del mondo storico, si rende visibile in ogni tentativo di studio della formazione concettuale, dopo avere sottolineato le differenze della indagine scientifica con una visione complessiva del mondo, che è spesso volte nemmeno totalmente esplicita, mentre fornisce comunque idee utili alla costruzione di teorie scientifiche.

Ma la posizione del positivismo logico merita subito un approfondimento di prospettiva, in quanto allarga il discorso intorno al rapporto tra la scienza e la sua filoso-

fia, intendendo quest'ultima come una presa di posizione ragionata sulla totalità del reale, almeno secondo la definizione datane, ad esempio, dall'epistemologia genetica di Jean Piaget durante gli anni '60 del secolo scorso. Per il neo-positivismo la totalità del reale deve essere ridotta ai soli fenomeni fisici e al linguaggio, mostrando così una presa di posizione fortemente ragionata. Ma questa dottrina ha i suoi limiti, e si possono sollevare eccezioni nei suoi riguardi come che nei riguardi di una dottrina che una volta il fisico Oppenheimer chiamò una "filosofia senza humour". Innanzi tutto è indubbio che si possa intendere con riserva il fatto per cui la dottrina in questione tratta di soli problemi che possono essere considerati in modo definitivo come "scientifici", laddove la concezione di una scienza contemporanea più vicina ai nostri giorni rimane comunque agganciata alla necessità di comprendere sempre più liberamente tutti i nuovi problemi che si pongono all'interno delle materie scientifiche. In ciò si ritrova oramai una ampia "apertura" delle/nelle discipline e/o nelle discipline sociali etc. Il contrario, semplicemente non esiste, oppure dipende da una sorta di fissità metodologica praticata da "sette" di scienziati e di ricercatori all'interno di un sapere prettamente accademico. In secondo luogo, va detto che molti problemi derivano dalla contestazione dei quesiti metafisici intesi come temi-problemi "senza significato", laddove si afferma e, da più parti, un punto di vista che riguarda la conoscenza stessa mentre si compie la distinzione tra ciò che è scientifico e ciò che invece non lo è. Per esempio, il problema di stabilire una volta per tutte se la realtà fisica possa dipendere o meno da un determinismo sottostante e impraticabile, oppure da una sorta di indeterminazione fondamentale, sarebbe stato definito sicuramente come "metafisico" alla fine del secolo XIX-inizi XX e, nonostante le opposizioni verificatesi all'interno della considerazione della stessa fisica in un periodo più attuale nel corso del XX secolo in Louis-Victor Pierre Raymond de Broglie e, di contro, nella scuola di Copenaghen, per capirci. Il fatto che queste controversie specificchino meglio i contenuti della storia della fisica e la pongano in rapporto più ampio con la storia delle materie scientifiche nonché dinanzi alla riflessione filosofica sulla conoscenza, tende a mostrare che il problema del sapere si è legittimato proprio di fronte alla libertà umana, cioè a quel tema che era stato privato di ogni significato dalla riflessione dei neopositivisti di inizio secolo XX, visto che nessuna tecnica di verifica permetteva loro di prendere una posizione sulle varie soluzioni proposte. Come è noto agli storici della scienza, con una estensione del teorema di Kurth Goedel, si può trattare l'impossibilità di dimostrare a fondo la non-contraddizione di un sistema per mezzo di mezzi suoi propri e/o di mezzi più deboli, laddove concezioni più spinte rilevano invece lo stesso l'esistenza del problema di un determinismo più limitato ma preciso, il quale deve essere giustificato. Nuovamente dunque, i problemi senza significato possono acquistarne anche di fronte a previsioni improvvise e intraprendendo le vie più imprevedute. In terzo luogo, può essere sollevata una riserva nei confronti del positivismo logico più attuale, la quale rimanda all'esistenza di problemi filosofici legittimatisi con il tempo dinanzi alla storia delle materie scientifiche. Per esempio, se trattiamo di ciò che potremmo rintracciare nella ricerca del "senso della vita" e/o nel "senso epistemologico della storia", come si è visto in precedenza, il problema si trasformerebbe in quello della ricerca delle medesime finalità dell'esistenza e del pensiero. Ora, il concetto di

finalità, altro non è che il prototipo di tutte quelle nozioni considerate come metafisiche dal positivismo logico e, forse anche giustamente; mentre si afferma l'esistenza di cause finali si cade forse nella filosofia della storia e si passa comunque dal versante della verifica a quello della ricerca di determinazioni presenti anche nel futuro. Tuttavia, questo problema esiste e si protrae nel tempo per tutti coloro che ricercano coordinate generaliste, per così dire. Il problema rimane e si impone come una ricerca del senso o della finalità della vita e del pensiero stesso, laddove la mentalità neopositivistica porterebbe ovviamente assai lontano dalla suprema affermazione dell'esistenza di un ordine stabilito, che diviene espressione intellettuale o cognitiva della stessa nozione di finalità, intesa comunque come procedere umano verso una posizione di progresso e di avanzamento. Sta di fatto che questi concetti non possono essere dimostrati, cioè si può affermare che del senso della vita non si sa ancora niente, neanche se si guarda il solo versante cognitivo. Rimane quindi non solo il problema ma anche quello la sua determinazione; rimane inalterata la sua natura metafisica ma anche la sua specifica coesistenza di fronte al campo umano e/o dinanzi alle forme intellettuali messe in opera dall'uomo per comprendere "il senso delle cose".

Ora sarebbe arduo negare l'esistenza del tema-problema della finalità, per così dire, e l'attribuzione a quello di una veste di interpretazione scientifica, così e come sarebbe assurdo il porsi e riproporsi quel problema ma senza la possibilità di imbattersi nella interpretazione sia filosofica che cognitiva. È infatti, semplicemente assurdo il dovere negare l'esistenza di una tale problematica per il fatto stesso che questa possa risultare priva di soluzioni cognitive, laddove il grosso sforzo sarebbe poi quello di poterla imporre intellettualmente e, al di là di ogni formulazione cosiddetta "metafisica". Il fatto che il neo-positivismo logico affermi l'inesistenza di una problematica filosofica di fondo, ammette la sua esistenza sotto forma di 'specialismo' filosofico e ne rileva per certo la necessità di dare un certo significato a tale specializzazione. In tal senso, la storia epistemologica e la storia della scienza potrebbero fungere da materie specializzate, dinanzi alle quali intraprendere una strada di riconversione dei concetti e degli aspetti cognitivi che sono tipici di certi temi-problemi imposti alla riflessione filosofica e scientifica. E non solo. Anche la prospettiva della filosofia della scienza potrebbe fungere da ambito specialistico, un territorio dove esercitare le varie concezioni sulla conoscenza. Anzi, dal punto di vista di una riformulazione dei concetti, la filosofia della scienza intesa come conoscenza moderna risulta essere quella dimensione del sapere che è più congeniale alla scienza, cioè in un tempo stesso solidale al campo di ricerca scientifico. Da una prospettiva storica delle materie scientifiche è noto di come la distinzione tra scienza e filosofia non esistesse nei primi pensatori greci. Quando i presocratici si misero a indagare con il pensiero la realtà e non più con il simbolico linguaggio mitologico, le loro concezioni del mondo implicavano al tempo stesso la filosofia e la fisica (per esempio la Scuola di Mileto) o la matematica (Pitagora) o la cosmologia etc. Questo rapporto iniziale della filosofia con la scienza è supportato da fonti che scandiscono lo sviluppo del sapere e che si avviano ad una considerazione di un sapere specializzato, almeno durante tutto il corso della storia delle materie scientifiche. Peraltro, alla filosofia spetta il sicuro primato della coordinazione tra le varie scienze, nei termini in cui queste ultime variano

in rapporto all'evoluzione di conoscenze; ciò vuol dire che con il passare del tempo si tende a spiegare il progresso di una conoscenza a cui tenderebbe la filosofia e, in modo separato da quello esercitato dalla scienza. Di fatto, la specializzazione della filosofia provoca un avanzamento delle conoscenze particolari, le quali si distaccano gradualmente dal sapere originario e prendono forma di scienze specializzate, oppure, al contrario, se esse sono progressi di natura prettamente scientifica, tendono ad ammettere degli avanzamenti interni o esterni ai problemi cosiddetti filosofici, che alla fine obbligano a continue riflessioni sul sapere in via di trasformazione. Del resto, i filosofi, più di ogni altro, sono i conduttori di un movimento di trasformazione che avviene all'interno delle scienze, al di là di ogni processo di realtà indifferenziata, il quale si scatena sin dall'inizio, e cioè sin dall'inizio della storia del pensiero e/o del pensiero scientifico.

Al tempo d'oggi si è capito che non c'è forse nessuna differenza di natura tra i problemi cognitivi filosofici e scientifici, ma soltanto una differenza nella loro perdurante delimitazione o specializzazione e soprattutto nei metodi, sia quelli di origine riflessiva, sia quelli fondati su una osservazione sistematica e sperimentale. Il problema è più che altro quello di assistere in date odierne al formarsi di sistemi di pensiero e/o di sistemi di concetti, anche quando sia implicata la filosofia e, a maggior ragione, quando sia accertata una dimensione prettamente scientifica dell'analisi. La formazione concettuale può allora attenersi a prospettive di filosofia della scienza, senza fare ricadere il pensiero nell'ambito esclusivo del sapere filosofico e, di contro, senza permettere ai concetti scientifici di declinare solamente verso una prospettiva esclusiva di studio della totalità del mondo reale, cioè di andare a senso unico verso la riflessione filosofica. Questo ruolo della formazione dei concetti è ribadito dall'analisi degli ambiti di sviluppo cognitivo, ma può esistere anche in ambiti di sviluppo condiviso, laddove le scienze impongono oramai alla filosofia una certa caratterizzazione di ordine collettivo e culturale, cioè sociale. In tal modo una prospettiva specialistica di *filosofia della scienza* consente l'esame dettagliato dello sviluppo concettuale e, più che altre prospettive analitiche, come quella dell'esame del linguaggio *stricto sensu* o dei simboli del discorso etc. In tutto questo, francamente, si nota un certo abbandono della prospettiva neopositivistica che qui si è voluta criticare. La scelta è praticata soprattutto laddove l'esistenza di una dottrina generale sul pensiero si costituisce in un sistema di riferimenti particolari. In tale direzione, la formazione dei concetti segue anche la logica differenziata della riflessione metodologica sulla scienza e propone la sua filosofia.

Tutto ciò può significare, almeno per noi, che la filosofia esprime il suo potenziale conoscitivo soprattutto se (e solo se) collegata alla scienza e/o allo sviluppo delle scienze, stante la costruzione di sistemi di pensiero e/o di sistemi concettuali che risultano riproponibili tramite un discorso epistemologico nel suo raccordo con i tanti temi-problemi forniti dalla ricerca di una metodologia pertinente. Se si tende ad ammettere una ricerca sul versante metodologico, sembra possibile affermare, senza ombra di dubbio, che i più grandi sistemi della storia del pensiero filosofico sono nati in concomitanza con la nascita e lo sviluppo di una certa riflessione sulle scoperte scientifiche, in rapporto alle rivoluzioni scientifiche pertinenti alla loro epoca.

Ciò è rintracciabile semplicemente attraverso un *excursus* di storia della scienza, e passando per autori che dall'antichità giungono fino a noi. In pratica, lo sviluppo dei grandi sistemi di pensiero deve comunque al tipo di *scienza* che ha saputo iniziarne l'orientamento epistemologico, l'esistenza di una varietà particolare di punti di vista che possono essere adottati in misura corrispondente agli interessi conoscitivi di una data epoca e in determinate circostanze storico-concrete. I contesti variano a seconda delle versioni concettuali che della scienza ha saputo fornire una certa concezione filosofica, oppure correnti filosofiche contrapposte per un diverso ordine di tempo etc. Riflettendo sulla natura della filosofia e delle scienze positive, possiamo comunque comprendere la struttura dei loro rapporti. Tale aspetto si può riassumere partendo dall'esperienza, che è base comune per la filosofia e per le scienze, nelle proposizioni che seguono e che possono riassumersi nel fatto per cui la filosofia è trattata in quanto essa parte dall'esperienza sensibile, ma la trascende, e cioè ancora, dal fatto per cui la filosofia utilizza le scienze, ma non dipende da esse.

Questi argomenti sono molto utili in campo degli studi filosofici della scienza, nel momento in cui si cerca di stabilire a monte un rapporto tra la filosofia e l'esperienza sensibile. Tale congiunzione può condurre alla riflessione scientifica sulla filosofia e, dunque, ad una affermazione di quest'ultima nel campo del pensiero che diviene 'pensiero scientifico' e che si sviluppa successivamente come sapere epistemologico. Va detto che solamente un confronto con la filosofia antica e, ciò varrebbe anche per i giorni nostri, permette di visionare meglio la stessa appartenenza del modello idealistico ad una serie di riflessioni che implicano svolte teoretiche di fondo le quali concernono il mondo sensibile, come ad esempio quelle condotte in termini di analisi dell'unità dell'essere e del pensiero dai filosofi greci dell'età del neoplatonismo. In particolare, Plotino già analizza il concetto di Spirito in rapporto a certe tendenze 'di periodo' che conducono, da un lato, alla posizione di Parmenide, per cui il pensare ed essere rappresentano il medesimo lato della medaglia e, dall'altro al mondo delle idee di Platone, sino alla messa in campo della distinzione aristotelica di Intelletto o Spirito, attivo e passivo, nonché la definizione di Dio come "pensiero di pensiero" o autocoscienza (mentre Dio per Plotino non è pensiero bensì un Uno ineffabile che trascende il pensiero stesso, che è una sua prima emanazione). Fino a prova contraria, anche il modello classico e antico dell'idealismo fonda se stesso sulla rappresentazione prima della parte sensibile, come si legge in Plotino, quando questi scrive che: "Tutti gli uomini, sin dalla nascita, fanno uso dei sensi prima dell'intelletto e incontrando dapprima, di necessità, le cose sensibili, gli uni, fermi in esse, trascorrono la loro vita nella credenza che esse siano le prime e le ultime cose e sostengono che quanto v'è in esse di doloroso o di piacevole sia rispettivamente il male e il bene: così pensano di averne abbastanza e passano la vita perseguendo l'uno e tenendo l'altro lontano dal loro tetto. E chi tra loro s'atteggia a filosofo pretende persino che sia qui la sapienza! (...)".¹ Questo confronto a monte con il mondo sensibile è vivo nello

¹ Plotino, *Enneadi*, trad. italiana di Pappo Cilento, Bari, Laterza, 1949, vol. III, cit. p. 110. Si veda l'edizione Milano, Bompiani, 2000.

stesso momento in cui si tende a fondare un discorso estremo sul rapporto tra lo Spirito e l'Essere e sui conseguenti momenti di riflessione, fino a potere affermare che: "Lo spirito, dunque, pensa l'Essere in quanto è l'Essere, non come se questo fosse in qualche altro punto, giacché l'Essere non è né prima di Lui né dopo di Lui, per nulla, perché, tutt'al contrario, Egli è, vorrei dire, colui che primo dettò la legge o, piuttosto, Egli è la legge stessa dell'essere. A ragione, dunque, fu detto: "Pensare ed essere sono proprio la stessa cosa" (...) Se dunque l'atto del pensare ha per oggetto il contenuto dello Spirito, proprio questo contenuto è la forma e l'idea di cui qui si discorre. Che è questa forma? Spirito ed essenza di natura spirituale: non è diversa dallo spirito ogni singola idea ma è, ciascheduna, spirito. E, precisamente, nel suo complesso lo Spirito è il complesso delle forme. E, precisamente, nel suo complesso lo Spirito è il complesso delle forme; ma la forma nella sua singolarità è lo Spirito preso come singolo, come la scienza nel suo complesso è tutti i suoi teoremi, ma ciascun teorema è una parte dell'intera scienza, non come se esso se ne separasse spazialmente, ma in quanto esso ha, come singolo, al sua validità solamente nel tutto. Così, codesto Spirito è in se stesso e, possedendo se stesso in piena pace, è pienezza saziata per l'eternità".²

L'estrema rappresentazione antica del/nel mondo delle idee ci fornisce lo spunto per ammettere l'esistenza di un mondo contrapposto a quello della materia, che emana lo stato di disordine, il quale esiste proprio in affermazione di quest'ultima e da questa si dipana. Le necessità umane si formano attraverso principi che rinvergono i momenti in cui si compie l'ascesi verso mondi più alti. Il mondo delle idee si esemplifica, ad esempio, attraverso un processo ascetico, laddove: "L'idea, dunque, s'avvicina: prima, coordina, adunando in unità l'oggetto futuro, composto di molte parti; poi, lo riduce a un tutto coerente e infine crea l'unità, mediante la corrispondenza. Dal momento che l'idea è una, anche l'oggetto informato da essa dovrà essere uno, nel limite, beninteso, della sua possibilità, in quanto esso è pur costituito da una molteplicità".³ Da tutto ciò si comprende che la dimensione del concetto rispecchia la sua forma e delimita il rapporto con il mondo sensibile, anche se, in ultima analisi, il materiale si accorda con ciò che gli è superiore e/o si unisce con l'origine divina di quel bisogno stesso di rispecchiare meglio la realtà. In tal modo, il mondo del sensibile compare sempre dinanzi ai concetti come un mondo ridotto a giudizio dall'anima, commisurando la forma esterna al giudizio medesimo, laddove la ragione raffigura il molteplice. Ciò si nota soprattutto nella contrapposizione di un mondo dato e di un mondo che tende a mostrare l'indivisibile, così e come accade nella trattazione della bellezza. Scrive ancora il filosofo greco Plotino: "Or dunque, appena anche l'intuizione sensibile vede nei corpi l'idea, che ha vincolata e dominata la riluttante e informe natura, e una forma che si libra distinguendosi su tutte le altre, essa, allora, serra insieme in sintesi la molteplicità corporea, la riporta e la riduce ormai all'interna indivisibilità; e, infine, la rende intonata, adattata ed accetta alla sua intima forma; così ad un uomo virtuoso, il segno della virtù che affiora sul volto di un giovane, riesce gradito, ap-

² Plotino, *Enneadi*, Op. cit., cit. p.118.

³ Plotino, *Enneadi*, Op. cit., cit. p.101 e sg.

punto perché è in accordo con la virtù vera di lui, ch'è quella interiore. La bellezza del colore è qualcosa di semplice, in virtù d'una forma, ed è dovuta alla vittoriosa presenza della luce – realtà incorporea, ragione, idea – sulla oscurità della materia. Perciò, più di ogni altro corpo, è bello in se stesso, il fuoco; poiché, paragonato agli altri elementi, ha quasi il posto dell'idea: infatti è sublime, per posizione; sottilissimo fra tutti; ai limiti, quasi, della natura incorporea; esso solo non accoglie in sé le altre cose, mentre le altre l'accolgono; infatti, queste si riscaldano al suo contatto, mentre esso non si raffredda mai. Inoltre, il fuoco ha da sé, nativamente, il colore; le altre cose ricevono da lui la forma del colore: esso brilla e splende, quasi fosse un'idea. Ma ciò che per mancanza di vigore affievolisce la sua luce, non ha più bellezza, poiché non partecipa interamente all'idea di colore. Nel campo dei suoni, vi sono delle armonie che sono mute ai sensi, eppure sono fonte delle armonie manifeste; e in questo modo consentono all'anima l'intelligenza della bellezza, in quanto cioè rivelano l'identico nel diverso. Ne segue ch'è proprio delle armonie sensibili l'esser misurate da una legge di armonia, in un rapporto che non è generico ma tale che sia docile alla creazione ideale e al tema dominante (...)”⁴

Riferito al mondo dei suoni Plotino ammette pure che l'esistenza delle armonie più manifeste e, cioè quelle percepibili ai sensi, della musica sono rese possibili da armonie ideali nonché da puri rapporti numerici che l'orecchio umano non è in grado di percepire come suoni; facendo sua la teoria di Pitagora della musica, egli mostra come il mondo sensibile possa essere sempre governato dall'idea, laddove ad esempio la bellezza, può essere condizionata dal suo aspetto trascendente e, laddove: “(..) non avremmo potuto esprimere con parole la bellezza che si offre ai sensi, se non l'avessimo posseduta come tale – come accade ai ciechi nati! –, così non possiamo parlare della bellezza dei costumi, se non avremo fatta nostra, precedentemente, tale bellezza, congiunta con la bellezza delle scienze e di altri siffatti valori”⁵. In sostanza, in Plotino, nel mondo ideale si compie la misura ascetica attraverso, ad esempio, il concetto di bellezza, laddove l'Uno è il Bene, ma è anche il Bello, proprio come indicato dal filosofo e maestro Platone. Di fatto, lo spirito di questa unificazione risente per molto dell'ampliamento cosmico e anche ascetico imposto dal neoplatonismo sulla medesima filosofia platonica, laddove si dipinge il mondo addirittura come una pura creazione artistica di Dio. Ma anche dinanzi al mondo reale, la rappresentazione dell'idea sconfina in atteggiamenti che non trovano riscontro nello stesso pensiero greco dell'età classica. La ricaduta del pensiero della filosofia classica sul mondo sensibile è quindi non immediata ma fortemente mediata, anche quando la formulazione dell'idea e dei concetti sembra connettersi ad un mondo che è tutt'altro dalla forma e che dovrebbe esprimere il manifestarsi di una certa riflessione più prettamente scientifica e congeniale al mondo della realtà. Quando quest'ultima si compie, al cospetto della filosofia, la materia di questa diviene più ricca di indagini che tendono ad allontanarsi dall'atteggiamento estetico-cosmologico del neoplatonismo. La filosofia

⁴ Plotino, *Enneadi*, Op. cit., cit. p.102 e sg.

⁵ Ibidem.

rimane allora debitrice del corso della scienza, affinando se stessa nella ricerca della formulazione di concetti sottoposti all'immediato controllo dei sensi e facenti parte di un atteggiamento nuovo, rivolto verso le materie plasmate dalle scoperte scientifiche. Il processo di individuazione del mondo sensibile viene così a trovarsi completamente invertito rispetto al suo ideale: esso tende a compiersi senza mediazioni e al di là della mera ricerca del destino dell'anima.

Questi aspetti toccano da vicino molte delle discipline implicate in un discorso di storia delle materie scientifiche così e come questo appare nella prospettiva classica, stante l'evidenza di molti contributi che riguardano il rapporto tra caratteristiche 'interne' all'individuo e la natura 'esterna'. Sarà Cartesio a sollevare il quesito intorno alla natura dei sensi e alla loro incompletezza, anche se alcuni scienziati tra Cinquecento e Seicento si soffermano sul processo della conoscenza scientifica inteso come 'scoperta' di un mondo-altro. Vale la pena riportare quanto affermato, ad esempio, dall'astronomo Giovanni Keplero in materia di "dover conoscere", quando egli discute puntualmente dell'armonia del mondo sottoponendo anche a critica il discorso. Infatti scrive Keplero: "Perciò conoscere significa confrontare ciò che si percepisce esternamente con le idee interne e giudicare della loro concordanza, un processo che Proclo ha espresso mirabilmente con il termine "risvegliarsi", come da un sonno. In effetti, come ciò che cade sotto i nostri sensi all'esterno ci circonda quel che già prima conoscevamo, così le esperienze sensoriali di cui siamo coscienti per così dire risvegliano le facoltà intellettuali già presenti internamente, sicché ora rifulge realmente nell'anima ciò che prima in essa era come celato sotto il velo della potenzialità. Ma come esse vi erano entrate? La mia risposta è che tutte le idee, ovvero i principi formali delle armonie, di cui si è parlato sono insite negli esseri dotati della capacità di conoscere e non vengono acquisite con ragionamenti discorsivi, ma dipendono piuttosto da un istinto naturale e sono loro connaturate così come il numero (il concetto) dei petali in un fiore o delle cavità contenenti i semi di una mela è connaturato alle forme vegetali".⁶

Come si è visto sopra, anche gli aspetti di una scienza cognitiva fanno parte del discorso e, per certi versi, specificano meglio l'esistenza di una più certa epistemologia corrispondente. Il tutto dipende dal fatto per cui, come già detto poco prima, determinati sistemi di pensiero sono fondamentalmente debitori al tipo di scienza che ha iniziato il loro orientamento epistemologico, laddove esistono esempi di corrispondenza tra le scoperte scientifiche e i sistemi filosofici. Nella storia della scienza e in quella del sapere filosofico sono esempi eclatanti quelli di Platone per la matematica, di Aristotele per la logica e la biologia, di Cartesio per l'algebra e la geometria analitica, di Leibniz per il calcolo infinitesimale, dell'empirismo di Locke e di Hume per le varie anticipazioni della psicologia, dello stesso Kant per la scienza newtoniana e le sue generalizzazioni, di Hegel e il marxismo per la storia e la sociologia, di Husserl per la logica di Frege e gli esempi potrebbero continuare sino a tempi più recenti.

⁶ Giovanni Keplero, *Armonia del mondo*, trad. in Wolfgang Pauli, *Psiche e natura*, Milano, Adelphi, 2006.

Ma come possiamo trattare il fatto per cui tutta la filosofia, cioè sia che si tratti della filosofia della natura che della metafisica, risulta essere tributaria dell'esperienza e/o dell'esperienza sensibile?

Dovremmo considerare forse che la filosofia è una scienza universale? Di fatto, come potrebbe fondarsi una tale scienza se non partendo dalla conoscenza sperimentale del reale e, innanzitutto da quella conoscenza che è dovuta all'attività sensibile? Dunque dovremmo considerare il fatto per cui proprio dai sensi e, almeno a titolo di condizioni prime del sapere, la filosofia dipende in tutta la sua estensione, e perfino nel suo campo immateriale. Questa affermazione sarà lo stesso utile ai filosofi della scienza, per eliminare equivoci che qui importa considerare quando si abbraccia un punto di partenza della filosofia, che è solamente una condizione del sapere filosofico, precisamente nel senso che ogni conoscenza ha principio attraverso i sensi perché ciò che è dato in prima istanza è l'oggetto sensibile e, più generalmente, il mondo stesso come campo o orizzonte di ogni esperienza. La portata epistemologica di una tale affermazione è abbastanza controversa. Si arriverebbe infatti ad affermare che proprio entro questa stessa esperienza e dal momento in cui essa stessa esiste, risultano già implicati dati non sensibili, cioè ancora gli schemi più generali (o categorie) del mondo dei fenomeni e i principi primi dell'essere, cioè il campo ontologico etc. Da questo versante si potrà dire (e/o contestare) il fatto per cui il principio della filosofia può essere considerato quale esperienza contemporaneamente sensibile, meta-empirica e metafisica. A tutto ciò potrebbe essere aggiunta l'esperienza morale, che costituisce essa pure un dato positivo, e così via. Tutto ciò ci porterebbe fuori strada, anche se va detto che l'esperienza iniziale potrebbe essere considerata in modo multiforme e quindi affermare che tutta la filosofia vi è contenuta. I filosofi della scienza sono costretti a mutare l'angolo di lettura di queste realtà, ammettendo che sarebbe necessario rilevare a questo punto che l'esperienza in filosofia si presenta sotto un aspetto diverso, sebbene altrettanto rigoroso, da quello proprio del sapere scientifico.

Infatti, l'esperienza, nelle scienze della natura, implica innanzitutto la condizione della misura, in vista di definire delle relazioni tra fenomeni, la cui complessità incrementa proporzionalmente allo sviluppo della scienza. Portato al limite, questo discorso si presenta anche in maniera assai controversa, come quello avviato dal fisico Ernst Mach che, alla fine del XIX secolo, poneva il suo rifiuto nei confronti del modello atomico della materia perché praticamente non riusciva a vedere gli atomi. Ora, i filosofi della scienza sono costretti ad ammettere che l'esperienza sulla quale soprattutto la filosofia si appoggia è quella di fatti estremamente generali di ordine sensibile o intelligibile, la cui apprensione si viene compiendo con una certezza tale che le scienze positive non possono conoscere nel loro campo essenzialmente mobile, ambiguo e complesso. È questa la posizione, ad esempio, de *La théorie physique* di Pierre Duhem, laddove egli rileva che: "Il profano crede che il risultato di una esperienza scientifica si distingue dall'osservazione volgare per un più alto grado di certezza; egli si sbaglia, perché la relazione di una esperienza di fisica non ha la certezza immediata e relativamente facile a controllarsi della prova volgare e non scientifica. Meno certa di quest'ultima, essa ha su di essa la precedenza per numero e per precisione di particolari che essa stessa ci fa conoscere; in ciò consiste la sua verità ed

essenziale superiorità”.⁷ In tal modo ciò che è possibile è ottenere tutto un materiale filosofico sperimentale che non è il semplice prodotto di ciò che si definisce esperienza volgare, cioè esperienza alla stato bruto, infra-filosofico, bensì il prodotto di quella esperienza già in se stessa filosofica fondata sul *sensu comune*, cioè dall’esercizio spontaneo dell’intelligenza, la quale rivela le evidenze più immediate, e cioè ancora le certezze fondamentali che risultano dalla percezione dell’oggetto proprio dell’intelligenza (l’*essere* per i metafisici). Può risultare utile ai filosofi della scienza sapere che i dati del senso comune non sono però assunti passivamente dalla filosofia; questa, al contrario, li sottopone alla critica, definendo nel medesimo tempo le condizioni e i limiti della conoscenza sensibile, da cui essa parte. La ricerca filosofica quindi conferma, precisa e arricchisce costantemente le intuizioni che essa deve al senso comune.

Tutto questo discorso ci porta ad affermare che il punto di vista dei filosofi della scienza è quello per cui la trattazione della filosofia può assumere senz’altro le sembianze di una accettazione (o meno) del fatto per cui, alla fine, proprio il sapere filosofico trascende l’esperienza sensibile e, proprio mentre ne trae origine. Ciò è tanto più vero in discipline che fondano la loro esistenza sul confronto con il mondo reale dei sensi. Mentre questo ci riporta al discorso iniziale, va detto anche che se la filosofia si fermasse sul piano sensibile dell’esperienza, essa si distinguerebbe dalle scienze particolari della natura, il cui oggetto è sempre il sensibile come tale. Ma noi oggi sappiamo che la filosofia, in una certa prospettiva, può venire intesa come la scienza dell’universale delle cause e dei principi primi, i quali sono necessariamente e per definizione, non sensibili e accessibili alla sola ragione. Se dunque la filosofia deve sempre partire dal sensibile, la ragione di ciò è quella esigenza di cogliere in questa medesima esperienza, le cause e i principi che costituiscono il suo oggetto proprio, il quale è intelligibile e non più sensibile. Anche questo ci condurrebbe sul piano ontologico, e il pericolo c’è. Si vedrebbe così in quale senso si potrebbe comunque intendere il motto: *Nihil est intellectu quin prius fuerit in sensu*. Tutto il sapere filosofico ha origine dall’esperienza sensibile; ma è l’intelligibile stesso che l’intelligenza si sforza di cogliere in seno a questa medesima esperienza. In tal senso, la filosofia potrebbe risultare come una riflessione sulla vita o sul vissuto, con il fine di renderne esplicite forma e contenuto. La filosofia della scienza, dunque, non inventa nulla, e si limita a prendere atto della scoperta di quello che è originariamente celato e che si rapporta alla scienza dei sensi e dell’esperienza, cioè essa, al pari della filosofia, rischiarà ciò che è originariamente oscuro o confuso e malcelato, porta chiarezza attraverso una critica continua dell’esperienza. In tal senso, se la filosofia origina da se stessa, anche la filosofia della scienza comincia da sé, in quanto presuppone nient’altro che l’esperienza originaria di sé e del mondo.

Se la filosofia, dunque, è una sapienza che tende a dirigere e unificare la totalità del sapere umano, tutto ciò, implica evidentemente che questa utilizzi il sapere per i

⁷ Pierre Duhem, *La théorie physique*, Paris, Marcel Rivière, 1914, II ediz., cit. p. 265; trad. it. a cura di Sandro Petruccioli, *La teoria fisica: il suo oggetto e la sua struttura*, Bologna, Il Mulino, 1978, VI, p. 203 e sg.

propri fini. E, lo stesso accade per la filosofia della scienza. Sono proprio le scienze che gli forniscono dei materiali, nei quali essa sa scoprire ciò che ricerca, utilizzando tutto quanto è distante dal valore ontologico o metafisico che essi comportano. Il contatto quindi fra il filosofo e lo scienziato non deve mai venire meno; la filosofia stessa deve alimentarsi costantemente dei ritrovati del sapere scientifico. Tutto questo implica ancora che se la filosofia deve utilizzare le scoperte delle scienze, ciò avviene nello stesso modo in cui un organismo vivente si nutre del mondo vegetale, nel senso che le scienze apportano al filosofo sia dei fatti positivi, sia delle formulazioni teoriche. Entrambi poi, sono ora delle ampie ipotesi simboliche, ora dei dati sperimentali implicanti tutto un sistema di costruzioni e di simboli. Questo si può ammettere, anche se teorie e fatti non possono come tali integrarsi con la filosofia, nel senso che essi richiedono una elaborazione che consiste nel cogliere, attraverso il simbolismo più o meno complesso della loro espressione, il grado di valore che è racchiuso in essi e che, per alterne direzioni ma non in una prospettiva di filosofia della scienza, conduce all'ammissione del valore ontologico. In tutto questo, si specifica la ragione più generale dell'atteggiamento filosofico dinanzi alle scienze, e cioè il fatto che le scienze rifuggano, ad esempio, il tema-problema delle cause prime, nella misura in cui la scienza su questi argomenti non ha proprio nulla da dire. Essa non può giudicare la filosofia; ma, in maniera opposta, la stessa filosofia non deve dirigere *in toto* la scienza nel campo che le compete. La filosofia della scienza, ripropone lungo questa direzione dell'analisi, la sua predisposizione naturale al porsi quesiti che spostano l'attenzione al problema dei confini o alla divisione che esiste tra il campo della scienza e quello della filosofia. Dove finisce la scienza? Dove comincia il sapere filosofico?

Spesso si scrive che la filosofia va "al di là della scienza", intendendo con ciò che si debba arrivare ad un certo punto in cui la scienza possa sfociare nel campo strettamente filosofico. Una soluzione abbastanza soddisfacente del problema dei rapporti tra la scienza e la filosofia, la si troverà soltanto in una concezione che sappia porre l'elemento metafisico come immanente al sensibile, cioè come principio. Pensiero ed estensione, cioè materia e forma, non sono due esseri, due sostanze, come dice Cartesio nel XVII secolo, ma due principi che, mediante la loro unione, formano un solo elemento, sia esso minerale, vegetale, animale o uomo, secondo la natura della forma, cioè ancora del principio intelligibile che determina la materia prima. Di fatto, il sensibile e il metafisico non esistono come "cose", e da un'altra angolatura essi sono eterogenei tra di loro, quantunque costituiscano insieme in un essere uno ma complesso. Di conseguenza, va ammesso che la scienza non ha un limite; è impossibile che lo scienziato come tale riscontri dei limiti diversi da quelli accidentali, cioè quelli dovuti alla insufficienza dei suoi mezzi di investigazione. Tuttavia, la scienza che considera il sensibile o, più esattamente la misura dei fenomeni, non è che un aspetto autentico dell'interpretazione del reale. La spiegazione scientifica è reale, e ciò costituisce un principio fondante della riflessione filosofica sulla scienza; ma essa non è né ultima né totale. In questo senso potremo parlare dei "limiti" della scienza, cioè ancora di una spiegazione limitata o inadeguata del reale.

Il discorso sul rapporto tra certezza scientifica e certezza filosofica, mostra come i filosofi della scienza abbiano in gran parte invertito il tema-problema della eviden-

za razionale, che vedeva la riduzione delle asserzioni filosofiche, portando così la discussione sulla formazione dei discorsi e dei concetti a quella dell'ammissione di principi primi, affermando così una sorta di superiorità della evidenza razionale sul resto. Il discorso dei filosofi della scienza comprende, d'altra parte, l'esistenza di una evidenza empirica nella formulazione di discorsi e concetti che rimane ancorata al terreno sensibile, rimanendo per di più semplicemente imperfetta, soprattutto in ragione del suo oggetto nonché in rapporto ai sensi. Questa imperfezione della evidenza empirica fa in modo che soprattutto la scienza possa rendere fissi alcuni principi, riconducendo il movimento all'estensione, la qualità alla quantità etc. Nell'esame del reale sensibile, la scienza prosegue per "parti" o "sezioni", costruendo una certa metodologia di analisi e una interpretazione di oggetti isolati. E, lo stesso rivela l'indagine dei filosofi della scienza. Tutto ciò ammette l'imperfezione dei concetti scientifici e della conseguente riflessione filosofica, anche perché se si può contare sui sensi, si può sperimentare la loro insufficienza, laddove si cerchi invero una minuziosa conoscenza e analisi del reale sensibile. Anche gli organi dei sensi tendono quindi a perfezionarsi di continuo anche per l'impiego di strumenti scientifici, i quali riducono, senza sopprimerla, la loro imperfezione dell'origine. Sempre a riguardo delle certezze scientifiche, va detto che da più parti si tende ad obiettare che la scienza stabilisca delle leggi di una certezza assoluta, per esempio, la legge della caduta dei corpi, le leggi delle proporzioni, le leggi astronomiche etc. Ciò sembra proprio incontestabile. Anche se, dalla prospettiva filosofica della scienza, va rilevato che queste leggi, per la scienza, non sono altro che delle certezze empiriche e, più che evidenze propriamente dette. A tutto ciò, si potrebbe obiettare ancora che le certezze riposano sopra dei postulati, i quali rimandano alla costanza delle leggi in natura; è così, allora, che l'intelligibilità scientifica rimanendo sempre imperfetta, sembra non dare mai piena soddisfazione, per cui ci si rivolge all'evidenza razionale, cioè ad una sorta di evidenza che è fondata sulla intuizione, così che, in definitiva, l'ordine scientifico rimane quello della percezione, del sensibile nonché della constatazione e del fatto e, più o meno propriamente, della spiegazione.

Nella realtà, capita molto spesso che la certezza scientifica sia superiore alla certezza filosofica, in quanto ciò dipende sia dalla natura dell'oggetto della filosofia che dalle condizioni da cui dipende l'acquisizione del sapere filosofico. Da un lato, infatti, l'oggetto della filosofia è immerso nel sensibile, e così risulta essere per la prospettiva filosofica della scienza, la quale ammette anche che l'intelligenza umana si trova costantemente impacciata nella sua pura operazione dal gioco delle immagini ("non si pensa senza immagini", osservava Aristotele) e, con tutto ciò, sottoposta al timore di cadere in astrazioni insufficienti e imperfette, almeno fino al momento in cui essa si trova ad agire come facoltà e non come natura. Da tutto ciò deriva che, non appena l'intelligenza si lascia governare dal gioco delle immagini, le certezze di ordine filosofico tendono a diminuire dinanzi al dominio del dato sensibile e di fronte alle varie asserzioni sperimentali del sapere. Ciò, potrebbe significare, che l'opera filosofica della scienza, richiede dalla intelligenza uno sforzo nonché una tecnica rigorosa, che è difficile alla lunga da acquisire; si mostra di come per l'intelligenza è abbastanza chiaro che le sole certezze ammissibili sa-

ranno sempre le certezze sensibili. Sul versante filosofico della scienza, inoltre, si rende plausibile la spiegazione della universale tendenza degli uomini a giudicare le asserzioni metafisiche e filosofiche, così che questa attitudine si riversi nella formulazione di concetti. Peraltro, è possibile sostenere con la filosofia antica che l'intelligenza in sé (è) tra le cose migliori in sé ed (è) quella che si rappresenta nel massimo grado delle/nelle cose, in modo che la mente la possa percepire secondo lo scambio di parole (la partecipazione) dell'intellettuale; infatti si diviene intellettuale solo pensando, cosicché pensiero e pensare risultano essere una cosa sola. Infatti, la capacità del pensiero e della mente sembrano essere cose gradite al dio, per cui se una certa mente si trova bene essa agisce avendo in sé la scelta migliore per una vita meravigliosa, per una vita che appartiene al mondo e alla "terra", in quanto sono la forza stessa del pensiero e la forza della vita che riescono a stabilire i momenti più importanti per esprimere una forza invincibile ed eterna.

Come è noto ai logici, l'idea o concetto è la semplice rappresentazione intellettuale di un oggetto. Quest'ultima differisce essenzialmente dall'immagine, che è invece la rappresentazione determinata di un oggetto sensibile. Peraltro, il concetto, dal latino *conceptus* è derivato da *concupere*, composto da *cum* e *capere*, "prendere, prendere insieme, accogliere o volgere nella mente". Possiamo distinguere il concetto *mentale*, o concetto formale, che è la cosa concepita in quanto tale, cioè in quanto essa è, nello spirito, mezzo della conoscenza o ciò per cui lo spirito conosce, e il concetto *oggettivo*, che è l'oggetto conosciuto in quanto oggetto, ossia ciò che lo spirito conosce. In altri termini più scientifici, potremo affermare che i concetti sono le rappresentazioni mentali dell'insieme di esperienze ed entità diverse che si sono raggruppate nei confronti di somiglianze o di proprietà comuni, e che riducono la complessità del mondo a dimensioni cognitive praticabili e convergenti, consentendone in tal modo la comprensione. L'attività dello spirito, in questo caso, è praticamente sussunta dalle medesime determinazioni che seguono nel discorso. I concetti, infatti, riflettono più che altro il consenso di tipo culturale, circa la formazione delle varie categorie concettuali che sono utilizzate ai fini di raggruppare fenomeni e entità del mondo. Essi, inoltre, consentono la condivisione e lo scambio di significati tra individui appartenenti al medesimo gruppo culturale e sociale, favorendo così la nascita e lo sviluppo del linguaggio.

L'attività di riflessione filosofica della scienza ha dunque pienamente a che fare con lo studio della formulazione dei concetti, laddove, per certi versi la stessa filosofia della scienza è una disciplina speciale della filosofia della conoscenza che ha per oggetto (*nulla quaestiones*) i fondamenti logici ed epistemologici delle scienze naturali e matematiche. Ciò si verifica quindi in particolare nel momento in cui la medesima disciplina prende contatto con la filosofia della natura e con la filosofia dei metodi naturali nonché con i concetti da queste derivati. Diversa è, evidentemente, la posizione della filosofia della scienza in rapporto alle scienze umane e sociali e, in rapporto allo sviluppo di temi logico-filosofici come quelli che riguardano allo stesso tempo la specificazione dei concetti e la gerarchizzazione delle idee. La riflessione filosofica della scienza può anche mostrare il suo lato "forte", laddove essa si appoggia a indagini razionali condotte sulla ge-

rarchizzazione dei concetti, come ad esempio quelle sviluppatasi nella antichità e che avevano in particolare il problema di delineare gli “universali filosofici”, ben prima della trattazione fornita in modo accentuato dalla filosofia scolastica nell’anno Mille. Lo studio della continuità esistente nella formulazione concettuale fu per molto tempo il termine di paragone per ogni analisi scientifica e filosofica che ambisse a delineare una soluzione razionale e certa nel passaggio da situazioni logicamente indistinte a situazioni date. In questo senso, i concetti poterono essere considerati come i termini di paragone dell’intero processo con il quale venivano pensati e ordinati. Essi mostravano una serie di modalità ben precise e tali da potere essere indicate come una sorta di classificazione o di tassonomia. I concetti gerarchizzati potevano così fornire un quadro sistematico cui riferirsi ogni volta si volesse ordinare una gerarchia di idee e di termini.

Va detto che, nonostante le tendenze più moderne, la costituzione rigida dei concetti ha influenzato nel passato molti dei pensatori della logica formale e degli autori che si sono poi confrontati con il problema degli “universali” nonché dell’immediato rapporto conseguente tra individuo e “universali”. Il problema era quello di elaborare uno schema o un modello che desse primariamente ragione del mondo dell’esperienza e che potesse permettere il divenire e, eventualmente, consentisse di intervenire sulle sue trasformazioni. Per molto tempo circolò l’impressione per cui le idee e i concetti sarebbero andati incontro alla distinzione tra *comprensione* ed *estensione*, contando sul fatto per cui il primo termine raggruppasse il contenuto delle idee, cioè l’insieme degli elementi di cui una idea è composta e, il secondo, rappresentasse invece l’insieme dei soggetti ai quali si rivolge l’idea stessa. Per fare un esempio, la comprensione dell’uomo implica gli elementi seguenti: essere, vivente, ragionevole etc. Per l’estensione, potremo dire che il concetto di “animale” contiene nella sua estensione, appunto, i concetti di “uomo” e di “bestia”, e che l’idea di “uomo” conviene al maggior numero di soggetti, e così via. Di fatto, il concetto che ha maggiore estensione sarà chiamato concetto “superiore” e i concetti che rientrano nella sua estensione sono i suoi “inferiori” ovvero le sue parti soggettive. La definizione della comprensione e della estensione va pensata in relazione ad un rapporto, laddove potremo dire che la comprensione di un’idea si mostra ed è in ragione inversa della sua estensione. L’idea di essere, che è la meno ricca di tutte, è anche la più universale; l’idea di uomo, la quale implica elementi più numerosi, si applica solamente ad una parte degli esseri, e l’idea di un elemento che raggruppa individui (ad esempio Francesi, Inglesi, Spagnoli etc.), che aggiunge all’idea di uomo nuovi elementi, è ancora più ristretta; infine l’idea di un individuo, ad esempio Apollonio, Policondo etc., la cui comprensione è la più ricca, sarà pure la più limitata rispetto all’estensione. Sarebbe possibile dunque, ordinare idee e termini e, di conseguenza gli esseri che esse rappresentano, secondo una gerarchia fondata sulla loro estensione. L’idea superiore in estensione si chiama *genere* in rapporto all’idea inferiore, e questa *specie* è pensata in rapporto alla prima. Per principio, chiamasi *genere* ogni idea che contiene sotto di sé altre idee generali (animale rispetto a uomo, uccello, pesce etc.), e *specie* ogni idea che non contiene che individui.

L'idea della classificazione gerarchica dei concetti fu in passato un modo di trattare la loro esistenza in rapporto a criteri di comprensione ed estensione, come già detto. Essa può essere centrata sulle coordinazioni e subordinazioni dei suddetti "generi" e delle "specie" e costruita partendo dal "genere sommo" e scendendo fino alle "specie infime", secondo un processo dicotomico; per esempio, la "sostanza" può dividersi in "corporea" e "incorporea", quella "corporea" si divide a sua volta in "animata" e "inanimata" e quella "animata" si divide in "sensibile" e "insensibile", e così via. L'albero dell'allievo di Plotino, Porfirio (233-234 – 305), rappresenta questa gerarchizzazione delle idee; i rami e il tronco dell'albero intendono mostrare il rapporto tra l'individuo e l'universale. In esso le idee sono ordinate dall'alto in basso secondo la loro comprensione crescente e la loro estensione decrescente (Figura 1 nella pagina seguente). La nozione di *sostanza* costituisce il genere supremo, quelle di *corpo* e di *essere animato* costituiscono dei generi remoti, quella di *animale* designa il genere prossimo della specie *uomo*. In altri termini, dal punto di vista dell'estensione, l'idea di sostanza può servire da attributo a tutte le idee che le sono sussunte. Si può dire, ad esempio, il corpo è una sostanza; l'animale è una sostanza etc. In senso inverso, dal punto di vista della comprensione, l'idea di ogni individuo umano comprende tutte le idee alle quali essa è sussunta e alle quali può servire da *soggetto* (per esempio Apollonio è uomo animale, essere animato, corpo, sostanza). Al di sotto delle specie, come si vede, non ci sono che individui o esseri singoli, che sono i soli esseri realmente esistenti, così l'individuo è costituito a livello metafisico da una differenza numerica, che ne fa un individuo numericamente distinto in corpo di una data specie. Questa differenza individuale non si può conoscere in se stessa, ma unicamente da un insieme di segni esteriori che si chiamano *note individuanti* (forma, figura, luogo, famiglia, paese, nome).

Nella realtà, la legge classica del rapporto inverso tra la comprensione e l'estensione si applica esattamente solo alle classi definite per mezzo del "genere" e della "differenza specifica" che si incontra nella definizione e nella divisione delle idee o dei concetti e dei termini. Tale forma di classificazione, ispirata alla classificazione biologica, presenta un interesse veramente assai scarso per le scienze più moderne, tranne quelle che sono rimaste ancora ad un mero livello descrittivo, poiché i rapporti in gioco nella matematica o nella fisica (quali rapporti d'antiorità, d'uguaglianza e di superiorità, di posizione e di numero etc.) non si possono ridurre a rapporti di genere e specie. Ciò spiegherebbe il fatto per cui in matematica, comprensione ed estensione, spesso sono in rapporto analogo; così, per esempio, la serie dei numeri costituisce un insieme la cui estensione e la cui ricchezza costitutiva (comprensione) crescono di pari passo. L'Impostazione logico-filosofica della gerarchizzazione delle idee che abbiamo visto è un modo "forte" (cioè, metafisico) per trattare i concetti, laddove si pretende di spiegare come sia possibile percorrere i vari gradi dell'essere, ascendendo o discendendo lungo uno schema di diagramma ad albero, che è ordinato dal basso verso l'alto secondo criteri di comprensione. Come già visto, al genere sommo, e cioè alla sostanza, in cima all'albero, si subordinano tutte le nuove specificazioni, fino all'individuo singolare che è dotato della massima comprensione di caratteri e della minima estensione.

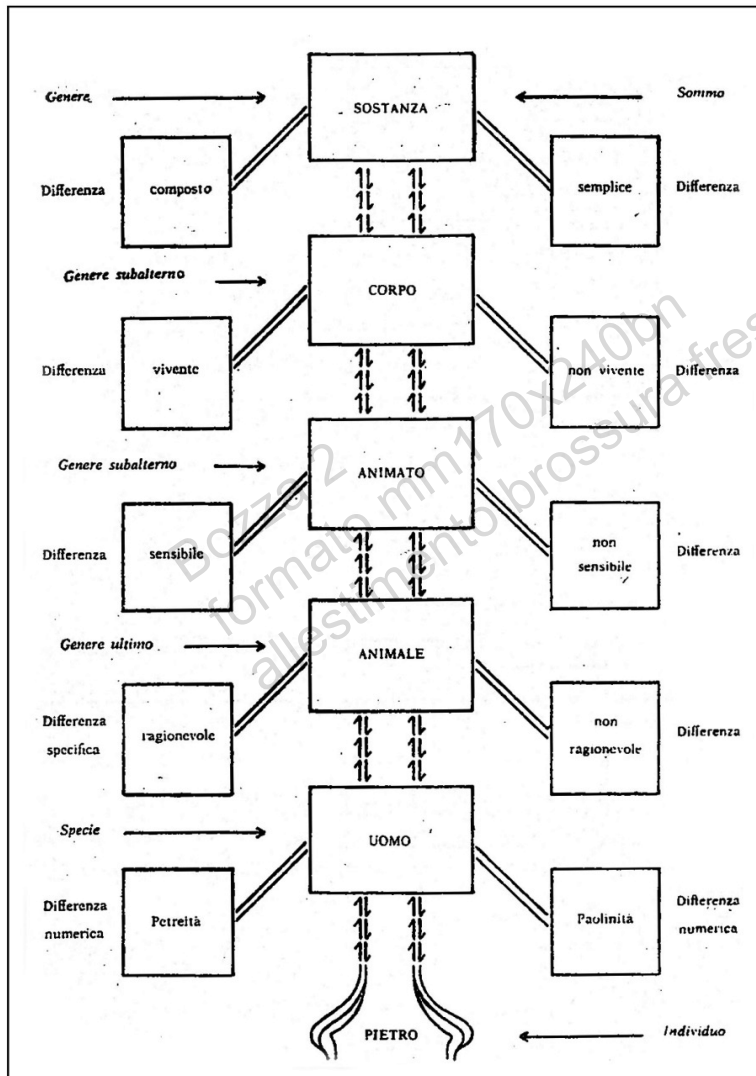


Fig. 1 – L'albero di Porfirio

Le idee di Porfirio di Tiro rendono conto del piano logico lungo il quale può essere impostata la gerarchia di concetti che si è venuta costituendo in modo da presentare questi ultimi come soggetti ad un ordine particolare che esisterebbe sempre. La definizione principale di questo modello di ragionamento attiene al campo metafisico, cogliendo cioè il pensiero di tutti coloro che parlano in nome della verità, dell'unità e della totalità e, professando quindi una tipologia di pensiero che tenderebbe a fornire delle "fondazioni" assolute sia del conoscere che dell'agire; a tutto ciò, soprattutto in età più vicina ai nostri giorni, si contrappone il cosiddetto "pensiero debole", che

predilige l'ascolto degli altri e che poggia sull'ermeneutica e sulla ricerca della verità mai definitivamente data⁸. Di fatto, Porfirio poggiava, appunto, le sue scoperte su categorie metafisiche ma tendeva comunque a cogliere la verità in modo pressoché completo. Le sue idee vennero poi riprese da Severino Boezio (480-524), traduttore della *Isagoge* (una introduzione alle categorie di Aristotele), che nel panorama del Cristianesimo imposta nuovamente il problema degli "universali" preferendo all'ambito logico quello teologico. In Boezio sono riassunte varie posizioni della filosofia antica ed anticipati certi motivi del dibattito che si troverà centrale nella filosofia scolastica; egli, peraltro, scorge il legame tra pensiero ed espressione verbale. Accanto a questi temi si sviluppano il problema del linguaggio e del suo rapporto col pensiero, laddove può essere portato a compimento il quesito per cui le nozioni che sono possedute dal nostro intelletto corrispondono ad enti reali in sé stesse nonché, sempre nel nostro intelletto, esistono delle nozioni universali che si definiscono tramite l'uso dei concetti, mentre le nozioni universali possono ridursi a nomi e/o a voci più o meno significative. In tutti i casi, l'intelletto conosce o comprende le cose, la parola che designa il concetto.

La costruzione rigorosa dei concetti si trovava così legata alla ricerca di proprietà fondazionali che avrebbero meglio definito il compito della filosofia e della filosofia della scienza, senza il ricorso a delle "rottture" e a interruzioni di continuità epistemologica. Per molto tempo il pensiero fu assoggettato alla ricerca di un ordine e, quest'ultimo, orientato ad una certa disposizione prevalente tra gli elementi di una certa scala o successione di momenti particolari. La stessa filosofia antica mostrò tutto l'interesse a mantenere saldi i sani principi della gerarchizzazione dei concetti in riferimento a forme immutabili di ordinamento e/o di disposizione metafisica e razionale. E, da qui, tutta la difficoltà a parlare dell'antichità in rapporto alla storia della scienza. Inoltre, i problemi sollevati da questa impostazione poterono poi ricadere sullo sviluppo della riflessione condotta sulla filosofia naturale da quella parte della filosofia della scienza che faceva corrispondere i concetti a schemi fissi e razionali, soprattutto nel periodo di maggiore influenza cartesiana. Cartesio riuscì a disegnare l'albero della conoscenza⁹ soprattutto partendo da una trattazione della natura metafisica e fisica dei fenomeni assoggettati a leggi particolari di differenziazione delle/nelle scienze. Anche in Cartesio il discorso sulle regole fondamentali del metodo mostrò la trac-

⁸ Cfr. Umberto Eco, *L'antiporfirio*, in AAVV, *Il pensiero debole*, a cura di Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 52-80; v. edizione 2010. Si v. oltre in Giuseppe Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio*, Milano, Vita e pensiero, 1996.

⁹ "Cartesio costruisce una semplice immagine nella quale paragona le scienze ad un albero le cui radici sono rappresentate dalla metafisica o filosofia, il tronco rappresenta la fisica e le ramificazioni sono formate dalle rimanenti scienze (medicina, meccanica e morale). Modello esemplare di rappresentazione del metodo intuitivo e deduttivo è la matematica e ultimo grado di saggezza è la morale; così trattasi ne *I principi di filosofia*" (Guglielmo Rinzivillo, *Natura, cultura e induzione nell'età delle scienze. Fatti e idee del movimento scientifico in Francia e Inghilterra*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2015, II, cit. p. 119.

cia insopprimibile di uno schema fisso dove rintracciare il rigore di una costruzione concettuale che avrebbe consentito di giungere ad una conoscenza certa. Infatti, si trattò di indicare, in primo luogo, di non accettare per vero se non ciò che si conosce evidentemente come tale; in secondo luogo, di dividere ogni problema in problemi più particolari, da risolvere uno per uno; inoltre di iniziare dagli oggetti più semplici e facilmente conoscibili, per passare di seguito a quelli più complessi; e, infine, di assicurarsi di non avere compiuto omissioni, mediante una enumerazione completa di tutti i casi possibili. Cartesio espose in tal modo i fondamenti metafisici della scienza e passò quindi a esemplificare l'applicazione del metodo ad una ricerca specifica e a osservazioni di carattere teorico sul rapporto del metodo stesso con l'esperienza. Il corso delle materie filosofiche della scienza prese a disporsi nei secoli a venire secondo delle specie di continuità rintracciate poi nel discorso cartesiano, ancorandole a delle sintesi attuate lungo il corso delle materie scientifiche più significative.

La condizione assunta dalle scienze poté quindi rispecchiare il pieno corso della storia dei concetti prodotti e assoggettati ad una riflessione filosofica più che duratura. Di fatto, lo sviluppo concettuale si venne legando alla filosofia della scienza più di quanto si tendesse ad immaginare nei secoli antichi, soprattutto se il discorso veniva rapportato alla messa in discussione della continuità rappresentabile nelle stesse sintesi condotte sul materiale esistente e prodotto. La continuità del corso della filosofia scientifica venne gradualmente commisurata all'esigenza di compiere delle riflessioni puntualizzanti sullo stato del sapere prodotto, in modo che il risultato potesse coincidere con la migliore rappresentazione di concetti possibile e, in maniera più attinente ad una compiuta storia delle materie scientifiche. Il superamento quasi definitivo del modello idealistico da parte della riflessione filosofica della/nella scienza condotta dopo l'avvenuta assimilazione del pensiero antico, poté segnare un momento cruciale nel quale nuove versioni del corso del pensiero scientifico si affermavano. La matrice idealistica della filosofia neoplatonica e, comunque del pensiero da Platone ad Anassagora, vide finalmente la nascita di una speculazione sulla natura dei concetti e delle asserzioni scientifiche nonché sui vari modi nei quali questi potevano essere prodotti, e poté rispecchiare al suo interno lo sviluppo della riflessione filosofica della scienza, a partire quindi dalle opere di Platone centrate sulla conoscenza, fino ad Aristotele (*Logica e Metafisica*) e negli stoici, in particolare in Crisippo (*Logica*). La filosofia della scienza analizzava in modo assai graduale ed efficace i concetti di conoscenza, di teoria e legge scientifica, di verità etc. Va detto, inoltre, che il pensiero antico dei greci non arrivò per completezza a concepire né un soggetto epistemico particolare né tale da potere rappresentare le nuove scoperte in materia di pensiero e/o di pensiero scientifico. Per questo, bisognerà attendere Cartesio.

La filosofia antica stabilisce comunque nel tempo dei momenti nei quali seguire una marcata significazione che conduce più che altro all'epistemologia e a una versione differenziata dei saperi evidenziati dal corso delle/nelle materie filosofiche e scientifiche. Ciò si compie quasi naturalmente e a partire dai principali pensatori e filosofi greci che, come visto, fronteggiano in prospettiva una critica progressiva al modello idealistico anche se mantengono i suoi riferimenti più generali. Sta di fatto che lo stesso Platone ha saputo porre in luce l'epistemologia insita in una particolare

situazione della filosofia, laddove gli stessi presocratici si addestravano a compiere attività che potrebbero ben definirsi scientifiche o prescientifiche oltre che filosofiche. Come è più o meno noto lo stesso Aristotele non era un matematico ma nello stesso momento ha saputo fondare la logica e ha sviluppato la riflessione biologica. In questi due campi ha inoltre saputo trovare delle forme ma che ricordavano le forme o “idee platoniche”, inserendole in rapporto tra di loro e ponendole in relazione all’organismo. Aristotele, come altri del resto, non ha saputo invece disancorare se stesso dal realismo sistematico e statico di Platone e del pensiero greco nel suo insieme, anche se ha saputo trattare meglio di tanti altri le forme nella realtà fisica o spazio-temporale, seguendo in tal modo una certa varietà di epistemologia che si sarebbe potuta affermare anche oltre il livello di realismo immanente. Come già detto, il pensiero greco rimane per molto tempo estraneo alla fondazione di una nozione di un soggetto epistemico attivo; e, detto in altri termini, ciò che sembra mancare al pensiero greco è proprio la capacità di fornire qualsivoglia epistemologia dell’attività soggettiva. Ciò ha senz’altro delle ricadute anche sulla formulazione di un prospettiva più moderna di filosofia della scienza. Una ricognizione su alcuni dei momenti salienti mostrerebbe meglio che, in realtà, potremmo non opporre epistemico a individuale nel senso della opposizione tra trascendentale e psicologico, laddove tutti e due questi termini riguardano più che altro la psicologia così e come concernono l’epistemologia. A riguardo va detto che il soggetto epistemico è riferito alla coordinazione generale delle varie azioni, che è costitutiva della logica, mentre il soggetto individuale si riferisce alle azioni proprie e differenziate di ogni individuo considerato singolarmente e separatamente.

Come detto sin dall’inizio, la filosofia scopre sempre nel suo svolgersi le stesse risultanze del mondo sensibile e cerca di trasformare l’attività del soggetto conoscente, alla luce della necessità di rendere conto di forme di educazione particolare che possano risultare utili alla formulazione di un mondo dell’essere che, nella prospettiva platonica, giunge a rappresentare il bene. Il bene supera, in un certo senso, l’istanza epistemica del soggetto, il suo compimento alla luce del ricorso alla speculazione filosofica. Tutto ciò si evince, ad esempio, quando Platone espone il ricorso al cosiddetto “mito della caverna”, laddove proprio l’individuazione delle scienze serve a fare uscire l’uomo dal suo stato di minorità, rispetto ad un mondo sovrastante, mentre il soggetto appare come schiavizzato e vincolato alle forme del mondo sottostante. Platone stesso ci ricorda testualmente quanto una convincente subordinazione al mondo delle idee possa condurre l’uomo al compimento della sua vita essenziale e del suo essere. Per questo, l’educazione si volge al raggiungimento del bene. Scrive infatti Platone: “Ora, ripresi, se questa è la verità, dobbiamo trarne la seguente conclusione: l’educazione non è proprio come al definiscono taluni che ne fanno professione. Essi dicono che, essendo l’anima priva di scienza, sono loro che la istruiscono, come se in occhi ciechi ponessero la vista (...) Invece, continui, il presente discorso vuole significare che questa facoltà insita nell’anima di ciascuno e l’organo con cui ciascuno apprende, si devono staccare dal mondo della generazione e far girare attorno insieme con l’anima intera, allo stesso modo che non è possibile volgere l’occhio dalla tenebra allo splendore se non insieme con il corpo tutto; e questo si deve fare finché l’anima

divenga capace di resistere alla contemplazione di ciò che è e della parte sua più splendida. In questo consiste, secondo noi, il bene (...).¹⁰ L'educazione consiste nel volgere l'uomo dal mondo sensibile al mondo dell'essere tramite l'uso delle scienze che hanno per oggetto aspetti che lo avvicinano al bene.

Il pensiero greco, a partire da Platone, aveva comunque evidenziato tutta la difficoltà di assumere una definizione di ciò che si chiama anima, soprattutto in rapporto all'esistenza di oggetti fisici e misurabili nonché confrontabili come delle grandezze, qualità e relazioni spazio-temporali; dividere, invece, una sorta di interiorità, la cui presenza è segnalata dall'esistenza di suoi effetti esteriori, come espressioni o manifestazioni etc. oppure dal modo di agire dei soggetti, rimane un compito più articolato e complesso. Ciò è vero in rapporto alle invisibili relazioni che sono governabili dall'idea della finalità, laddove è possibile pensare un ente che vive ed agisce da se stesso. Platone, ciò possiamo affermare con un certo margine di esattezza, fissa una certa analogia tra le caratteristiche soggettive e le caratteristiche sociali, tra l'anima e la *polis*, per capirci, in modo che le stesse funzioni psichiche del soggetto si riassumono nel tutto, laddove è il filosofo che può difendere un concetto di patria comune o cadere in preda alle emozioni, non escludendo che svariati soggetti (lo schiavo, il soldato, l'operaio etc.) possano riuscire a pensare. Ciò vuol dire che senza una forma di governo, gi stessi filosofi, i soldati etc. non farebbero una Città-Stato, così come senza l'anima, non riuscirebbero a compiere l'uomo, il pensiero, l'azione e la passione. Platone risolve il problema congiungendo le parti in un tutto, fondando in tal modo un nuovo campo per gli studi filosofici, laddove il compimento dell'equilibrio delle triadi si compone sia dell'anima individuale che di quella collettiva. Del resto, la dottrina di Platone cosiddetta della reminiscenza, che è già connessa con le credenze nella trascendenza ed eternità dei valori, potrà fornire all'idea di "intima razionalità" dell'anima, un fondamento ancora più stabile, allo stesso modo che il radicarsi di quello nel mito o nella religione. Tutto ciò è rilevante se commisurato alla comparsa del neoplatonismo, laddove la divinità dell'anima sarà inquadrata a partire dal soggetto, così in autonomia, rispetto all'agire morale e alla ricostituzione delle forze che equilibrano il mondo. Di nuovo il soggetto, esplicita la sua esistenza nella sua libertà di movimento, tentando di imporre vincoli sociali e politici per un progetto comunitario e ponendo in tal modo una forma di comunicazione tra le anime che ricercano un fine razionale.

Platone sa indicare nella trattazione delle sue allegorie il compito da affidare alle scienze in una concezione dello sviluppo concettuale che è tipica della sua filosofia, alla quale può essere affidato il compito di governare il mondo sensibile e lo stato, come del resto, anche i filosofi possono operare per il mondo che sono portati a indirizzare verso le idee. L'aritmetica che è arte del calcolo, consente di ridurre le apparenze dei sensi; la geometria si presenta come scienza di enti che risultano immutabili; l'astronomia che è scienza del movimento del/nel cielo; e la musica, che va trattata

¹⁰ Platone, *La Repubblica*, trad. it. di Franco Sartori, Roma-Bari, Laterza, 2009, VII, IV, 518-519, cit. p. 233.

proprio come scienza dell'armonia e della combinazioni dei suoni; queste le scienze che Platone pone prima della dialettica, che rappresenta l'epilogo e il compimento di esse. Parlando con Glaucone ne *La Repubblica* (Πολιτεία), Platone espone il senso dell'intelligibile, che porta il metodo dialettico verso i principi ai quali poter tendere per sollevarsi dal mondo buio e sotterraneo in cui l'uomo vive i suoi giorni. "Pur essendo propria dell'intelligibile, potrà essere imitata dalla facoltà della vista, facoltà che, come dicevamo, cerca di guardare direttamente agli esseri animati stessi, agli astri stessi e infine al sole stesso. Così pure, quando uno, servendosi della dialettica e prescindendo da ogni sensazione, cerca di muovere con la ragione verso ciascuna cosa che è, in se stessa, e non desiste se prima non è riuscito a cogliere con la pura intellesione la reale essenza del bene, giunge proprio al limite estremo dell'intelligibile, come l'altro, nel caso già citato, giungeva a quello del visibile. – Indubbiamente, rispose. – E questo procedimento non lo chiami dialettica? – Certo. – Ora, feci io, sciogliersi dai legami, volgersi dalle ombre alle immagini e alla luce, ascendere dal mondo sotterraneo verso il sole e il trovarsi ancora incapaci di guardare gli esseri animati e le piante e la luce del sole, mentre è possibile guardare le divine apparizioni entro le acque e le ombre delle "cose che sono" (non però ombre di immagini proiettate da un'altra luce, che è una consimile immagine, a giudicarla in confronto al sole): questo potere è posseduto da tutto questo studio delle arti di cui abbiamo discusso, uno studio che eleva la parte migliore dell'anima alla contemplazione dell'essere più sublime. Così, nel caso già citato, l'elemento più splendido del corpo si elevava a contemplare l'oggetto più fulgido nel mondo corporeo e visibile (...)"¹¹

Va ricordato che nei tempi in cui fu fondata l'*Accademia* Platone non inglobava in essa gli snobismi e le tante sofisticherie dell'epoca, ma tramite alcune scienze tratteggiava il profilo della dialettica e dei vari insegnamenti ai quali si poteva andare incontro. Essa non fu la prima università in Europa, come qualcuno ha vagheggiato di dire; esistevano già quella di Pitagora a Crotona e quella di Isocrate ad Atene. L'*Accademia* fu invece senz'altro l'inizio dell'organizzazione scolastica moderna. I riferimenti futuri al platonismo ricorrono negli interessi che la scuola filosofica mantenne e nonostante le diverse collocazioni del pensiero che si veniva modificando nel tempo, e soprattutto nel campo della storia delle idee, in quello della parziale svalutazione del mondo sensibile nonché nella dottrina della conoscenza e in quella della persistenza dell'anima rispetto al corpo, nella dottrina della superiorità della saggezza sulla sapienza e in quella che affermava i fini politici della filosofia. Anche lo studio della dialettica subiva delle modificazioni alle quali corrisposero diverse impostazioni che ricalcavano quelle del Maestro. Sul frontone della porta stava scritto: *Medeis ageometretos eisito*, cioè "Esibire geometria all'ingresso". Ciò avrebbe dovuto indicare che la geometria aveva effettivamente una gran parte nell'insegnamento corrente, assieme alla matematica, alla legge, alla musica e all'etica. Platone era coadiuvato da allievi che potevano insegnare con metodi quali le conferenze, i dialoghi, i pubblici dibattiti, laddove anche le donne erano ammesse, e i vari temi rappresentavano lo stato dell'ar-

¹¹ Platone, *La Repubblica*, Op. cit., VII, XIII, 530-531, cit. p. 248.

te della conoscenza in rapporto con il governo delle azioni degli uomini. Su questi argomenti si imbastivano profondi discorsi sull'uomo abitante della *polis*. Alla morte di Platone (347 a.C.) la scuola passò al nipote Speusippo, che la diresse fino al 338, facendo prevalere gli interessi pitagorici, i quali portarono al distacco di Aristotele. Dopo Speusippo i successori furono Senocrate, fino al 314 a. C., Polemone, fino al 269 a. C. e Cratele di Atene, che intorno al 264 a. C. chiude in un certo senso il periodo dell'*Accademia* platonica antica. Arceliao di Pitane (315-241 a. C.) fu il suo successore e volse la scuola filosofica platonica verso il probabilismo; nel periodo detto dell'*Accademia* platonica media, il maggior rappresentante fu invece Carneade di Cirene e a partire dal I secolo a. C. Antioco di Ascalona, soprattutto con indirizzi della scuola che approdano ad un certo eclettismo; questo fino al periodo dell'*Accademia* platonica nuova. Divenuta infine neoplatonica, l'*Accademia* fu chiusa con l'editto di Giustiniano del 529.

Il metodo dialettico per Platone è dunque il solo a procedere verso l'innalzamento dell'anima, e ciò rispecchia per intero il procedimento che innalza l'uomo verso i sommi principi, laddove la filosofia dovrà essere coltivata in modo che corrisponda all'arte del governo. Il problema della conoscenza e della dialettica¹² si riassume nella esaltazione del processo che conduce al bene, il quale corrisponde nel mondo dell'essere a ciò che è il sole nel mondo sensibile. L'espressione del mondo concettuale segue quindi da vicino questa disposizione dell'essere, che rispecchia la riflessione sulle verità eterne, cioè sulle idee. Questa dottrina supera, in realtà, l'affermazione di una predisposizione del soggetto conoscente alla completa realizzazione scientifica del mondo che lo circonda, celando la ricerca di una originaria epistemologia del/nel soggetto che possa venire trattata come suo indirizzo e fondamento. Come si è visto, in Platone, oltre che in molti filosofi greci, questa precisa tendenza non si realizza pienamente, ma viene utilizzata per giungere, appunto, al metodo dialettico. Il ricorso di Platone al *mito* ripercorre sempre quello della ricerca della verità – che è nella conoscenza dei puri concetti – nella contemplazione delle idee, e questo aspetto esprime il confronto del filosofo con la razionalità e anche l'enunciazione dei suoi limiti più estremi. In sostituzione dell'attività del soggetto epistemico Platone esprime la sua dottrina anche in riferimento alle domande che sorgono in stretto rapporto all'origine stessa del sapere (*epistème*) e della conoscenza, così e come mostrato nel suo *Teeteto* (Θεαίτητος). Nel testo in questione, al giovane Teeteto, che è un discepolo del matematico Teodoro e, il quale sostiene l'originare del sapere dalla sensazione, Socrate risponde che il sentire non può rapportarsi ad alcuna conoscenza, mentre è l'anima che invece conosce, conducendo a sé tutte le sensazioni in modo da rappresentarle in un dialogo interiore. In tal modo, il concetto di anima si presenta come collegato al concetto di idea, ponendo se stessa in grado di rappresentare sul piano conoscitivo e concettuale, la realtà dell'idea.

Come è possibile cogliere meglio i concetti, le idee, “vederle” e conoscerle? A queste domande risponde il ricorso all'anima e non quello che stabilisce le sensazioni

¹² Cfr. Platone, *La Repubblica*, Op. cit., VII, XIV, 532-533, p. 249 e sg.

come base della conoscenza, così e come affermavano Protagora e i sofisti, per cui l'uomo stesso è la misura di ogni cosa e ogni cosa è così come gli appare, fino all'affermazione che lungo questo tortuoso confronto nessuna scienza si rende possibile. Di nuovo il mondo sensibile può essere sovrastato dal mondo ideale, laddove il soggetto che lo percepisce ammette questa sua derivazione senza obbiettare. L'affermazione di un vero e proprio soggetto di natura epistemica appare ancora compromessa e soffocata. L'anima, si è detto, tende poi a tradurre sul piano concettuale della conoscenza la realtà dell'idea. E anche una sfera di interessi di filosofia della scienza non potrebbe originare da queste determinazioni. Una filosofia della scienza, che potrebbe ammettere che la stessa relazione fra cose non si riduce alla sua essenza ideale, si renderebbe possibile anche al cospetto dell'esistenza ideale di ogni relazione, mentre i discorsi sulla scienza vertono sulla realtà delle idee. Per Platone, pertanto, l'uomo rimane prigioniero delle ombre che si agitano nella caverna in quanto egli non è allenato a guardare le vere essenze che splendono alla luce del sole. In questo modo, il filosofo greco tende a opporsi alla tesi che identifica nuovamente la conoscenza con il mondo sensibile e/o con la sensazione. Come scrive nel lungo dialogo tra Socrate e Teeteto: "SOCRATE. Ebbene, ancora una volta, o Teeteto, considera, su ciò che s'è detto, questo: - perché tu rispondesti che conoscenza è sensazione, non è vero? TEETETO. Sì. SOCRATE. Ora, se uno ti domandasse: "Con che cosa l'uomo vede i colori bianchi e neri, con che cosa ascolta i suoni acuti e gravi"; - tu risponderesti, credo: "Con gli orecchi e con gli occhi". TEETETO. Sì. SOCRATE. Stare contenti al senso ovvio delle parole e delle espressioni, e non ricercarvi dentro una sottigliezza, è cosa il più delle volte tutt'altro che ignobile, ed è segno anzi di piccineria d'animo fare l'opposto: ma si danno casi in cui ciò è necessario; come appunto è necessario riprendere ora la risposta che tu hai dato, dove non è giusta. Considera bene: quale di queste due risposte è più giusta, dire che gli occhi sono la cosa "con la quale" vediamo, oppure "mediante la quale" vediamo; dire che gli orecchi sono la cosa "con la quale" udiamo oppure "mediante la quale" udiamo? TEETETO. Meglio mi par dire, o Socrate, "mediante cui" abbiamo queste singole sensazioni, anzi "con cui". SOCRATE. E di fatti strano sarebbe, o figlio, se un numero indefinito di sensi avessero lor sede in noi come dentro a cavalli di legno, ma non si ricongiungessero tutti insieme in un'unica idea, sia essa anima o come altrimenti si debba chiamare, "con la quale", "mediante questi sensi", a guisa di organi, noi abbiamo la sensazione di tutto ciò che è sensibile. TEETETO. Mi pare meglio così che in quell'altro modo. SOCRATE. Ebbene, appunto per questo lo distinguo qui con tanta sottigliezza, per vedere se c'è in noi un principio unico e sempre uguale a se stesso col quale noi riusciamo a cogliere, mediante gli occhi, ciò che è bianco e ciò che è nero, mediante altri organi, certe altre qualità. Potresti tu, se interrogato, tutte queste simili sensazioni riferirle al corpo? Ma forse è meglio che parli tu rispondendo alle mie domande, anzi che mi dia da fare io a rispondere per te. Dimmi dunque: gli organi mediante i quali tu senti ciò che è caldo duro leggero dolce, non li poni tu ciascuno come organi del corpo? O di qualche altra cosa? TEETETO. No, di nessun'altra cosa. SOCRATE. E certo mi vorrai anche concedere che quel che senti mediante una facoltà non è possibile tu lo senta mediante una facoltà diversa: così, per esempio, ciò che senti mediante l'udito non puoi sentirlo median-

te la vista, e ciò che senti mediante la vista non puoi mediante l'udito. È così? TEE-TETO. O come potrei dire di no? SOCRATE. Se dunque tu pensi qualche cosa di due oggetti in comune, (uno veduto e l'altro udito,) non certo questo pensiero potrai averlo mediante l'uno o l'altro dei due organi; né, d'altra parte, mediante l'uno o l'altro dei due organi potrai averne una sensazione, trattandosi di due oggetti insieme. TEETE-TO. No certo. SOCRATE. Orbene, intorno al suono e intorno al colore, presi tutti e due insieme, questo, certo, tu pensi prima di ogni altra cosa, che tutti e due esistono. TEETETO. Sì. SOCRATE. E pensi anche che ciascuno dei due è altro dall'altro, ma identico a se stesso? TEETETO. Certo. SOCRATE. E pensi anche che tutt'e due insieme sono due, e ciascuno separatamente è uno? TEETETO. Sì, anche questo. SOCRATE. E sei capace anche di osservare se sono dissimili tra loro oppure simili. TEETE-TO. Crederei. SOCRATE. Ebbene, tutte queste cose, intorno a codesti due oggetti, mediante quale organo le pensi? Ché non certo mediante l'udito né mediante la vista è possibile tu colga ciò che di essi due oggetti è comune. E c'è anche quest'altra prova di quel che stiamo dicendo: se fosse possibile di tutti e due insieme codesti oggetti esaminare se sono salati o no, tu mi potresti rispondere facilmente, lo sai bene, con quale facoltà esamineresti ciò; e questa, mi pare chiaro, non è né la vista né l'udito, ma un'altra. TEETETO. E che ha da essere se non quella facoltà che opera mediante la lingua? SOCRATE. Bravo: ma dimmi ora, mediante che cosa opera, e che facoltà è quella che ti chiarisce ciò che è comune a tutte le cose in genere e a queste in particolare, onde tu enunci l' "è" e il "non è", e quel che ora domandavamo di esse? Alla percezione di tutte queste qualità quali organi assegnerai tu, mediante i quali quella parte di noi che sente possa sentirle una per una? TEETETO. Tu vuoi dire, di codesti oggetti in genere, l'essere e il non essere, la somiglianza e la dissomiglianza, la identità e l'alterità, e così anche l'uno e tutta la serie degli altri numeri. Ed è chiaro che anche il pari e dispari, e tutte le altre proprietà che vanno insieme con queste, tu mi domandi mediante quale degli organi corporei noi le percepiamo con l'anima. SOCRATE. Tu mi segui, o Teeteto, che è una meraviglia! Precisamente questo io ti domando. TEETETO. Ma io in verità, o Socrate, non saprei proprio che cosa dire; se non questo, che assolutamente non mi pare ci sia in noi, per codeste cose, nessun organo speciale così fatto come c'è per quelle altre; bensì mi pare sia ella stessa l'anima mediante se stessa che discerne ciò che di tutte le cose è comune. SOCRATE. Bello tu sei, o Teeteto, e non, come diceva Teodoro, brutto: perché chi bello parla è anche bello e buono. E oltre a essere bello, mi hai anche fatto del bene, che m'hai liberato da un molto lungo discorso, se ti par chiaro che certe cose l'anima le discerna da sé mediante se stessa, altre invece mediante le facoltà del corpo (..) SOCRATE. Dimmi, dunque, in quale di queste due categorie poni l'essere? Perché se c'è cosa che a tutte si accompagna è massimamente questa. TEETETO. Nella categoria di quelle cose a cui l'anima si protende essa sola da sé. SOCRATE. E anche il simile e il dissimile, anche l'altro e l'identico? TEETETO. Sì. SOCRATE. E dimmi, il bello e il brutto, il buono e il cattivo? TEETETO. Anche queste, mi pare, sono qualità di cui l'anima cerca l'essere sopra tutto nelle relazioni che esse hanno fra loro, comparando in se stessa il passato e il presente col futuro (..) SOCRATE. Dunque vi sono sensazioni che uomini e bestie hanno da natura subito appena nati, e sono tutte quelle affezioni che

giungono fino all'anima, attraverso il corpo; ma quel che l'anima, riflettendoci su, riesce a scoprire intorno a codeste affezioni, sia relativamente all'essere loro che alla loro utilità, tutto ciò a gran stento si raggiunge, e col tempo e dopo molta esperienza e istruzione, da quei pochi che pur lo raggiungono. TEETETO. È proprio così. SOCRATE. Dunque è possibile che mai colga la verità chi non coglie nemmeno l'essere? TEETETO. Impossibile. SOCRATE. E potrà mai uno aver conoscenza di ciò di cui non coglie la verità? TEETETO. E come potrebbe, o Socrate? SOCRATE. Dunque in queste affezioni non c'è conoscenza, bensì nel ragionare che si fa intorno a esse: perché per questa via è possibile, come sembra, toccare l'essere e la verità, per quella è impossibile. TEETETO. È chiaro. SOCRATE. E allora, vuoi tu chiamare con lo stesso nome quel procedimento e questo, che sono così diversi l'uno dall'altro? TEETETO. No, non è giusto. SOCRATE. E che nome darai a quello, cioè al vedere, udire, odorare, aver freddo, aver caldo? TEETETO. Sentire: e quale altro? SOCRATE. Tutto codesto, dunque, in generale, lo chiami sensazione. TEETETO. Necessariamente. SOCRATE. Ed è quel procedimento, dicemmo, a cui non compete toccare verità; perché nemmeno l'essere tocca. TEETETO. No, affatto. SOCRATE. E dunque nemmeno conoscenza. TEETETO. No. SOCRATE. E dunque non potranno mai, caro Teeteto, sensazione e conoscenza essere la stessa cosa. TEETETO. Non pare, o Socrate. Ed ecco che ci è divenuto ora estremamente chiaro che altra cosa è conoscenza da sensazione. SOCRATE. Sta bene: ma noi non cominciamo a discutere per questo, per trovare che cosa non è conoscenza, bensì per trovare che cosa è. Tuttavia un passo avanti lo abbiamo fatto; tanto che in ciò che diciamo sensazione non la cercheremo più per nessun modo: bensì la cercheremo in quell'altro processo, qualunque nome esso abbia, quando l'anima si affatica da sé sola essa stessa intorno a ciò che è¹³.

La filosofia antica e, Platone in particolare, si servono della dialettica, intesa come metodo peculiare della filosofia. Contro i sofisti il filosofo greco contesta la retorica, che è soprattutto uno strumento utile per l'azione politica, e che non rende conto delle sue insufficienze di fronte al mondo delle essenze e del vero. La filosofia soltanto può essere trattata come una vera scienza, la quale si rivolge all'anima razionale. Di fatto, come è evidente da queste poche considerazioni, l'affermazione di una filosofia della scienza è fortemente condizionata dal concetto di 'anima', un concetto che pervade tutto l'occidente e che troverà nel positivismo di secolo XIX il primo tentativo completo di misura. L'anima si rende disponibile per conoscere le idee, al di sopra del mondo sensibile, cioè ancora penetrando le essenze di ogni cosa che appare e che è visibile. Per questo si consulti il *Fedro* (Φαίδρος), laddove l'anima appare come una biga alata, condotta sopra il mondo della sensazione. L'anima conserva dunque il sapere e il sapere storico del soggetto, conservando oscure nozioni risvegliate dalle sensazioni e dinanzi a individui materiali che rappresentano le copie imperfette dell'idea. Sarà l'anima a potere riflettere con metodo e scienza sulle idee stesse, cercando di sollevarsi dal mondo sensibile per ascendere dall'opinione al mondo dei concetti.

¹³ Platone, *Teeteto*, trad. it. di Manara Valgimigli, in *Opere complete*, Bari, Laterza, 1974, vol. II, cit. pp. 145-149. Si v. edizione 1999.

Quest'ultimo sarà il portato del ricordo che l'anima stessa saprà fornire, al di là delle dimostrazioni pratiche di una sapienza nascosta. La domanda evidenziata nel *Menone* (Μένων): “Ma in quale modo, Socrate, andrai cercano quello che assolutamente ignori?”¹⁴ pervade la scena, laddove l'anima saprà rendere conto del mondo delle cose, senza impedimenti per la sua ricerca e il proprio apprendimento.

Proprio in stretto rapporto a questa visione platonica del vissuto socratico della/ nella conoscenza, andrà ripetuto che il riferimento concettuale alla dialettica, pone in risalto l'utilizzo del metodo dicotomico, il quale trae una certa solennità di esposizione laddove il filosofo si occupa della difesa di Socrate che, dal suo conto, utilizza una ricerca particolare per giungere alla verità-non verità. La realizzazione pratica del fatto per cui il vero sapere è sapere di non sapere, si realizza come è noto nella *Apologia di Socrate*, uno degli scritti della giovinezza, dove si legge per esplicito: “Or appunto da questa ricerca, o cittadini Ateniesi, molte nimicizie sorsero contro di me, fierissime e gravissime; e da queste nimicizie molte calunnie, e fra le calunnie il nome del sapiente: perché, ogni volta che disputavo, credevano le persone presenti che io fossi sapiente di quelle cose in cui mi avveniva di scoprire l'ignoranza altrui. Ma la verità è diversa, o cittadini: unicamente sapiente è il dio: e questo egli volle significare nel suo oracolo, che poco vale o nulla la sapienza dell'uomo; e, dicendo Socrate sapiente, non volle, io credo, riferirsi propriamente a me Socrate, ma solo usare del mio nome come di un esempio; quasi avesse voluto dire così: - “O uomini, quegli tra voi è sapientissimo il quale, come Socrate, abbia riconosciuto che in verità la sua sapienza non ha nessun valore”. – Ecco perché ancor oggi io vo dattorno ricercando e investigando secondo la parola del dio se ci sia alcuno fra i cittadini e tra gli stranieri che io possa ritenere sapiente; e poiché sembrami non ci sia nessuno, io vengo così in aiuto al dio dimostrando che sapiente non esiste nessuno. E tutto preso come sono da questa ansia di ricerca, non m'è rimasto più tempo di far cosa veruna considerabile né per la città né per la mia casa; e vivo in estrema miseria per questo mio servizio del dio”¹⁵.

Ancora nel *Sofista* (Σοφιστής), Platone si distacca dall'insegnamento socratico, nel modo meno congeniale all'affermazione della dialettica, ribaltando in un certo qual modo la tradizione risalente a Parmenide e affidando a personaggi immaginari la conduzione del dialogo. Il metodo dialettico viene posto sotto accusa, laddove prevalgono argomenti logici, che Aristotele tenderà a trasformare in scienza formale sottoposta a condizioni scientifiche particolari, come ad esempio ciò accade per la fisica o per la biologia. Di fatto, Aristotele potrà condurre le sue ricerche avendo in mente la dialettica delle idee di Platone, fino al sorgere del pensiero scientifico dinanzi alla filosofia antica e, in modo da esaltare il sapere razionale e concettuale che lega sin dall'origine la filosofia e la scienza. Nel *Sofista*, Platone introduce “l'arte del fare”, cercando di percorrere una riflessione di natura ontologica sulla conoscenza e

¹⁴ Platone, *Menone*, a cura di Francesco Adorno, in *Opere complete*, Op. cit., cit., vol. V, p. 277. Si v. edizione 2011.

¹⁵ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, traduzione di Manara Valgimigli, Bari, Laterza, 1966, IX, 23. Si v. edizione 1993 e 2008 con testo a fronte.

impegnando i personaggi nella ricerca del tema del non essere, laddove il sofista, che dovrebbe paragonarsi al filosofo, instaura argomenti ingannevoli che si stagliano di fronte alla dimostrazione dialettica dell'esistenza del non essere, cioè dell'infinito. L'elaborazione concettuale saprà quindi ammettere una realtà trascendente, capace di articolarsi in una pluralità di enti, dei quali uno non sarà come l'altro e per i quali l'essere si mostra attraverso la sua natura molteplice. In questo dialogo Platone affronta questioni di carattere metodologico, in quanto la ricerca si svolge lungo l'affermazione di un metodo di indagine capace di scomporre i concetti e di dividere il tutto (*ólon*) in parti che sono evidenziabili e, in modo che, possa risultare una divisione in varie forme (*eidos*); di seguito, si tende a risalire il procedimento stesso, seguendo le articolazioni trovare, così da trovare la definizione dell'oggetto. I momenti cruciali sono dunque due: uno per dividere il portato concettuale (metodo diairetico o dicotomico) e l'altro per unificare.

La scomposizione concettuale implica quindi ad un certo punto, l'uso di questo metodo e di quello della dialettica, tendendo anche allo studio delle differenti arti (*technai*) e/o le "arti del fare". Le varie arti possono essere quindi scomposte e mostrate nelle loro differenze. I personaggi del dialogo si impegnano lungo una definizione che conduce ad una proposta di riflettere su un oggetto che rende esemplificati quei metodi con i quali si vorrebbe procedere, per divisione e per unificazione. Scrive Platone riportando il dialogo tra TEETETO e LO STRANIERO: "LO STRANIERO. E così ora tu ed io per quanto riguarda la pesca colla lenza non solo siamo concordi nella denominazione, ma anche abbiamo acquisito in maniera soddisfacente il discorso che rende ragione della cosa. Di tutta l'arte infatti una metà abbiamo visto essere l'arte dell'acquire, e, di questa, una metà quella dell'impadronirsi, e di questa, una metà la caccia, e, di questa una metà la caccia agli animali, e, di questa una metà la caccia agli animali acquatici, e, di questa, la metà che sta in basso abbiamo visto essere la pesca nel suo complesso, e, di questa, una metà la caccia ai pesci mediante percussione, e, di questa, una metà la pesca coll'amo; di questa, quella metà che si fa dando il colpo dal basso in alto e tirando, con una denominazione assunta da quella azione stessa e così ad essa assimilata, è stata chiamata "pesca colla lenza", l'oggetto della nostra ricerca. TEETETO. Questo è stato del tutto chiarito in maniera soddisfacente".¹⁶

L'invenzione della dialettica nel mondo antico formula ipotesi le quali conducono a certi risultati che sanno mostrare la riduzione dei problemi alla stregua di certe conseguenze, laddove si rende possibile fare dei ragionamenti opposti e, in modo da rispecchiare certe asserzioni e contro-asserzioni, come sarà più chiaro da Protagora alla dialettica del Medio Evo. In Socrate, la dialettica diveniva invece la ricerca della verità attraverso una metodologia di domande e risposte, mentre per Aristotele, la dialettica non rappresentava il metodo della scienza, ma bensì uno strumento di dimostrazione dei principi indimostrabile della/nella scienza. Al di là del pensiero degli stoici, il confronto con il mondo concettuale tenderebbe a rappresentarsi nella logica con am-

¹⁶ Platone, *Sofista*, trad. it. di Attilio Zadro, in *Opere complete*, Op. cit., vol. II, cit. pp. 195-196. Si v. edizione in cd-rom con il testo greco curato da John Burnet, Roma-Bari, Laterza, 2008.

pliamenti diretti verso l'epistemologia, per giungere all'affermazione di un soggetto particolare epistemico, il quale può fare giungere il suo pensiero all'acquisizione di operazioni condotte in proprio, siano esse operazioni di logica che di matematica o di fisica etc. Come già anticipato, sarà in Cartesio che questa consapevolezza si mostrerà più evidente, laddove al soggetto spetta il potere di assimilare razionalmente il mondo e la realtà fisica, grazie anche a certi strumenti di natura logica e matematica.

Cartesio, dal suo canto, conduce nel secolo XVII una rivisitazione dell'epistemologia aristotelica, ripensando le condizioni del sapere soprattutto dopo lo sviluppo dell'algebra e della geometria nonché di quella branca del sapere che l'italiano Galileo Galilei tendeva a perfezionare in rapporto alle trasformazioni razionali del mondo fisico e del calcolo, che potevano spiegare la causalità del mondo fisico con il ricorso, appunto, a operazioni logico-matematiche affidate e scaturite dal soggetto conoscente; peraltro, lo stesso Galileo si rese noto attraverso i sommi dialoghi sul moto, i discorsi sulle comete e le dimostrazioni matematiche; e, l'uso del dialogo era così comune soprattutto a filosofi e scienziati astronomi, come ad esempio, Giovanni Keplero (*Epistome dell'astronomia copernicana* 1618-21) etc. Il discorso di Cartesio non è per nulla simile al dialogo platonico, il quale si svolge lungo una serie di conversazioni e aperture di colloqui fra due o più persone, che ricercano la verità mediante i pareri diversi su delle questioni anche opposte tra interlocutori. Nel discorso si operano diverse considerazioni sulle scienze nonché si ricercano le regole sul metodo indicato dall'autore con riferimento alla morale e alle scienze, seguendo una sorta di percorso socratico di messa in discussione della capacità di sapere e/o di porre in dubbio la propria conoscenza. Nel suo discorso, quindi, Cartesio è più vicino a Socrate di quanto non lo sia a Platone, mentre compie una introduzione a tre importanti opere: *Geometria*, *Diottrica* e *Meteore*.

Nell'opera in questione, Cartesio espone quindi le quattro regole fondamentali del suo metodo: non accettare per vero se non ciò che si conosce evidentemente come tale; dividere successivamente ogni problema in problemi più particolari, da risolvere uno per uno; iniziare, inoltre, dagli oggetti più semplici e facilmente conoscibili, per passare di seguito a quelli più complessi; e, infine, assicurarsi di non avere compiuto omissioni, mediante una enumerazione completa di tutti i casi possibili. L'autore espone così i fondamenti metafisici della scienza e passa quindi a esemplificare l'applicazione del metodo a una ricerca specifica e a osservazioni di carattere teorico sul rapporto del metodo con l'esperienza. Cartesio nel suo procedimento fa a meno dell'esposizione orale o scritta degli argomenti in funzione di un insieme di opinioni e di esortazioni; le categorie che egli tratta non vengono raggruppate come si raggruppano le parole secondo la funzione propria e specifica di ciascuna di esse; egli, invece, si serve del discorso diretto, cioè implica una costruzione che riferisce testualmente le parole di qualcuno nella stessa forma nella quale queste sono pronunciate. Il suo discorso non è soltanto un discorso sulla filosofia, cioè non riguarda esclusivamente argomenti che raggiungono la dimostrazione di una tesi non immediatamente e per via intuitiva, ma per via di certi passaggi successivi. Questa articolazione del discorso è diversa dal dialogo socratico, che percorre una coerente ma comune abitudine al dialogare e a porre quesiti, iniziando forse a

stendere semplici questionari senza personaggi, affidando poi, in una seconda fase, alla figura di Socrate la funzione di protagonista di opere più strutturate e complesse. In particolare, secondo la testimonianza aristotelica¹⁷, il dialogo socratico è stato influenzato dal teatro dei mimi, soprattutto quello di Sofrone di Siracusa e Senarco. Ciò ha influito senza dubbio anche su Platone¹⁸.

L'ermeneutica dei testi platonici e del dialogo rappresenta l'esaltazione delle domande e delle risposte in un contesto dialettico che può anche assurgere ad una sorta di tecnica dell'arte che è professata dall'autore. Questa tecnica segnala anche il passaggio del ricorso mitico alla dialettica del dialogo, come vedremo tra poco. Il fatto è che seguendo quest'ultima si incontra una ermeneutica del soggetto la quale accompagna la riflessione nel campo della filosofia, laddove si cerca una iniziazione di fronte alle stesse opere di Socrate e di Platone. Come è stato notato, la conoscenza del sé legittima il sapere filosofico.¹⁹ Come è evidente il soggetto si sofferma dinanzi al tema del suo rapporto medesimo con la verità, nel senso del riuscire a spiegare il modo migliore con cui accedere alla verità e, nel senso che è proprio il soggetto che riesce ad operare ed effettuare un certo numero di operazioni che lo possono condurre alla mèta. Il tema è di una certa importanza, soprattutto per il confronto tra la filosofia antica e quella successiva; pensiamo al cristianesimo o alla filosofia medievale etc. Ciò che accade è esattamente una inversione di tendenza rispetto all'esaltazione di una epistemologia del soggetto che ancora non è matura, di fronte, invece, alla tendenza soggettiva che sola tende alla ricerca della verità, in modo che per avere accesso alla conoscenza bisogna fare leva sulla stessa struttura di soggetto. Il compimento di tale prospettiva avviene con Cartesio, nel senso che il mondo della scienza inizia a scaturire da una aperta posizione del soggetto conoscente rispetto ad essa.²⁰

La ricerca del vero incrocia nella narrazione dei dialoghi platonici quella del giusto, soprattutto quando il filosofo nella sua giovinezza si confronta con il pensiero socratico dell'origine. Il quadro concettuale di riferimento può allora divenire il confronto tra le posizioni di Socrate e quelle determinate dalle leggi e dalla giustizia, come si legge nel *Critone* (Κριτών), laddove dopo il processo e la condanna a morte di Socrate, Critone tenta di fare fuggire l'imputato, convincendolo della ingiustizia degli uomini, rispetto a quella divinità e dispensatrice di lealtà. Vi è nota la corrispondenza del vero con il giusto e l'accettazione da parte di Socrate del suo destino, così e come si legge scorrendo il dialogo e partendo dalle affermazioni del condannato: "E ora dunque tu te ne vai nell'Ade, se così risolti, ingiustamente offeso, è vero, ma non da noi offeso, dalle Leggi, bensì dagli uomini; che invece fuggirai di qui così ignominiosa-

¹⁷ Cfr. Aristotele, *Poetica*, a cura di Daniele Guastini, Roma, Carocci, 2010, 1447b.

¹⁸ Si v. Charles H. Kahn, *Platone e il dialogo socratico: l'uso filosofico di una forma letteraria*, trad. it. di Lucia Palpacelli, Introduzione di Maurizio Migliori., Milano, V&P, 2008.

¹⁹ Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. di Mauro Bertani, Milano, Feltrinelli, 2003 (2004), p. 150 e sg.

²⁰ Cfr. Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Op. cit., p. 168.

mente, ricambiando ingiustizia per ingiustizia e male per male, venendo meno ai patti e agli accordi che avevi con noi, e facendo male proprio a coloro cui meno si dovrebbe, cioè a te stesso e ai tuoi cari e alla patria e a noi né noi lasceremo di affliggerti finché tu viva, né colà le nostre sorelle, le leggi dell’Ade, ti accoglieranno benevolmente, sapendo che anche noi tentasti distruggere per quanto era in te. Ebbene, che non riesca Critone a persuaderti di fare ciò ch’egli dice, più che non riusciamo a persuaderti noi. XVII. Queste sono, tu lo sai, o mio dolce amico Critone, le parole che mi sembra di udire, allo stesso modo che ai seguaci dei Corbanti sembra di udire il suono dei flauti; e dentro di me risuona tuttavia l’eco di questi ragionamenti, e m’empie così del suo murmure, ch’io non posso altre parole ascoltare. E anzi sappi, per quello almeno che ora mi pare, che se alcuna cosa vorrai dire in contrario, dirai invano. Comunque, se credi di potermi tuttavia persuadere, parla. CRITONE. Oh mio Socrate, io non ho nulla da dire! SOCRATE. E allora lascia, o Critone; e andiamo per questa via: che questa è la via per cui Iddio ci conduce”.²¹

La ricerca della verità legittima, inoltre, il ricorso al mito, il quale diviene un mezzo privilegiato per rappresentare con immagini e raffigurazioni ciò che non si può ancora cogliere in modo così diretto e immediato con l’intelletto, laddove gli stessi dialoghi platonici possono ricondursi a invenzioni e rielaborazioni di miti antichi. Il passaggio del mito nel dialogo segna l’utilizzo di una approssimazione al mondo delle idee e pone il filosofo di fronte alla possibilità di accedere ad una conoscenza veramente particolare. La disposizione del filosofo ci viene fornita, ad esempio, da Platone che tratta proprio di Socrate di fronte al mito, come si legge nel *Fedro*. Si legge, partendo, appunto, da Fedro: “Dimmi, o Socrate, non è questo il luogo, presso le rive dell’Ilisso, da cui si narra che Borea abbia rapito Orizia? Così si narra. Dunque, proprio da qui? Certo, le acque sono belle, pure e trasparenti, proprio adatte ai giochi delle fanciulle. Non proprio qui, ma più a valle di due o tre stadi, là dove si attraversa per andare al tempio di Agra; lì ci dovrebbe essere un altare dedicato a Borea. Non vi ho mai prestato attenzione; ma in nome di Zeus, o Socrate, credi tu che questo mito (μύθος) sia vero? Se io non ci credessi, come fanno i sottili sapienti, non ci sarebbe nulla di strano; anzi, con dotta sofisteria potrei dimostrare come la fanciulla, mentre giocava con Farmacea, fu sospinta da un soffio di Borea giù dalle rupi che sono qui intorno, e così, dopo la sua morte, si diffuse la versione che fosse stata rapita da Borea; ma il rapimento potrebbe essere avvenuto sul colle di Ares, ché circola anche la versione secondo la quale è di là che Orizia fu rapita, e non da questo luogo. Per conto mio, Fedro, io considero queste spiegazioni soprattutto divertenti, proprie di un uomo di mente sottile, amante di questi esercizi faticosi, e inoltre non molto fortunato, non foss’altro perché, dopo questa vicenda, dovrà interpretare la figura degli Ippocentauri e poi quella della Chimera; e subito dopo gli sarà addosso una marea di tali esseri, Gorgoni e Pegasi, e una assurda moltitudine di centinaia di altre creature leggendarie e

²¹ Platone, *Il Critone*, con una Introduzione di Augusto Guzzo, Iper testo a cura di Silvia Masaracchio, traduzione di Francesco Acri, XVI-XVII, 48B-54D, 2011, Collana Bacheca Ebook. si v. su <http://bachecaebookgratis.blogspot.com/>.

mostruose; se qualcuno, nel suo scetticismo, vorrà ridurle ciascuna alla verosimiglianza, servendosi di quel certo tipo di sapienza di grana grossa, avrà bisogno di molto tempo a sua disposizione. Per queste occupazioni io non ho tempo, ed eccone la ragione, mio caro: non sono ancora in grado di conoscere me stesso, secondo il precetto delfico. Pertanto mi pare veramente ridicolo che mi metta a indagare problemi a me estranei, mentre non conosco me stesso. Ragion per cui, lasciando stare queste questioni e accontentandomi di ciò che si crede comunemente su di esse, come ho detto or ora, mi dedico all'esame, non di quelle, ma di me stesso, per vedere se per avventura sono un mostro molto più complicato e sbuffante di Tifone, oppure una creatura più tranquilla e più semplice, per natura partecipe di una sorte divina e mansueta".²²

Il riferimento permanente al mondo magico segna il momentaneo soccombere del soggetto epistemico di fronte a scenari che incombono sulla sua medesima capacità di scegliere una direzione da seguire. In tal senso, il mondo antico sviluppa il riferimento alla portata concettuale dei suoi soggetti magici, laddove Aristotele poteva riassumere, rivolgendosi a Talete di Mileto, che: " Tutto è pieno di dèi", segnando comunque la nascita della storia del pensiero filosofico e di quella del pensiero scientifico nel mondo dei greci. Il mondo dei concetti e del linguaggio è posto dinanzi al modo "mitico" di rappresentare la realtà, anche se le entità divine che il linguaggio intende designare vengono spesso criticate e poste in discussione. Spetterà comunque a Platone e forse a Socrate il compito di mostrare che il mito, nonostante le avversità sviluppate in ambiente sofistico, non ha certamente esaurito la sua funzione e, proprio in rapporto a questa critica, come è stato notato dai numerosi commentari di ricerca delle cause.²³ Ma alcuni dei filosofi e scrittori sofisti hanno inteso con la loro opera porre in luce lo scetticismo gnoseologico più radicale, in modo da dovere essere indiziati di osteggiare l'avverarsi del mito tanto caro alla ricerca terrena della divinità, come capitò a Protagora, accusato da Pitodoro di empietà come Socrate per lo scritto *Sugli dei* ed espulso da Atene nel 411. Scriveva Protagora di Abdera prima di Democrito: " Riguardo agli dèi, io non ho la possibilità di sapere né che esistono né che non esistono né di qual natura siano nella parvenza esteriore: molti infatti sono gli ostacoli che ne impediscono la conoscenza, la loro impercettibilità e la brevità della vita umana". Questo filosofo voleva semplicemente dire che l'uomo è la misura di ogni cosa, così e come seppa riprendere Platone nel suo *Teeteto*, nel caso limite in cui l'uomo stesso trova riscontro tra le cose che sono in quanto sono e in quelle che non sono in quanto non sono. In realtà, né la critica della Sofistica e nemmeno il metodo storico di Tuciddide hanno avuto ragione del mito in modo definitivo. Già lo stesso Platone mostrava come il mito potesse assumere una sorta di funzione propedeutica alla scienza dell'essere e, in modo da utilizzare la stessa per forgiare materiali di riflessione posti dinanzi alla filosofia. Di fatto, Platone si sforza di rapportarsi a volte dinanzi alla creazione di nuovi miti filosofici, come accade, ad esempio, nel *Simposio* (Συμπόσιον), dove i

²² Platone, *Fedro*, trad. it. di Mauro Bonazzi, Torino, Einaudi, 2011, III-IV, 229b-230a.

²³ Cfr. ad esempio in Gian Franco Gianotti, *Mito e storia nel pensiero greco*, Torino, Loescher, 1981, III, p. 133 e sg.

protagonisti si interrogano sulla natura dell'uomo e sulle prove che essa ha subito di fronte agli dèi.²⁴ Dinanzi al mito, sembra che si faccia avanti per i filosofi e per gli uomini il detto di Seneca, per cui: “Non è perché le cose sono difficili che non osiamo, ma è perché non osiamo che sono difficili”.

Di particolare interesse è proprio la struttura dei discorsi del *Simposio*, noto al pubblico anche con il titolo di *Convivio*, dove il racconto si incastra con il racconto e, in modo che il dialogo narrato possa svolgersi tra i personaggi che parlano e che si presentano anche sotto forma di maschere. Questo dialogo è generalmente riconosciuto come opera della maturità e ne è argomento l'oggetto dell'Amore, cioè la Bellezza. Secondo Socrate l'Amore desidera qualcosa che non possiede e per questo può essere rappresentato dal mito come figlio di Povertà (Penia) e di Acquisto (Póros): esso esprime innanzitutto il carattere di insufficienza. Per tale motivo l'Amore verrà considerato non come un dio ma un demone, che non ha la bellezza ma la desidera, non possiede la sapienza ma la cerca e in questi stati rivela la sua natura filosofica. La ricerca del vero si incrocia strettamente con il genere narrato. Ripercorrere tutto il dialogo ci è utile per comprendere il riconoscimento del soggetto pensante di fronte ai suoi limiti e dinanzi a ciò che sembra non possedere, in quanto esso stesso si rivela in ciò che non gli appartiene e in ciò che è possibile connettere all'idea sia umana che divina di Bellezza. La presenza di Socrate è determinante, in quanto è il filosofo che tende a fare soggiacere tutti gli invitati verso le sue affermazioni, in relazione all'Eros e anche in rapporto alla loro natura di uomini. Il dialogo inizia con Apollodoro che conferisce con l'amico Glaucone di quanto gli è stato raccontato da Aristodemo riguardo ad un banchetto organizzato dal poeta Agatone nella sua casa per festeggiare una vittoria ad un concorso di tragedia. L'incontro tra gli amici del poeta rappresenta le varie espressioni artistiche e culturali della Atene del V secolo a. C. Essi percorrono con la loro individualità tutta l'epoca e le correnti di pensiero presenti nell'età di Socrate e Platone. Socrate sarà presente e parlerà non in prima persona, ma sotto le spoglie della sacerdotessa Diotima, la quale si fa portatrice del suo pensiero. Diotima di Mantinea rappresenta la donna sapienziale, che farà notare a Socrate la differenza tra il non-bello e il brutto. I personaggi ci mostrano attraverso i loro discorsi i momenti cruciali che si evidenziano innanzi al filosofo che dovrà narrare i fatti che si compiono e le varie espressioni di quelli. Il dialogo è rapportato alla presenza del filosofo, il quale espone il proprio pensiero e confuta le questioni altrui, ponendosi in rapporto con un discorso che rivolge a tutti i personaggi, i quali non riusciranno a venirne a capo se non per mezzo delle parole pronunciate da Socrate. La natura del discorso esprime quindi solamente il pensiero del singolo, anche se questo non riesce immediatamente a rapportarsi a quello degli altri, dovendo così attendere la confutazione di colui che incarna le vesti del filosofo greco. Sarà quest'ultimo a rappresentare la struttura portante del pensiero. I personaggi esprimeranno ciascuno un elogio, rivolto al dio Eros, che è il più antico degli dei, cercando di spiegarne la natura. Si susseguono

²⁴ Cfr. Platone, *Simposio*, a cura di Mario Trombino, Roma, Armando, 2008, XIII-XV, 189c-191d.

i discorsi in forma di elogio: quello di Fedro ha per tema il carattere mitico ed eroico, allo stesso tempo, dell'Eros. Nell'elogio Fedro narra la morte di Alceste, che prende eroicamente il posto del marito Admeto, ricevendo in tal modo la possibilità di ritornare al mondo dei vivi. Fedro tratta anche dell'Amore che spinge Achille a sacrificarsi per l'amico Patroclo, suo amante, ottenendo in tal modo il soggiorno sull'isola dei beati. Per Fedro è chiara la dipendenza dei fatti dall'azione, in modo che la propensione del soggetto miri all'ottenimento del riconoscimento divino e, in modo, che il mondo dei viventi riceva l'importanza che merita rispetto al mondo dei morti. Fedro spinge la vita negli esseri e mostra come l'azione su Eros condizioni l'intero racconto; egli, inoltre, applica al suo discorso l'arte retorica di cui è maestro. Il discorso di Pausania affronta invece il rapporto che esiste tra Afrodite ed Eros, scindendo l'esistenza di Eros in Pandemio e Uranio. Il primo, caratterizzato da una esistenza senza ritegno, nel senso di colui che agisce alla cieca, ed è per questo amato e seguito dalle persone che non hanno valore alcuno, cioè da coloro che pensano più al corpo e non all'anima. Il secondo, il quale non partecipa alla natura delle donne ma solamente in quella degli uomini, e che ha come fine ultimo il raggiungimento della virtù, laddove l'Amore si mostra secondo la sua fisionomia onesta e gentile, come ad esempio il rapporto tra i fanciulli e gli adulti. Il discorso di Pausania nasconde il rilievo educativo attribuibile agli eventi che si susseguono, in modo che l'azione venga a corrispondere della natura dell'Eros. Ma la soggettività, viene in tal modo scissa, in due diversi emisferi di appartenenza, laddove il senso del discorso potrebbe essere ripreso ai fini individuali ma anche ai fini di una sorta di riconoscimento di virtù collettivo. Pausania, amante di Agatone, è più indicato per fare emergere dell'Eros l'aspetto sociale e il fine educativo dei rapporti tra gli uomini. Il discorso del medico Erissimaco, il terzo discorso, si profila come un prolungamento dell'elogio pronunciato da Pausania nei confronti di Eros, laddove l'Amore si scinde di nuovo in due sezioni distinte: una, che afferma l'esistenza di Amore per tutte le creature del creato, comprese quelle vegetali e animali, l'altra che ispira anche la bellezza. È dall'Eros Uranio che si effonde la felicità tra le parti del corpo e l'anima, mentre dall'Eros Pandemio sorgono il disordine, la sofferenza e il dispiacere. Il discorso del commediografo Aristofane, propone una storia immaginaria, la quale narra degli uomini che si dividono in tre sessi: uno maschile, l'altro femminile e, infine, il sesso androgino. Quest'ultimi godevano di una forza straordinaria quanto invidiabile, in modo che lo stesso Zeus potesse ritenere la loro forza pari a quella dei Giganti. Fu Zeus, allora, a volere delimitare la loro potenza, dividendoli in due parti, in modo che dall'androgino derivassero maschi e femmine, le quali tendono a ricercare la loro anima gemella attraverso l'amore eterosessuale; di contro, ponendosi i maschi e le femmine alla ricerca della loro meta attraverso l'amore omosessuale. Nel discorso di Aristofane, ciò che spicca è soprattutto l'aspetto particolare e ridotto dell'azione soggettiva, mostrata sempre ai minimi termini da una capacità di intendere le proprie potenzialità e da un certo potere intrinseco di scinderne la natura. Il discorso mostra nel suo complesso questo parziale annullamento delle capacità dell'azione di incidere correttamente sul tutto, risultandone una forza dimezzata di fronte al dio. In tal modo, si mostra anche Eros, con la sua duplice versione antitetica a quella degli uomini ma con la sua parte che dipende da essi, dal loro sen-

tire e provare secondo le circostanze. Il successivo discorso lirico di Agatone è un elogio di tipo prettamente estetico, in quanto dichiara di evidenziare le qualità dell'Eros, in modo da comprenderlo anche come l'eletto tra gli dei per bellezza e bontà. Il giovane dio Eros conduce dunque alla sapienza, alla giustizia e al rispetto dei valori. A questo punto, Platone fa intervenire Socrate, il quale prende le distanze dalle precedenti affermazioni nonché dai contenuti dei precedenti discorsi, mostrando la necessità di riformulare il problema su un piano ontologico, chiedendosi alla base cosa l'Eros sia o possa essere, stabilendo in tal modo una ricerca dell'oggetto di Eros. Come detto, Socrate parla dietro le spoglie di Diotima di Mantinea. Socrate assegna al soggetto pensante l'affidamento della volontà di conoscere Eros, in quanto essendo questo ciò che non si possiede e, perciò, ciò di cui si prova amore particolare. Chi tende ad amare, ama perciò ciò di cui è privo. L'amore è caratterizzato dalla povertà e dalla mancanza, costituendo per l'uomo lo slancio verso ciò che è esterno a lui, cioè a ciò che gli è estraneo. Lo stesso Eros assume le sembianze di un uomo lacero e scalzo. Eros si volge verso il Bene e possiede in sé l'idea di Bello, laddove l'amore tende al suo ottenimento e al raggiungimento della immortalità. In tal modo gli uomini tendono a procreare e a generare la bellezza, sia a livello corporale che nel profondo dell'anima. Ogni essere quindi sulla terra rincorre il bello, e se ne discosta quando questo assurge ai termini di una separatezza che è nociva all'uomo, così e come sono deleterie tutte le separatezze comprese nei discorsi precedenti che Socrate ha ascoltato. Una sorta di unità della/nella Bellezza, si fa avanti, in quella ricerca di ciò che l'uomo adira di ottenere, nel mondo terreno e di fronte al dio. In Socrate cambiano i modi di intendere l'Eros, che conduce all'apprezzamento del Bello in sé. Anche i nuovi discorsi scaturiscono da questa ricerca e mostrano il mutamento di prospettiva, per cui l'uomo professa la riflessione sulla bellezza di un corpo amato e lungo un procedimento che conduce all'universale. L'idea della bellezza è dunque connaturata con la ricerca del soggetto, laddove anche le parti sensibili del creato generano questa forza, in rapporto alle anime che superano di molto le esigenze del corpo. Questa bellezza, secondo Socrate, può essere riflessa nelle istituzioni e nelle leggi, mostrando la versione educativa di ogni azione e il riflesso sulla vita politica e morale, in modo da fare rispecchiare nella scienza ogni caratteristica intrinseca di quella. L'idea della Bellezza è ricercata attraverso una sorta di asceti intellettuale, laddove il compimento della ricerca avviene al cospetto di scienza e verità. Questo è il segnale, secondo Socrate, che la via indicata nei discorsi non si completa se non interrogandosi sull'essenza dell'Eros, sulla sua esistenza come forma del bello e sulla realizzazione pratica dei suoi precetti intellettuali. In tal modo, l'elogio di Eros diviene una interrogazione umana sulla sua essenza, in quanto andrebbe elogiato il modo in cui ci si rivolge al problema. In tal modo, Alcibiade propone alla fine del Simposio una sorta di elogio di Socrate ma con le dovute distanze, nel senso che davanti alla confutazione del vero si prova distacco e anche vergogna, così e come la stessa vergogna pervade Alcibiade dinanzi al filosofo greco. Alcibiade, che si mostra agli invitati completamente ubriaco, sostiene che per penetrare a pieno i discorsi di Socrate bisogna conoscere a fondo la sapienza del filosofo, in rapporto alla seria possibilità di essere sedotto dai suoi discorsi ma anche in funzione della possibilità di dichiararvi un completo distacco. Alcibiade riprende,

infine, Agatone per ciò che egli crede e pensa del filosofo, mostrando però una certa predilezione per la sua esperienza. Il Simposio si chiude nella confusione, con l'irruzione nella sala del Convivio di un gruppo di ubriachi. Tutti si addormentano, meno Socrate che, dopo avere discusso di poesia tragica e comica, si reca al Liceo per trascorrere la sua giornata.

Dai discorsi emerge sempre la posizione del filosofo riguardo alla stessa filosofia e alla scienza, mentre affiorano dal confronto con Alcibiade la saggezza e la temperanza di Socrate, perché questi mostra la capacità di astrarre se stesso dal tutto che lo circonda nonché evidenzia la sua capacità di astenersi e di godere senza quindi cessare di essere se stesso. La ricerca di un ragionamento pertinente è al centro della scena e dei dialoghi tra i personaggi del *Simposio*. Di rilievo è la mediazione di Diotima, nella interrogazione che ha per oggetto l'Amore e in quella che discerne sull'operare del sapiente e dell'ignoranza, per cui soltanto il filosofo discute sulla stessa possibilità di pensare e discernere. Affiora nel dialogo l'appellarsi del filosofo al ragionamento, per cui egli trae delle conclusioni che sono opinabili ma che rispecchiano tutta la natura della controversia. Appare anche la soggezione dei personaggi della scena nei confronti di Socrate, il quale denuncia la verità delle sue asserzioni in rapporto alle conclusioni degli altri, mostrando l'utilità di restare fermi nelle proprie idee, così da imporre una prospettiva di pensiero e un punto di vista peculiare. Emergono in tal modo le questioni opinabili, che si riferiscono a soluzioni che partono sempre dal soggetto, e che Platone affronta anche nel *Menone* (*Ménon*), *soprattutto per quel che concerne il "retto opinare"*. È Socrate che parla per mezzo di Diotima, e affronta il problema della separazione tra la sapienza e l'ignoranza. Si legge di seguito: "L'opinare retta-mente, senza aver modo di darne ragione, non sai disse, che non è sapere? Perché, una cosa irrazionale, come mai potrebbe essere scienza? Ma neppure, d'altra parte, è ignoranza; perché, come potrebbe essere ignoranza ciò che coglie il vero? Quindi la retta opinione è una cosa di questo genere: un che di mezzo fra comprensione ed ignoranza. – È vero, risposi, quel che dici. – Non costringere dunque ciò che non è bello ad esser senz'altro brutto, e ciò che non è buono ad esser cattivo. Così anche Amore, perché tu stesso convieni che non è né buono né bello, cionondimeno non credere che debba esser brutto e cattivo: bensì qualcosa di mezzo tra questi estremo. – Eppure, osservai, son tutti d'accordo nel dire che è un gran dio. – Che intendi per tutti? Ribatté: quelli che non sanno, o anche quelli che sanno? – Tutti quanti, senz'altro. E lei ridendo: - Ma come, o Socrate, possono ammettere concordemente, che sia un gran dio, coloro che dicono che non è nemmeno un dio? – E chi son questi? – Uno tu, rispose, e un'altra, io – Come fai a dir questo? – È facile. Rispondimi infatti: non dici tu che tutti gli dei sono felici e belli? O avresti il coraggio di dire che qualcuno di loro non è né bello né felice? – Io no certo, per Zeus! – E felici chiami quelli che possiedono la bontà e la bellezza? – Appunto. – Ma per amore hai già ammesso che, per la sua mancanza di bontà e di bellezza, desidera queste stesse qualità, di cui è privo. – L'ho ammesso, infatti. – E allora come potrebbe mai esser dio, chi non partecipa di bellezza e di bontà? – In nessun modo, a quanto pare. – Vedi dunque che anche tu non credi che Amore sia un dio? XXIII. Ma allora, dissì, che mai sarebbe Amore? Un mortale? – Niente affatto. – E allora che cosa? – Come prima, rispose: qualcosa di mezzo fra il mortale

e l'immortale. – E cioè, Diotima? – Un gran dèmone, o Socrate; infatti ogni natura demonica sta di mezzo fra il divino e il mortale”.²⁵

Socrate, in particolare, si sofferma sull' esame della natura e sulle origini di Amore, cogliendo l'occasione per esprimersi riguardo alla filosofia e ai filosofi, quando sostiene: “E come figlio d'Ingegno e di Povertà, ecco che destino gli è capitato. Anzitutto, è povero sempre, e tutt'altro che delicato e bello, come credono i più, ma anzi ruvido e ispido e scalzo e senza tetto; e abituato a sdraiarsi per terra senza coperte, per dormire a ciel sereno sulle soglie e per le strade: ritraendo in ciò dalla natura della madre, nella sua perpetua convivenza con la miseria. Per parte del padre, d'altronde, è ardente insidiatore del bello e del buono, valoroso e impavido e veemente, cacciatore formidabile, sempre occupato a tessere inganni, desideroso di capire e ingegnoso, tutta la vita intento a filosofare, terribile incantatore ed esperto di filtri e sofista. E non è nato né immortale né mortale, ma nello stesso girone ora germoglia e vive, quando gli va bene, ora muore, e poi di nuovo risuscita grazie alla natura del padre; e quel che acquista gli sfugge subito di mano, sicché Amore non è mai né povero né ricco. Anche tra sapienza e ignoranza, egli sta in mezzo; e la ragione è questa. Nessuno degli dei filosofa, né aspira a diventar sapiente; lo è già, infatti; e se mai altri sia sapiente, non filosofa. D'altra parte, nemmeno gl'ignoranti filosofano, né desiderano diventar sapienti; ché proprio questo, anzi, l'ignoranza ha di grave, che chi non è né onesto né saggio si crede invece perfetto. E chi non avverte la propria deficienza non può desiderare ciò di cui non sente il bisogno. – Ma allora, o Diotima, domandai, chi è che filosofa, se non sono né i sapienti né gl'ignoranti? – Chiaro anche per un bambino questo, ormai: son quelli che stanno in mezzo tra gli uni e gli altri, e tra cui è anche Amore. La sapienza infatti è tra le cose più belle, e Amore è amore del bello; sicché è forza che Amore sia filosofo, e tale essendo stia nel mezzo tra il sapiente e l'ignorante. E anche di questo il motivo è nella sua nascita: perché è nato di padre sapiente e ricco di mezzi, e di madre non sapiente e povera. Questa dunque, caro Socrate, è la natura del dèmone. Che tu l'abbia, d'altronde, immaginato altrimenti, non è cosa da meravigliarsi: tu hai creduto, per quanto mi sembra di poter congetturare dalle tue parole, che Amore fosse l'amato, non l'amante. Per questo, penso, l'Amore ti appariva bellissimo. E difatti l'oggetto dell'amore è ciò che è veramente bello e soave e perfetto e beato; mentre, chi ama, ha tutt'altro aspetto, quale io t'ho descritto”.²⁶

L'amore “potentissimo e ingannevole” in questo senso tende a possedere completamente il bene, come si evidenzia nella versione fornita da Diotima che dialoga con il suo interlocutore, laddove si afferma la ricerca di uno stesso piano di evidenza del vero. La natura dell'Amore viene così sondata in profondità dall'autore nel dialogo, il quale esamina servendosi di tutto ciò la natura umana. “Certo, viene sostenuta una teoria – disse – secondo cui sono coloro che cercano la metà di loro stessi, quelli che amano; ma la mia teoria afferma che l'amore non si rivolge né alla metà né all'inte-

²⁵ Platone, *Simposio*, in *Opere Complete*, Op. cit., I, XXII ; rip. in *Platone*, a cura di Armando Massarenti, Milano, 2006, cit. pp. 574-575.

²⁶ *Platone*, Op. cit., XXIII, cit. pp. 576-577.

ro, ameno che non si tratti in qualche modo, amico mio, di una cosa che è buona. In effetti, gli uomini sono disposti a farsi amputare piedi e mani, quando ritengono che queste parti di loro stessi siano troppo in cattivo stato. Non è invero a ciò che fa parte di lui stesso – io credo – che ciascuno si attacca, fuorché non sia il bene ad essere chiamato proprio e appartenente a noi stessi, e il male, invece, estraneo. Ché anzi, null’altro se non il bene è ciò che amano gli uomini. Oppure ti sembra che amino qualcos’altro? – Non mi sembra davvero, per Zeus – feci io. – È dunque possibile – riprese lei- dire, in modo così semplice, che gli uomini amano il bene? – Sì – dissi. – E allora? Non bisogna forse aggiungere – domandò – che essi amano altresì il possesso del bene? – Bisogna aggiungerlo. – Dunque, oltre a ciò, - disse – non solo il possesso, ma anche l’eterno possesso? – Bisogna aggiungere anche questo. – L’amore allora, in complesso, - disse – tende a possedere eternamente il bene. – È verissimo – feci io – quello che dici. – Dal momento che appunto in questo consiste l’amore, - disse lei – per quale atteggiamento e per quale azione l’entusiasmo e lo sforzo violento di coloro che sono in caccia di ciò potranno ricevere il nome di amore? Quale sarà mai questo atto? Sei in grado di dirlo? – Se lo fossi, o Diotima, - feci io – non starei certo ad ammirarti per la tua sapienza, né ricorrerei a te per imparare appunto queste cose. – Allora te lo dirò io – continuò. – Questo atto, invero, è un dare alla luce in ciò che è bello, sia rispetto al corpo sia rispetto all’anima. . Ciò che intendi dire – feci – richiede un potere divinatorio, ed io non capisco. – Ebbene, - disse lei – te lo spiegherò più chiaramente. Gravidi invero, o Socrate, - continuò – sono tutti gli uomini, e nel corpo e nell’anima, e quando sono giunti ad una certa età, la nostra natura brama di partorire. Ma nel brutto non può partorire, nel bello invece sì. Il congiungimento dell’uomo e della donna, in realtà, è un dare alla luce. Questo atto, orbene, è divino, e nell’essere vivente che è mortale vi è questo di immortale, il concepimento e la procreazione. Ma l’uno e l’altra è impossibile che si producano in ciò che è discordante. Il brutto, orbene, è discordante rispetto a tutto ciò che è divino, mentre il bello è con esso in accordo. Callone, la bellezza, è dunque Moira ed Ilitia per la generazione. Perciò, ogni volta che un essere gravido si avvicina a ciò che è bello, si dispone alla benevolenza, e rallegrandosi si diffonde e partorisce e procrea; quando invece si avvicina a ciò che è brutto, allora, incupito e rattristato si contrae, cerca di scostarsi, si rinchiude e non procrea, e piuttosto, trattenendo in sé la creatura concepita, la sopporta penosamente. Onde sorge appunto, in un essere gravido ed ormai turgido di latte, la violenta emozione a riguardo di ciò che è bello, poiché questo libera chi lo possiede da grandi doglie. L’amore infatti, o Socrate, - disse – non ha come fine ciò che è bello, come invece tu credi. – Ma che cosa allora? – La procreazione e il dare alla luce in ciò che è bello. – ammettiamolo – feci io”.²⁷

L’esame della natura di Amore nel *Simposio* corrisponde per Platone al momento in cui il soggetto tenderebbe a liberarsi da ogni costrizione, dinanzi al problema di connettersi al meglio in riferimento al suo compito di indagare e di svelare la natura del pensiero. L’esposizione dei discorsi dei protagonisti nonché delle loro teorie risul-

²⁷ Platone, *Simposio*, a cura di Giorgio Colli, Milano, Adelphi, 1998, cit. pp. 73-75.

ta ancora inglobata nella struttura del discorso di Socrate, mostrando il soggetto per quello che egli è capace di fornire e tramite l'interpretazione della trama espositiva dichiarata dai protagonisti. Come visto, l'interpretazione sofistica viene meno con l'intervento di Socrate, il quale tende a smascherare gli elogi che non poggiano sulla ricerca della verità, che, dal suo canto, viene raggiunta soltanto attraverso il libero pensiero e l'argomentazione. Ricordiamo ancora l'esordio del filosofo greco nella *Apologia*, quando Socrate si dichiara apertamente di fronte alle accuse di Melèto, Anito e Licónè ai cittadini di Atene.²⁸

La realtà del mito si rende operante all'interno dei dialoghi platonici nonché di tutte quelle narrazioni che si presentano come storiche, all'interno della tradizione greca. Ciò significa che il patrimonio mitologico viene sempre trasmesso attraverso le narrazioni e anche quando queste si caratterizzano per la ricerca dei frammenti o di residui. L'esempio di Platone che espone il mito per bocca di *Crizia* (Κριτίας) ne è una rappresentazione completa, oltre che temporalmente matura, in successione al *Timeo* (Τίμαιος), forse l'ultimo dialogo pubblicato dal filosofo. Nella narrazione delle origini dell'Attica, secondo la testimonianza di Solone e nell'esposizione del mito di Atlantide, il mondo e le generazioni appaiono schierate dinanzi alle divinità, le quali rendono la città di Atene e i territori sottostanti parte del loro dominio. Scrive infatti Platone: “Infatti gli dèi si spartirono un tempo i vari luoghi di tutta quanta la terra a sorte e non per contesa: perché non sarebbe ragionevole dire che gli dèi ignorano ciò che conviene a ciascuno di essi, né che, una volta saputo, volessero tentare di procacciarsi con le contese quel che piuttosto spettava agli altri. Avendo dunque ottenuto delle sorti della giustizia ciò che era loro caro, cominciarono a popolare le terre e, dopo averle popolate, nutrivano noi, loro acquisto e prole, come i pastori il bestiame: con la differenza che non costringevano i corpi con la forza, come i pastori che con colpi vi conducono il bestiame al pascolo, ma, quanto più l'uomo è animale docilissimo, quasi dirigendo dalla poppa di una nave, usando della loro capacità di convincere l'animo come di un timone, seguendo la loro volontà, così agendo guidavano tutta la stirpe dei mortali”²⁹.

²⁸ “Quale impressione abbiate provata voi, o cittadini di Atene, alle parole dei miei accusatori, in non so; certo è che anch'io, a quelle parole, per poco non mi dimenticai di me stesso, con tale accento di persuasione essi parlarono. E sì che di vero, permettetemi, proprio nulla costoro hanno detto; e, tra molte cose non vere che dissero, una massimamente mi fece meraviglia, questa: quando dissero che bisognava voi steste bene attenti a non lasciarvi trarre in inganno da me come da uno che sia abilissimo parlatore. E che non abbian sentito vergogna al pensiero che subito io gli avrei smentiti col fatto, appena avessi mostrato che sono tutt'altro che un abile parlatore; questo mi parve da parte loro il sommo della svergognatezza. Salvo che essi non chiamino abile parlatore chi dice la verità: perché, se dicono questo, allora sì, potrò anche convenire di esser buon parlatore; sebbene non al loro modo. Costoro dunque, ripeto, poco o nulla di vero hanno detto; e voi invece da me non udirete altra cosa che la verità” (Platone, *Apologia di Socrate*, Op. cit., I, cit. p. 55).

²⁹ Platone, *Crizia*, a cura di Cesare Giarratano, in *Opere complete*, Op. cit., Vol. VI, II e sg, 108c e sg.

Il dialogo prosegue pertanto secondo il pensiero narrativo, laddove l'uomo realizza un complesso intreccio di eventi e/o accadimenti, utilizzando delle trame e orditi paralleli e complementari, ponendo in relazione le varie esperienze e le situazioni presenti in forma di racconto. La narrazione del mito ha comunque una sua portata epistemica, in quanto tende a proporre una interpretazione e la comprensione nonché la rievocazione di esperienze; essa impone una descrizione di fatti e/o accadimenti, una spiegazione alla luce delle circostanze, intenzioni e aspettative dei protagonisti e, infine, consegna un significato e un senso agli accadimenti per collocarli in un contesto culturalmente significativo. Attraverso la narrazione il filosofo riesce a rendere visibili non solo le intenzioni e le motivazioni delle azioni narrate ma anche le strutture di conoscenza cui i soggetti vanno a riferirsi, in modo che si possano esplicitare gli interessi conoscitivi di cui i soggetti stessi sono portatori e le forme di razionalità, costruendo, infine, delle vere e proprie forme di conoscenza. Queste ultime esprimono nuove modalità di comprensione, laddove l'agire narrativo colloca l'azione dell'uomo nel tempo e nello spazio, attribuendo al soggetto una connotazione sociale e, nonostante, il ricorso alla sua individualità. Di fatto, la consistenza narrativa del dialogo non assurge ad una presenza critica del soggetto in rapporto a se stesso, anche se la narrazione implica una dimensione ermeneutica che si rivolge all'individuo e alla sua interpretazione del mondo e della realtà. La narrazione quindi è il preludio della connotazione e descrizione del mito nonché dell'azione autonoma del soggetto conoscente che ad essa ricorre consapevolmente.

Il processo ermeneutico nel dialogo parte dal presupposto per cui non vi è né una sola verità assoluta nella realtà umana e nemmeno una corretta lettura e interpretazione del testo della/nella narrazione, dato che i principali strumenti euristici e conoscitivi sono gli uomini stessi, i quali possono essere riconosciuti come osservatori e portatori di un proprio punto di vista che si incontra e dialoga. Anche i rimandi ad una prospettiva di filosofia della scienza seguono la stessa direzione. Il riferimento dei filosofi antichi al mito non fa altro che descrivere e rendere operativa questa forma di trasmissione della cultura. Essa comunque nasconde l'esistenza di una sorta di progettualità che spazia sull'intero orizzonte della esperienza umana, come è evidente in Platone che, ad esempio, presenta nel già citato *Timeo* un vero e proprio universo che si struttura secondo delle varie e proprie armonie geometriche³⁰. In questo senso, la narrazione si propone come rilancio delle strutture della conoscenza, cui i vari protagonisti si riferiscono nella costruzione del loro medesimo agire, laddove si esplicitano meglio gli interessi conoscitivi dei vari attori che dialogano. La posizione epistemica del soggetto rappresenta il momento in cui si attua un processo di ricostruzione di credenze, preconetti, teorie che orientano l'azione in determinati contesti sociali e culturali determinati. In particolare, il *Timeo* fornisce l'occasione per definire proprio il mito nella filosofia platonica, cioè la specificità di tale forma di racconto (μύθος), che aveva costituito il primo linguaggio della scienza e che Platone tende a confrontare

³⁰ Cfr. John Losee, *Filosofia della scienza. Un'introduzione*, traduzione italiana di Piero Budinich, Milano, Il Saggiatore, 2009, p. 28 e sg. Per il *Timeo* di Platone v. in *Opere complete*, Op. cit., Vol. VI, anche edizione 2003.

con nuovi tipi di bisogno sorti dalla riflessione. La preistoria dell'umanità si lega anch'essa all'esistenza del mito, la cui posizione si conferma come un procedimento del metodo il quale non è né una favola e nemmeno una allegoria, ma mira bensì a rappresentare un ordine probabile della successione di cose empiricamente date. Il *Timeo* vuole dunque mostrare che il mito, e cioè la storia, rappresenta per Platone un momento cruciale della conoscenza, che non è possibile isolare né nella scienza media o quanto mai discorsiva né dal sapere della dialettica. *Timeo* si circonda di cosmologie, per cui il mondo può essere rappresentato come una grande opera d'arte, così e come accade nel libro decimo delle *Leggi* (Νόμοι). In tal modo viene fornito anche un ordine di tutte le cose che deriva dall'intelligenza, la quale mira al bene generale e organizza il sapere secondo un principio ben definito e secondo uno schema concettuale preciso, laddove il pensiero è la causa per eccellenza che risiede in un'anima.³¹

Come detto, il *Timeo*: “ci dà occasione di definire la funzione del mito nella filosofia platonica. Questa forma di racconto, che aveva costituito il primo linguaggio della scienza, viene adattata da Platone a nuovi bisogni. Il *Gorgia*, il *Fedone*, la *Repubblica*, il *Fedro* raffiguravano così la storia dell'anima prima della sua unione con il corpo o dopo la fine di essa e il suo destino nel corso delle sue successive esistenze. Il mito del *Politico* (269 a sgg.), ripreso nel quarto libro delle *Leggi* (713 e sgg.), racconta lo stato felice dell'umanità autoctona, sotto il regno di Crono, prima della comparsa di uno stato sociale e politico. La preistoria dell'umanità, qual è esposta nel mito di Atlantide, è legata alla storia stessa della Terra, a quei diluvi e a quegli incendi di cui i miti di Deucalione e di Fetone ci hanno conservato il ricordo, a tutti quei grandi sconvolgimenti i quali obbligano periodicamente gli uomini sopravvissuti a ricominciare da capo lo sforzo creatore delle industrie necessarie alla vita. Infine, il *Timeo* è tutt'intero un mito. Ciò perché, per il Dialettico, la fisica è come un passatempo, un modo di svagare il proprio pensiero, troppo a lungo proteso verso gli esseri eterni. Egli si accontenta allora della *verosimiglianza*. Con una finzione, di cui sente la temerità, egli si propone, infatti, di offrire “racconti verisimili” sull'opera di Dio alla cui “scienza” e “potenza” son dovute le combinazioni che costituiscono il nostro mondo e gli esseri che contiene (..) È evidente, perciò, qual è la funzione del mito e il suo posto tra i procedimenti del metodo. Esso non è, a rigore, né una favola né un'allegoria; ma mira a rappresentare un ordine probabile della successione e della composizione delle cose empiricamente date. È come una prima luce fatta risplendere in una regione oscura, una simbolica coerente, un sistema d'immagini atto a raffigurare quel che non è intelligibile, e a cui non si addice la dialettica”.³² In sostanza, il *Timeo*, mostrerebbe *apertis verbis* che il mito, e cioè la storia, non solo va a porsi come un tratto necessario per la conoscenza e soprattutto per l'indagine sulle molteplici cause della vita e del mondo, ma si pone come non isolabile dalla scienza media o discorsiva e nemmeno dal sapere puro della dialettica.

³¹ Cfr. Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Appendice di Francesco Adorno, Milano, Mondadori, 1978, p. 210 e sg.

³² Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Op. cit., cit. p. 210.

Di fatto, la rappresentazione complessiva del mondo nella filosofia greca precede a livello di osservazione quello delle cause formali, che sono separate e, in qualche misura, anche immanenti, laddove al di là del sapere filosofico, ci ravvediamo della ricerca dei principi che sorreggono la natura e il movimento degli esseri viventi. Questo aspetto sarà compreso nell'indagine condotta sul contenuto della materia fisicamente percepibile da Aristotele, lungo una serie di nozioni che comprendono in seno la trattazione dell'anima. Quest'ultima è quasi preceduta dallo studio del *mondo*, ossia *l'universo* (το σύμπαν), che è chiamato spesso da Aristotele "il cielo", in quanto esso abbraccia "il tutto delle cose". Per legarlo al concetto di anima, questo luogo universale di tutti gli esseri naturali e dei loro movimenti, può essere considerato come il primo dei "motori mossi". Esso è: "Necessariamente unico, giacché il Primo motore è unico e, essendo questo eterno, non ha neanche esso né principio né fine. Nulla avendo fuori di sé, è perfetto e, come tale, finito; e la sfera che esso costituisce si muove col moto più perfetto: quello circolare".³³ Più in particolare, va detto che il concetto di anima, subisce una mera trasformazione 'di periodo' nel momento in cui è il soggetto che mette in opera una ridefinizione dei suoi propri compiti di fronte agli esseri viventi, così e come mostrerà la fisica di Aristotele (*Φυσικῆς Ἀκροάσεως*), che risale circa al IV secolo a. C., dove verrà approfondito lo studio della vita e dell'anima, intesa, appunto, come principio della vita stessa. Il legame tra la conoscenza delle/nelle composizioni dei/nei viventi e le qualità che derivano dagli esseri, spingerà il filosofo a confidare nell'esistenza dell'anima lungo i rami delle scoperte che il sapere scientifico pone in risalto rispetto al mondo circostante. Tali risultanze dell'impostazione aristotelica porranno una grande trasformazione nella condivisa comprensione del concetto di anima, in quanto lo Stagirita affiderà nei suoi trattati la differenziazione dei mondi possibili e dei modi in cui tutti gli esseri abbracciano la vita. A riguardo, andrebbe posta in evidenza una trattazione del *De anima*, che qui esula dai nostri intenti principali, e che perciò cercheremo solo di riassumere. Il problema è più quello di mostrare che Aristotele compie finalmente e, rispetto ai suoi predecessori che, egli peraltro esamina, una investigazione empirica che sollecita la presa di posizione del soggetto rispetto all'evidenza delle realtà viventi in un tutto che vi riflette a pieno l'attività e la realtà degli organismi. Chi vorrà scrutare meglio non dovrà fare altro che studiare i tre libri che compongono il trattato in questione, con alcuni frammenti di altre stesure, mentre il mondo animale sarà studiato in trattati speciali e in libri appositi. Per Aristotele l'anima è strettamente collegata al mondo della vita: "Così costituito per vivere, un corpo è un corpo *organico*, o immediatamente capace di vivere: ciò che costituisce il fine e la ragion d'essere delle sue condizioni materiali. Ora, queste sono la "potenza" d'una "forma", la vita, la quale le attualizza in rapporto a se stessa, facendo così, del corpo naturale, un organismo. Ci sono, dunque, qui tre gradi: la potenza indeterminata di una materia della vita, o le sue condizioni necessarie; la potenza determinata o *abitudine*, ossia l'attitudine a vivere; infine, l'esercizio completo di quest'attitudine, quand'essa si manifesta per mezzo di una delle sue attività, e

³³ Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Op. cit., cit. p. 269 e sg.

il sonno o l'inazione non la tengano assopita. L'anima è precisamente questo secondo grado, che è il primo della vita in atto. Essa è definita perciò "l'atto primo d'un corpo naturale avente la vita in potenza".³⁴

Per Aristotele addentrarsi nei particolari segreti dell'anima significa concepire al meglio il mondo animale e il mondo naturale in genere, laddove l'investigazione tende a percorrere la sua natura e l'essenza nonché la serie di caratteristiche che ne derivano. È quanto mai rilevante il ruolo dell'indagine, la quale costituisce una forma di sapere che investe in completezza il soggetto pensante e lo pone in rapporto a oggetti che svelano la loro stupefacente realtà, e che quindi non è immaginazione. Non a caso nelle pagine iniziali della più nota *Metafisica* (Μετὰ τὰ φυσικά) il filosofo greco si sforza di concepire come oggetto di indagine scientifica la stessa meraviglia e il ricorso a quella ricerca che tende a colmare lo stupore. Egli afferma (Libro I A 2 982b)³⁵: "(...) infatti gli uomini, sia del nostro tempo sia dappprincipio, hanno preso dalla meraviglia lo spunto per filosofare, poiché dappprincipio essi si stupivano dei fenomeni che erano a portata di mano e di cui essi non sapevano rendersi conto, e in un secondo momento, a poco a poco, procedendo in questo stesso modo, si trovarono di fronte a maggiori difficoltà, quali le affezioni della luna e del sole e delle stelle e l'origine dell'universo. Chi è nell'incertezza e nella meraviglia crede di essere nell'ignoranza (perciò anche chi ha propensione per le leggende è, in un certo qual modo, filosofo, giacché il mito è un insieme di cose meravigliose); e quindi, se è vero che gli uomini si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire all'ignoranza, è evidente che essi perseguivano la scienza col puro scopo di sapere e non per qualche bisogno pratico. E ne è testimonianza anche il corso degli eventi, giacché solo quando furono a loro disposizione tutti i mezzi indispensabili alla vita (quelli) che procurano benessere e agiatezza, gli uomini incominciarono a darsi ad una tale sorta di indagine scientifica. È chiaro, allora, che noi ci dedichiamo a tale indagine senza mirare ad alcun bisogno che ad essa sia estraneo, ma, come noi chiamiamo libero un uomo che vive per sé e non per un altro, così anche consideriamo tale scienza come la sola che sia libera, giacché essa soltanto esiste di per sé". Questa indagine sulla natura e le prerogative della filosofia e della filosofia della scienza si ricollegano alla ricerca di una definizione della natura dell'anima, laddove l'uomo è in grado di ricercare solamente quella scienza che gli è adeguata, dirigendosi verso quella dottrina delle cause dalla quale originano tutte le nuove acquisizioni del sapere scientifico. L'attenzione con la quale Aristotele mostra il suo interesse verso le cause originarie, è la stessa con la quale egli è portato a definire l'anima, nel corso dei suoi trattati e scritti sparsi.

Ma definiamo meglio le parti razionali dell'anima, nella piena considerazione che Aristotele mostra nei confronti della scienza, soprattutto quando se ne occupa nel Libro VI dell'*Etica Nicomachea* (Ἠθικὰ Νικομάχεια), una raccolta di scritti composta da dieci libri. Nonostante la distinzione in parti intellettuali e degli stati abituali secon-

³⁴ Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Op. cit., cit. p. 274.

³⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, traduzione di Antonio Russo, Bari, Laterza, 1971, cit. pp. 8-9; si v. edizione con testo greco a fronte, a cura di Apollonio Reale, Milano, Bompiani, 2005, I-II

do i quali si connette il vero e si esplicitano le virtù, il filosofo mostra la separatezza e le similitudini di scienza e arte, rispetto all'uso della/nella ragione e/o del/nel ragionamento. La scienza, in particolare, risulta strettamente legata a questo principio, laddove compare anche la saggezza, che è un certo tipo di virtù. Scrive il filosofo: "Dato che la scienza è un tipo di apprensione relativa agli universali e a ciò che è necessario, e dato che vi sono principi di ciò che viene dimostrato e di ogni scienza – infatti la scienza è strettamente connessa al ragionamento – allora il principio della conoscenza scientifica non sarà oggetto di scienza, né di arte, né di saggezza. Infatti ciò che è oggetto di scienza deriva da una dimostrazione, e le altre due si trovano ad avere, come oggetto, ciò che può essere diversamente. E quindi non sarà nemmeno oggetto di sapienza: infatti è proprio del sapiente possedere le dimostrazioni di alcune cose. Quindi, se sono scienza, saggezza, sapienza e intelletto le disposizioni sulla base delle quali ci troviamo nella verità e non ci sbagliamo mai, riguardo alle cose che non possono essere diversamente e anche riguardo a quelle che lo possono, e non è possibile che quelle tre, intendo, saggezza, scienza, sapienza, abbiano per oggetto i principi, rimane solo che abbia per oggetto i principi l'intelletto".³⁶ E prosegue: "(...) Quindi risulta chiaro, da quanto abbiamo detto, che la sapienza è scienza e intelletto delle cose più elevate per natura. Per questo la gente dice che Anassagora, Talete e i loro simili sono sapienti ma non saggi, quando li vede ignorare il proprio vantaggio, e afferma che conoscono cose straordinarie, meravigliose, difficili e sovraumane, ma inutili, perché non indagano i beni umani. La saggezza riguarda le cose umane e quelle su cui è possibile deliberare, infatti diciamo che l'attività tipica del saggio è soprattutto questa, il ben deliberare. Nessuno delibera su ciò che non può essere diversamente, né su ciò di cui non si dà un fine che sia un bene pratico; chi delibera bene, in generale, è colui che tende al miglior bene pratico per l'uomo sulla base del ragionamento calcolante. La saggezza non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i casi particolari, infatti è pratica, e la prassi riguarda i casi particolari: per questo anche in altri campi vi sono alcuni, gli esperti, che, pur senza conoscere l'universale, sono più capaci di agire di quelli che lo conoscono (...)"³⁷.

Per ciò che concerne la virtù va detto che Aristotele interpreta le disposizioni dell'animo come medietà, laddove queste ultime si propongono come in opposizione a tutte le altre. La verità risulta sempre principio di virtù, così e come recita la lirica di Pindaro: "Principio di grande virtù, Verità sovrana, fa che il mio accordo non cozzi contro l'aspra menzogna"³⁸. Sempre nell'*Etica Nicomachea* egli scrive: "S'è detto dunque a sufficienza che la virtù etica è medietà, e in qual modo lo è, e che essa è una medietà tra vizi, l'uno per eccesso l'altro per difetto, e che essa è tale, perché mira

³⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Carlo Natali, Roma-Bari, Laterza, 1999; rip. in Aristotele, *I testi*, a cura di Armando Massarenti, Milano, 2006, VI, cit. p. 392.

³⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Op. cit., VI, cit. pp. 393-394.

³⁸ Cfr. Neil Hopkinson, *Greek Poetry of the Imperial Period An Antology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; si v. Arthur W. H. Adkins, *La morale dei greci da Omero ad Aristotele*, a cura di Armando Plebe, Bari, Laterza, 1987, II.

al giusto mezzo che vi è nelle passioni e nelle azioni. Perciò è cosa faticosa l'esser virtuoso: è in fatti fatica il cercare in ogni cosa il giusto mezzo, come non è cosa possibile a ognuno il trovare il centro di un cerchio, bensì solo al competente. Così altrettanto è cosa propria di ciascuno e facile l'adirarsi, il donar denaro e lo spendere: invece il sapere con chi e quanto e quando e perché e come si deve far ciò, questo non è né proprio di ciascuno né facile; perciò il farlo bene è cosa rara, lodevole e bella. Perciò chi mira al giusto mezzo anzitutto deve tenersi lontano da ciò che gli è soprattutto contrario (...)³⁹.

In parte tutto ciò riguarda la funzione svolta dalle facoltà intellettuali dell'uomo, le stesse che si riversano nelle finitudini del sapere. Infatti, l'intelletto per Aristotele ha che vedere con i principi della scienza, e ciò si pone con una certa autorevolezza all'interno del suo ragionamento, cioè dinanzi al fatto per cui noi tutti siamo ragionevoli (*eugnomonas*) e abbiamo comprensione, nel senso della buona deliberazione, che non è nemmeno un certo tipo di opinione. Scrive ancora il filosofo: "È ragionevole che tutti questi stato abituali tendano alla stessa cosa, infatti parliamo di considerazione, senno, saggezza e intelletto riferendo alle stesse persone il possedere senno e intelletto, come pure l'essere saggi e assennati. Tutte queste capacità riguardano gli estremi e i casi particolari: l'essere assennato, ragionevole o comprensivo consiste nel dare giudizi su ciò rispetto a cui è saggio il saggio, dato che le azioni corrette sono proprie di tutti i buoni nei loro rapporti con il prossimo. Fa parte dei casi particolari e degli estremi tutto il campo delle azioni, infatti il saggio deve conoscere queste cose, e anche il senno e la considerazione riguardano il campo delle azioni, che è un estremo; anche l'intelletto riguarda gli estremi, e da entrambi i lati: dei termini primi e degli ultimi vi è intelletto e non ragionamento, e un tipo di intelletto, a proposito delle dimostrazioni, riguarda i termini primi e immutabili, l'altro tipo, nell'ambito della prassi, riguarda l'estremo, cioè quello che può esser diversamente, e l'altra premessa. Questi infatti sono principi del fine cui si tende: infatti dai casi singoli deriva l'universale, e quindi di essi si deve avere una sensazione, la quale è intelletto. Per questo tali stati abituali sembrano essere innati e, mentre nessuno è sapiente per natura, comprensione, senno e intelletto sono innati. Segno ne è il fatto che pensiamo che dipendano dall'età, e che una certa età particolare è caratterizzata da intelletto e comprensione poiché la natura è causa di ciò; (per questo l'intelletto è principio e fine, infatti le dimostrazioni derivano da quelle cose e vertono su quelle cose)"⁴⁰.

Alla capacità di cogliere i principi primi della scienza in modo immediato fa riscontro il riferimento all'attività del soggetto che sviluppa delle capacità che si connettono alla pratica, oltre che ai principi pratici universali. Il filosofo lega questi procedimenti di analisi alla ricerca dei moventi principali dell'azione e, in stretta concomitanza alla definizione delle attività e dei principi stessi dell'intelletto. Il riferimento al sapere di ordine pratico, il quale tende a coinvolgersi nell'azione più

³⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. di Armando Plebe, in *Opere*, Bari, Laterza, 1983, vol. VII, cit. p. 45-46.

⁴⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Carlo Natali, *Op. cit.*, VI, cit. p. 398.

virtuosa, estende l'utilizzo della definizione dell'intelletto ai Libri II e II dell'*Etica*, comprendendo poi nel Libro VI, appunto, la definizione più o meno dettagliata, anche se incompleta, dell'anima razionale, che è divisa negli stati abituali e veritieri di scienza, tecnica, saggezza, intuizione intellettuale e sapienza, nonché la trattazione degli stati particolari in cui si presentano le forme universali e della saggezza, che è necessaria per l'agire virtuoso⁴¹. Il filosofo lega dunque la riflessione sulla scienza a quella dell'origine prima e dei moventi dell'azione soggettiva, anche se questa delimitazione non realizza la concordanza con un soggetto epistemico particolareggiato. Ma vediamo cosa egli dice nell'*Etica* a proposito della scienza. "Ora, cosa sia la scienza risulterà chiaro da quanto segue, se dobbiamo essere precisi e non tenere dietro a semplici somiglianze. Tutti noi riteniamo che ciò di cui abbiamo scienza non possa essere diversamente da come è, mentre le cose che possono essere diversamente, quando si danno lontano dalla nostra vista, ci lasciano incerti, e ciò che è eterno non si genera e non si corrompe. Inoltre è opinione che ogni scienza sia oggetto di insegnamento, e ciò che viene insegnato è anche appreso. Ma ogni insegnamento deriva da conoscenze precedenti, come abbiamo detto negli *Analitici*⁴², in parte per induzione, in parte per deduzione. Da parte sua l'induzione riguarda il principio e l'universale, mentre la deduzione parte da premesse universali. Così vi sono dei principi da cui la deduzione deriva, e di cui non si dà deduzione: quindi se ne darà induzione. Allora, la scienza è uno stato abituale che produce dimostrazioni, con tutte le altre caratteristiche che abbiamo distinto negli *Analitici*. Infatti uno conosce scientificamente quando ha certezza, e quando i principi sono a lui noti in un certo particolare modo; infatti se non sono noti più della conclusione che ne deriva, si avrà scienza solo per accidente"⁴³.

Peraltro va detto che l'induzione può essere considerata come uno strumento per conoscere i principi, e questo Aristotele è disposto a dichiararlo chiaramente in molti punti, per esempio alla fine del libro secondo dei *Primi Analitici*, nel

⁴¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Op. cit., VI, nota 560, p. 387 e sg.

⁴² Negli *Analitici* primi (composti da due libri) Aristotele mostra il sillogismo, inteso come quel ragionamento o argomentazione che, poste delle altre argomentazioni, ne deriva una conclusione che è diversa da quelle; nella parte seconda (composta da altri due libri) egli mostra la dottrina della scienza, che è fondata sulle dimostrazioni trattate come un sillogismo le cui premesse risultano essere vere, in quanto principi evidenti di per sé oppure conclusioni di precedenti dimostrazioni. In altre parole, la scienza si basa comunque su elementi che sono certi e immutabili, e perciò necessari, eterni e incorruttibili. Tramite il ragionamento deduttivo o sillogismo, partendo da due premesse vere si può derivare una conclusione, che risulta anch'essa vera, e che ne deriva logicamente. Esempio classico: Prima premessa: tutti gli uomini sono mortali; Socrate è un uomo (secondo premessa); conclusione: Socrate è mortale. Anche salendo a ritroso si può arrivare a dei principi che non sono dimostrabili e cioè universali, e che quindi necessitano di un accertamento induttivo. Si veda in Aristotele, *Organon*, a cura di Giorgio Colli, edizione Milano, Adelphi, 2003.

⁴³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Op. cit., VI, cit. pp. 389-390.

capitolo sull'induzione, nel capitolo 134 del libro primo dei *Secondi Analitici* e nell'ultimo capitolo del libro secondo, nonché nel capitolo terzo del libro sesto dell'*Etica Nicomachea*. In questi scritti Aristotele afferma infatti che l'induzione funge da strumento per l'ammissione dei principi, laddove la stessa va intesa anche come un processo che va da ciò che viene dopo a ciò che precede; infatti, dato che l'universale sta per sua natura in posizione precedente e funge esso stesso da causa, allora andare dal particolare all'universale equivarrebbe a procedere da ciò che viene dopo a ciò che sta invece prima. Ciò viene affermato soprattutto nel capitolo sull'induzione e particolarmente nel libro dei *Primi Analitici*. Le differenziazioni che si stabiliscono trattando i vari principi trattano dell'utilità o meno di procedere con l'induzione, operando una scelta che proceda per metodi risolutivi e/o risolti soprattutto in rapporto all'esistenza dei principi, i quali in parte o non hanno bisogno di nessuno strumento logico oppure sono ignoti perché non percepibili con i sensi. Questi ultimi hanno bisogno di una parte dimostrativa che partendo dall'effetto più generale e noto, arrivi a scoprirli e a farli conoscere. I primi, invece, vengono conosciuti in quanto appartengono ai principi delle cose nonché ai principi della conoscenza, così e come possiamo constatare in Aristotele nel capitolo undicesimo del libro primo della *Fisica* e soprattutto nell'ultimo capitolo del libro secondo dei *Secondi Analitici*.

Ma ancora prima di determinare il corso di una dottrina delle cause, andrebbe notato che anche Aristotele è portato a impostare la sua riflessione sui *Primi Analitici* e sulla parte dedicata comunque ai principi dimostrativi della scienza come un discorso, il quale afferma o nega qualcosa rispetto a qualcosa di altro. Anche in questo caso, la pertinenza dell'indagine compiuta dal soggetto è affidata al discorso, nei termini seguenti: "Tale discorso, poi è universale, o particolare, o indefinito. Con discorso universale, intendo quello che esprime l'appartenenza ad ogni oggetto o a nessun oggetto; con discorso particolare, intendo quello che esprime l'appartenenza a qualche oggetto, o la non appartenenza a qualche oggetto, o la non appartenenza ad ogni oggetto; con discorso indefinito, intendo quello che esprime l'appartenenza o la non appartenenza, a prescindere dalla forma universale o dalla forma particolare, per esempio il discorso, secondo cui i contrari sono oggetto della medesima scienza, oppure il discorso, secondo cui il piacere non è bene. D'altro canto, la premessa dimostrativa differisce da quella dialettica, in quanto la premessa dimostrativa è l'assunzione di una delle due parti della contraddizione (chi dimostra infatti non interroga, bensì assume), mentre quella dialettica è la domanda che presenta la contraddizione come un'alternativa. Non vi sarà tuttavia alcuna differenza tra i due casi, per quanto riguarda la costruzione del sillogismo: in effetti, sia chi dimostra sia chi interroga deducono il sillogismo, stabilendo che qualcosa appartiene oppure non appartiene a qualcosa. Di conseguenza, la premessa sillogistica, semplicemente come tale, sarà l'affermazione o la negazione di qualcosa rispetto a qualcosa, nel modo che si è detto".⁴⁴ Anche la trattazione del sillogismo (che sia perfetto

⁴⁴ Aristotele, *Organon*, a cura di Giorgio Colli, Torino, Einaudi, 1955, Libro I, Capitolo II, cit. pp. 91-92.

e/o imperfetto) rende in appartenenza alla trattazione del filosofo tutta la sua portata esplicativa, laddove si identificano le più reali premesse del discorso stesso che conduce quindi alla dimostrazione. Le premesse universali si presentano in forma contrapposta rispetto alle premesse particolari e anche i sillogismi possono essere ricondotti ai sillogismi universali e, tutto questo, tramite l'affermazione o la negazione di qualcosa che si afferma o si nega in confronto a qualcosa.

La questione, più che altro logica, del discorso e dell'espressione è affrontata da Aristotele nel trattato *De interpretatione* (Περὶ ἑρμηνείας) contenuto come seconda parte nell'*Organon* ("Ὀργανον"). Infatti è in quella sede (si v. 17a 1-32) che il filosofo greco tende a formulare una vera e propria teoria della proposizione e del giudizio. Scrive in proposito Aristotele: "Ogni discorso è poi significativo, non già alla maniera di uno strumento naturale, bensì, secondo quanto si è detto, per convenzione. Dichiarativi sono, però, non già tutti i discorsi, ma quelli in cui sussiste un'enunciazione vera oppure falsa. Tale enunciazione non sussiste certo in tutti: la preghiera, ad esempio, è un discorso, ma non risulta né vera né falsa. Prescindiamo dunque dagli altri discorsi, dal momento che l'indagine al riguardo è più pertinente alla retorica o alla poetica. Il discorso dichiarativo spetta invece alla presente considerazione. Il primo discorso dichiarativo, che sia unitario, è l'affermazione; in seguito viene la negazione. Ogni altro discorso è invece unitario per un collegamento. È del resto necessario, che ogni discorso dichiarativo derivi da un verbo o da una flessione del verbo; in realtà, anche il discorso definitorio dell'uomo, quando non sia stato aggiunto: è, o era, o sarà, o qualcosa di simile, non risulta ancora un discorso dichiarativo. Per tale ragione inoltre l'espressione: animale terrestre bipede, costituisce un'unità, e non invece una molteplicità. Essa risulterà una, in realtà, non certo per il fatto che i suoi termini siano stati enunciati in una successione immediata. Il dire ciò spetta tuttavia ad una diversa trattazione. Il discorso dichiarativo è comunque uno solo, se rivela un'unità oppure se risulta unitario per un collegamento, mentre si hanno molti discorsi dichiarativi, quando questi rivelano, non già un'unità, bensì molti oggetti, oppure quanto essi mancano di un collegamento. Il nome, o il verbo, sarà dunque da considerarsi semplicemente come un termine detto, non potendosi sostenere che faccia una dichiarazione colui che rivela a questo modo qualcosa con la voce, sia poi che una persona lo interroghi, oppure che ciò non avvenga, ed egli stesso si esprima spontaneamente. I discorsi dichiarativi unitari, d'altro canto, si distinguono in dichiarazioni semplici, giudizi, se ad esempio qualcosa viene attribuito a qualcosa, o qualcosa viene separato da qualcosa, ed in dichiarazioni formate da più dichiarazioni semplici, come nel caso di un discorso già composto. La dichiarazione semplice, orbene, è suono della voce, significativo per quanto riguarda l'eventuale appartenenza o non appartenenza di qualcosa, secondo le divisioni del tempo. L'affermazione è il giudizio, che attribuisce qualcosa a qualcosa. La negazione è invece il giudizio, che separa qualcosa da qualcosa. D'altra parte, poiché si può dichiarare, sia che ciò che appartiene a qualcosa non vi appartiene, sia che ciò che non appartiene a qualcosa vi appartiene, sia che ciò che appartiene a qualcosa vi appartiene, sia che ciò che non appartiene a qualcosa non vi appartiene, e poiché lo stesso si può dire rispetto ai tempi all'infuori del presente, risulterà così possibile sia negare tutto ciò che qualcuno ha affermato, sia affermare tutto ciò che qualcuno ha

negato. È dunque evidente, che ad ogni affermazione risulta contrapposta una negazione, e ad ogni negazione un'affermazione".⁴⁵

Il discorso è quindi simile generalmente ad un corpo vivente e come quest'ultimo ha una sua articolazione interna. Esso è composto di parole, da espressioni collegate le une alle altre in diversi modi laddove ogni espressione e proposizione si fonda su "nome" e "verbo". Il discorso avrà un inizio, uno svolgimento e una sua conclusione. Va detto che in relazione alla logica aristotelica, quest'ultima non è una logica di tipo convenzionale, cioè ancora essa si basa sulla struttura stessa della/nella realtà. Come scriverà il filosofo: "La verità dei concetti e dei ragionamenti è basata sulla realtà delle cose, cioè sulla loro sostanza". I concetti, di fatto, strutturano il ragionamento in parti principali; essi esprimono dunque l'essenza della cosa stessa, che è esprimibile tramite una definizione. I concetti hanno comunque una loro estensione e la comprensione, cioè inneggiano alla capacità del concetto di riferirsi ad un certo numero di cose e di indicare le caratteristiche specifiche del concetto stesso. Estensione e comprensione saranno pensati come inversamente proporzionali e si riferiscono alla differenziazione tra "Genere" e "Specie", indicando con il primo termine l'ambito più generale a cui un concetto può appartenere e con il secondo l'ambito più immediatamente ristretto che divide il genere in altre differenze ancora più specifiche. L'aspetto concettuale del discorso viene applicato da Aristotele alla sua trattazione della dimostrazione e della conoscenza scientifica, così e come appare negli *Analitici Secondi*, la quarta opera di Ὀργανον, almeno secondo Andronico di Rodi. In senso stretto, la conoscenza scientifica rappresenta per Aristotele il sinonimo di dimostrazione e la dimostrazione consiste in un tipo peculiare di sillogismo, il sillogismo apodittico o causale, caratterizzato da certe premesse che risultano essere vere, indimostrabili, universali e necessarie. Questo tipo di premesse viene designato dal filosofo col nome di "principi", tra i quali emergono gli assiomi, le ipotesi e le definizioni. Da tutto ciò deriverebbe la divisione classica degli *Analitici Secondi* in due libri; il primo dei quali rende conto della dimostrazione propriamente detta e il secondo, che è rivolto più che altro ai principi della dimostrazione e, tra di essi, in modo particolare, alla definizione.

A differenza di Platone, in Aristotele il metodo della scienza differisce dalla dialettica. "Ambizione eccessiva, protesta Aristotele; la dialettica è solamente la teoria di cui la retorica è l'applicazione politica: un metodo per "scoprire", su un "problema" in discussione, "ragionamenti" le cui premesse, semplici "opinioni", sono solamente "plausibili", e in guisa da rispondere, "senza contraddirsi", *sì o no* al quesito. In essa è dunque implicito il dialogo, pur quando non ne è l'espressione. Essa si chiama altresì *topica*, perché determina e raggruppa i "luoghi", che costituiscono l'elemento "comune", in cui s'incontrano dei "ragionamenti oratori" vertenti su differenti soggetti. Distolta dal suo fine legittimo, essa dà luogo alla sofistica e all'eristica; i ragionamenti capziosi o sofismi di questa saranno minuziosamente classificati e i loro *artifici* messi in evidenza. Ma, d'altra parte, il suo uso normale comporta una triplice funzione. È, anzitutto, una prova che anche l'incompetente può far subire a colui che pretende di

⁴⁵ Aristotele, *Dell'espressione*, in *Organon*, Op. cit., Cap. V-VI, cit. pp. 60-61.

possedere la scienza: replica manifesta dell' "esame" socratico. Infine, in mancanza d'una conoscenza scientifica dell'oggetto, essa serve a scoprire – sempre per mezzo di un esame, ma il cui oggetto, in questo caso, è rappresentato dalle opinioni comuni o professate dai dotti – i "principi primi" della scienza che tratta in maniera "filosofica" o scientifica di tale oggetto. Una scienza, infatti, non può provare direttamente i propri principi. L'unico mezzo di aprirle e sgombrarle la via è, perciò, una "confutazione" delle probabilità illusoria".⁴⁶

La scienza si fonda dunque sui principi, i quali sono conoscibili soltanto per mezzo dell'intuizione intellettuale o "facoltà dei principi", come mostra lo stesso Aristotele negli *Analitici Secondi* (si veda 100a 15-100b 16) quando conclude: "Questo è stato già detto da noi or ora, ma non in modo chiaro, e val la pena di ripeterlo ancora. In realtà, quando un solo oggetto, cui non possono applicarsi differenze, si arresta in noi, allora per la prima volta si presenta nell'anima l'universale (poiché si percepisce bensì l'oggetto singolo, ma la sensazione si rivolge all'universale, per esempio, all'uomo, non già all'uomo Callia); poi rispetto a questi oggetti si verifica in noi un ulteriore acquietarsi, sino a che nell'anima si arrestano gli oggetti che non hanno parti e gli universali. Ad esempio, partendo da un certo animale, si procede sino all'animale, e poi rispetto a quest'ultimo avviene lo stesso. È dunque evidentemente necessario che noi giungiamo a far conoscere gli elementi primi con l'induzione. In effetti, già la sensazione produce a questo modo l'universale. Ora, tra i possessi che riguardano il pensiero e con i quali cogliamo la verità, alcuni risultano sempre veraci, altri invece possono accogliere l'errore; tra questi ultimi sono, ad esempio, l'opinione e il ragionamento, mentre i possessi sempre veraci sono la scienza e l'intuizione, e non sussiste alcun altro genere di conoscenza superiore alla scienza, all'infuori dell'intuizione. Ciò posto, e dato che i principi risultano più evidenti delle dimostrazioni, e che, d'altro canto, ogni scienza si presenta congiunta alla ragione discorsiva, in tal caso i principi non saranno oggetto di scienza; e poiché non può sussistere nulla di più verace della scienza, se non l'intuizione, sarà invece l'intuizione ad avere come oggetto i principi. Tutto ciò risulta provato, tanto se si considerano gli argomenti che precedono, quanto dal fatto che il principio della dimostrazione non è una dimostrazione: di conseguenza, neppure il principio della scienza risulterà una scienza. Ed allora, se oltre alla scienza non possediamo alcun altro genere di conoscenza verace, l'intuizione dovrà essere il principio della scienza. Così, da un lato l'intuizione risulterà il principio del principio, e d'altro lato la scienza nel suo complesso sarà in questo stesso rapporto rispetto alla totalità degli oggetti".⁴⁷

Il punto di partenza di Aristotele era che: "Ogni dottrina ed ogni apprendimento, che siano fondati sul pensiero discorsivo, si sviluppano da una conoscenza preesistente. Ciò risulta chiaro, quando si considerino tutte le dottrine e le discipline: in realtà, alle scienze matematiche ci si accosta in questo modo, e lo stesso avviene riguardo a

⁴⁶ Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Op. cit., cit. p. 232.

⁴⁷ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro II, Cap. XIX, in *Organon*, Op. cit., cit. pp. 402-403. Si v. anche Aristotele, *Opere*, Bari, Laterza, 1973, vol. I, pp. 372-373.

ciascuna delle altre arti. Similmente si dica, poi, rispetto alle argomentazioni dialettiche, sia a quelle che si costituiscono mediante sillogismi, sia a quelle che procedono attraverso l'induzione. In entrambi i casi, difatti, l'insegnamento viene costituito mediante elementi già conosciuti in precedenza: il primo tipo di argomento assume delle premesse, con il presupposto che l'interlocutore comprenda quanto concede, mentre il secondo tipo fornisce la prova dell'universale attraverso il manifestarsi del caso singolo. È proprio allo stesso modo, inoltre, che le argomentazioni retoriche riescono a convincere: in effetti, esse si sviluppano o attraverso esempi – e ciò costituisce l'induzione – oppure attraverso deduzioni miranti a persuadere, il che equivale appunto al sillogismo⁴⁸. In realtà, il pensiero discorsivo segnala la subordinazione del ragionamento a nozioni universali, così allo stesso modo in cui si viene svolgendo un pensiero sulla scienza. Il sapere per Aristotele è comunque il conoscere per dimostrazione, cioè ancora il possedere la dimostrazione, laddove le premesse siano le cause della conclusione e risultino anteriori. Scrive il filosofo: “D'altronde, chi vuol possedere la scienza, che si costituisce attraverso la dimostrazione, dovrà non soltanto conoscere i principi più della conclusione, e credere in essi in maggior misura che nell'oggetto provato, ma altresì osservare se null'altro – tra le proposizioni contrapposte ai principi, dalle quali si svilupperà il sillogismo, la cui conclusione contraria è poiché occorre che chi sa qualcosa in modo assoluto posseda una convinzione incrollabile”⁴⁹.

Il discorso sulla scienza ci porta primariamente a considerare che la scienza nella versione dimostrativa si costituisce sulla base di principi, laddove le determinazioni degli oggetti appartengono a loro stessi: “Dobbiamo dunque esprimerci a questo modo, oppure bisogna stabilire come principio, che la dimostrazione riguarda proposizioni necessarie e che, se la conclusione risulta dimostrata, non è possibile che essa si comporti diversamente: in tal caso il sillogismo deve dunque partire da premesse necessarie”⁵⁰. Aristotele tende a evidenziare come la dimostrazione manifesta la natura dell'oggetto indagato, al di là della materia oscura che esso possa o meno nascondere, cioè quella parte di materia che Democrito faceva risalire ai sensi. Per Democrito, infatti, la conoscenza genuina era quella dell'intelletto, che si identificava con l'anima, formata da particelle più sottili e rotonde. Come è noto, sempre per Democrito, l'unica verità sono gli atomi, cioè quelle particelle indivisibili che si aggirano a vortice nel vuoto, incontrandosi ed aggregandosi in componenti maggiori, che sono rivolte all'origine di tutte le cose. Sarà il movimento vorticoso degli atomi a esistere *ab aeterno* e in modo da non essere provocato da nessuna forza esterna, laddove i sensi hanno una conoscenza assai limitata rispetto a quella più genuina dell'intelletto che elabora il materiale da essi fornito. Come scriveva il filosofo di Abdera nei libri fisici: “Vi sono due forme di conoscenza, l'una genuina e l'altra oscura; e a quella oscura appartengono tutti quanti questi oggetti: vista, udito, odorato, gusto e tatto. L'altra forma è la genuina, e gli oggetti di questa sono nascosti (...) Quando la cono-

⁴⁸ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro I, Cap. I, in *Organon*, Op. cit., cit. p. 277.

⁴⁹ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro I, Cap. II, in *Organon*, Op. cit., cit. p. 283.

⁵⁰ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro I, Cap. VI, in *Organon*, Op. cit., cit. p. 293.

scienza oscura non può più spingersi ad oggetto più piccolo né col vedere né coll'udire né coll'odorato né col gusto né con la sensazione del tatto, ma (si deve indirizzare la ricerca) a ciò che è ancor più sottile, (allora soccorre la conoscenza genuina, come quella che possiede appunto un organo più fine, appropriato al pensare)". Questa svalutazione della sensibilità che rimanda anche a Parmenide giustifica l'esistenza di un suo indiscutibile valore reale contro l'idea stessa che essa possa essere soltanto una materia illusoria, laddove sembra che anche per Aristotele superiore ai sensi dovesse essere la conoscenza logica e razionale, la quale poteva raggiungere la spiegazione delle leggi della/nella natura nonché della/nella natura degli atomi.

Infatti, prosegue il discorso sulla dimostrazione: "Se la scienza dimostrativa si costituisce dunque sulla base di principi necessari (dato che l'oggetto della scienza non può comportarsi diversamente da come si comporta), e se d'altro canto le determinazioni per sé appartengono necessariamente ai loro oggetti (le une infatti sono immanenti all'essenza dell'oggetto, mentre le altre – che sono coppie di predicati contrapposti – risultano tali, che alla loro essenza è immanente lo stesso oggetto, al quale d'altra parte appartiene necessariamente o l'una o l'altra di esse), è evidente che il sillogismo dimostrativo dovrà discendere da certe premesse contenenti determinazioni per sé. Qualsiasi determinazione, in effetti, o appartiene in questo modo all'oggetto, oppure vi appartiene accidentalmente. Ma le determinazioni accidentali non sono necessarie"⁵¹. La dimostrazione nella scienza si costituisce dunque a partire da premesse necessarie, laddove in base a queste è possibile dedurre una conclusione, anche senza dimostrare. Scrive Aristotele: "Se ha da esservi dimostrazione, non è necessario che vi siano le idee, o che sussista un oggetto unico, al di là della molteplicità, ma deve dirsi necessariamente secondo verità che una sola determinazione si riferisce a molti oggetti. In effetti, se così non fosse, non si presenterebbe la determinazione universale, e se d'altro canto la determinazione universale non sussistesse, non vi sarebbe il medio, e di conseguenza neppure la dimostrazione. Occorre quindi che una sola e medesima determinazione venga riferita in modo non ambiguo a parecchi oggetti. D'altra parte, nessuna dimostrazione assume espressamente l'assioma, secondo cui non è possibile affermare ed al tempo stesso negare qualcosa di un oggetto, a meno che non occorra provare la conclusione in questa stessa forma (..) D'altro canto, la dimostrazione che conduce all'assurdo assume l'assioma, secondo cui, di un oggetto, una qualsiasi determinazione dev'essere o affermata oppure negata. Tali assiomi, poi, non sempre vengono assunti in forma universale; ad essi si dà piuttosto l'estensione ritenuta sufficiente, ed invero basta riferirli al genere (..)"⁵².

A parere di Aristotele tutte le scienze possono comunicare tra di loro in virtù di proposizioni comuni, che rispecchiano la capacità di generare una dimostrazione e spingono a imbastire sempre un discorso. Anche la dialettica può essere utilizzata. "La dialettica inoltre comunica con tutte le scienze, e lo stesso avverrebbe per una scienza, che tentasse di dimostrare le proposizioni comuni, ad esempio, la proposi-

⁵¹ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro I, Cap. VI, in *Organon*, Op. cit., cit. pp. 292-293.

⁵² Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro I, Cap. XI, in *Organon*, Op. cit., cit. pp. 304-305.

zione secondo cui, di un oggetto, una qualsiasi determinazione dev'essere affermata oppure negata, o quella secondo cui, quando da oggetti eguali vengono sottratti oggetti eguali, gli oggetti rimanenti sono eguali, o ancora qualche altra proposizione siffatta. D'altro canto, la dialettica non si rivolge a certi oggetti, determinati come si è detto, né si applica ad un solo genere. In caso contrario, difatti, essa non procederebbe mediante interrogazioni: in realtà, chi dimostra non può porre delle domande, poiché non è possibile provare la medesima conclusione, quando si diano due premesse contrapposte e si debba partire indifferentemente dall'una o dall'altra. Ciò è stato già dimostrato nei libri che trattano del sillogismo".⁵³ Nella sfera di ogni scienza dovrà esistere una certa domanda scientifica che costituisce la premessa onde si viene a sviluppare il sillogismo proprio. Ciò vuole dire che non si porrà un discorso prettamente geometrico o specificatamente medico o di ottica etc., ma bensì saranno le domande che rispecchiano i limiti della singola scienza a fornire le premesse necessarie. Vi è anche la differenza tra il sapere che qualcosa è, ed il sapere perché qualcosa è. Questa differenza può esistere all'interno di una medesima scienza, per presentarsi solamente secondo le sue premesse. Sarà il sillogismo a fornire le differenze tra il momento in cui viene provato che qualcosa è, e quello dal quale si mostra il perché qualcosa sia. "Tuttavia, il sapere perché una proposizione sussiste differisce dal sapere che essa sussiste in un altro senso, in quanto ciascuna delle due cose può venir raggiunta mediante una scienza differente (...)".⁵⁴

Il discorso sulla scienza tratta anche dell'insegnamento a credere che noi stessi possiamo imparare o per induzione, o mediante dimostrazione. La dimostrazione porrebbe il suo inizio da proposizioni universali, mentre l'induzione si fonda su proposizioni particolari, laddove si rende difficile cogliere le proposizioni universali se non tramite l'induzione. Aristotele cerca nel suo testo un convincimento riguardo alle questioni che arricchiscono la discussione intorno alla dimostrazione, mostrando il passaggio obbligato attraverso le scienze che formano i riferimenti per l'epoca. In tutti i casi, afferma il filosofo, la dimostrazione universale si rende assai superiore a quella particolare nonché la prima è oggetto di intuizione mentre la seconda è oggetto di sensazione. Di fronte all'affermazione che una scienza è unica soprattutto quando si rivolge ad un solo genere, cioè può riguardare tutti gli oggetti che risulteranno composti dagli elementi primi del genere, il discorso riguarda anche il momento in cui una scienza tende a diversificarsi da un'altra scienza, laddove i principi costitutivi sono corrispondenti alle aspettative reciproche. Inoltre, va detto che ciò che dipende dal caso non sembra per Aristotele essere oggetto di scienza dimostrativa, in quanto questo non si presenta né come qualcosa di necessario né come qualcosa che accade per lo più, ma è piuttosto ciò che si verifica a prescindere da questi medesimi aspetti. Come detto, la conoscenza dimostrativa non può raggiungersi attraverso la sensazione: "In effetti, anche se la sensazione si rivolge ad un oggetto immediato, sarà pur sempre necessario percepire un oggetto immediato, in un certo luogo e nel momento

⁵³ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro I, Cap. XI, in *Organon*, Op. cit., cit. p. 305.

⁵⁴ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro I, Cap. XIII, in *Organon*, Op. cit., cit. pp. 311-312.

presente. È per contro impossibile percepire l'universale, che si trova in tutti gli oggetti: esso infatti non è un oggetto immediato, né sussiste nel momento attuale, poiché altrimenti non sarebbe universale. In realtà, noi diciamo essere universale ciò che sussiste sempre ed in ogni luogo. Ed allora, dato che le dimostrazioni sono universali, e che gli oggetti universali non possono venir percepiti, è evidente che non sarà neppure possibile una conoscenza dimostrativa attraverso la sensazione⁵⁵. È dunque impossibile conoscere con la percezione qualsiasi oggetto dimostrabile, a meno che non si definisca percezione "il possesso della scienza mediante dimostrazione".

A riguardo della dimostrazione Aristotele intende mostrare in dettaglio come l'attività scientifica non sia il prodotto delle sensazioni. Vale la pena seguire il filosofo negli *Analitici*, quando sostiene, appunto, l'insostenibilità della conoscenza dimostrativa attraverso la sensazione. "In effetti – scrive Aristotele, *n.d.a.* – anche se la sensazione si rivolge ad un oggetto che ha una certa qualità, e non ad un oggetto immediato, sarà pur sempre necessario percepire un oggetto immediato, in un certo luogo e nel momento presente. È per contro impossibile percepire l'universale, che si trova in tutti gli oggetti: esso infatti non è un soggetto immediato, né sussiste nel momento attuale, poiché altrimenti non sarebbe universale. In realtà, noi diciamo essere universale ciò che sussiste sempre e in ogni luogo. E allora, dato che le dimostrazioni sono universali, e che gli oggetti universali non possono venir percepiti, è evidente che non sarà neppure possibile una conoscenza dimostrativa attraverso la sensazione. Risulta chiaro, piuttosto, che anche se si potesse percepire che nel triangolo la somma degli angoli è uguale a due retti, noi dovremmo ricercare la dimostrazione della cosa, e tale proposizione non risulterebbe ancora conosciuta da noi, come pure taluni sostengono. La sensazione si rivolge infatti necessariamente all'oggetto singolo, mentre la scienza consiste nel render noto l'oggetto universale. Per la stessa ragione, se fossimo sulla luna e vedessimo la terra che impedisce il passaggio della luce solare, non conosceremmo ancora la causa dell'eclisse. In tal caso percepiremmo invero che ad un certo momento sulla luna la luce viene a mancare, ma non percepiremmo assolutamente il perché dell'eclisse: come abbiamo detto, infatti, la sensazione non si rivolge all'universale. Per esser precisi, tuttavia, quando avessimo contemplato frequentemente un tale avvenimento, potremmo allora, dopo aver indirizzato la nostra indagine all'universale, giungere in possesso della dimostrazione. In realtà, l'universale diventa manifesto, quando si parta da parecchi oggetti singoli, L'universale d'altro canto è prezioso, poiché rivela la causa. Di conseguenza, riguardo agli oggetti che hanno una causa al di fuori di se stessi, la conoscenza universale è più pregevole della sensazione e dell'intuizione. Riguardo invece agli elementi primi, il discorso è differente. È dunque evidentemente impossibile conoscere con la percezione un qualche oggetto dimostrabile, a meno che non si chiami percezione il possesso della scienza mediante dimostrazione. Tuttavia, il fatto che talune proposizioni possano venire affermate oppure negate si riconduce ad un difetto di sensazione. In taluni casi, difatti, se noi vedessimo l'oggetto non indagheremmo più al riguardo, e questo non già perché sa-

⁵⁵ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro I, Cap. XXXI, in *Organon*, Op. cit., cit. p. 349.

premo per il fatto di vedere, ma perché verremmo in possesso dell'universale partendo dal vedere. Ad esempio, se noi potessimo scorgere che la lente è traforata, e vedessimo la luce che vi passa attraverso, risulterebbe più chiaro perché questo fenomeno sia calorifico, in quanto lo vedremmo svilupparsi nei singoli casi, e potremmo al tempo stesso intuire che tutte le altre volte esso dovrà verificarsi a questo modo".⁵⁶

Il luogo del dialogo tra scienza e filosofia si mostra essere l'induzione, che è "dunque, per le dimostrazioni della/nella scienza, una fonte delle loro premesse universali; fors'anche la fonte ultima, dacché – come afferma Aristotele – la scomparsa d'una categoria di sensazioni, con le corrispondenti induzioni, trae necessariamente seco la scomparsa di una scienza. Consistendo, d'altra parte, nello scoprire quanto c'è di comune nei casi singoli da lei raccolti, essa differisce in sé ben poco dall'induzione socratica qual è rappresentata nei primi dialoghi di Platone: uno dei più importanti compiti della dialettica non è, infatti, quello di enucleare i principi del sapere? Del resto, non è esatto che l'induzione aristotelica esiga, come si suol ripetere in base allo stesso Aristotele, "la raccolta totale dei casi singoli" costituendo l'estensione di una classe. Essa è piuttosto una condensazione dell'esperienza, analoga a quella che avviene automaticamente quando certe sensazioni si raggruppano intorno a una, più intensa delle altre, preparando così l'avvento di una nozione. Solo che si tratta d'una condensazione riflessa e consapevole, la quale enuncia esplicitamente a un tempo sia le osservazioni che hanno servito a formarla sia le caratteristiche di fatto che, verificandosi nei casi osservati, possono, per questa ragione, essere supposti inerenti all'intera classe. Così l'induzione aristotelica appare molto simile al procedimento cui mette capo la dialettica platonica: il metodo della "divisione". Aristotele ha criticato severamente quest'ultima: essa si fonda (egli dice) sopra una serie di postulati. Tuttavia, la sua induzione non dà neppure essa la ragione della relazione che stabilisce: essa non è scientifica, perché non è dimostrativa. La teoria della dimostrazione pretende di essere invece un ritorno al pensiero socratico, perché Socrate aveva visto che l'essenza è il principio della dimostrazione. Questa è, infatti, il *sillogismo* (il calcolo logico), che "espone la causa" o la ragione dell'attribuzione di una data qualità a un dato soggetto, il *termine medio* che collega i due estremi; perché "il medio è causa".⁵⁷

Come ammette lo stesso Aristotele in chiave metodologica nei *Topici* (Τὰ τοπικά) (VIII, 13, 163 a) la dimostrazione è portata a effettuare sempre la prova di una proposizione generale, con l'intento di scoprirvi una causa. "Muove, cioè, come la divisione platonica, da un postulato. Inoltre, nel far ciò si limita a mettere alla prova, come "medio" o causa, per un'inversione artificiale del sillogismo induttivo, la proprietà messa in luce da quest'ultimo (...) Inoltre, la forma e le conclusioni dei sillogismi dipendono dalle modalità delle loro premesse, ossia da determinazioni reali: infatti, la relazione tra l'attributo e il soggetto può essere o di semplice esistenza o di possibilità contingente oppure, al contrario, di necessità di esistenza. Esistono anzi altre nozioni aventi un carattere empirico ancor più accentuato e che sembra difficile poter integra-

⁵⁶ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro I, Cap. XXX, in *Organon*, Op. cit., cit. pp. 325-326.

⁵⁷ Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Op. cit., cit. p. 240.

re, come pur vorrebbe Aristotele, nella scienza dimostrativa, accanto alla necessità fondata sull'essenza (..) Infine, i vari tipi di sillogismi rappresentano altrettanti sforzi per adattare le ambizioni della teoria alle necessità della riflessione sopra il reale concreto (..) In breve, Aristotele ha sperato troppo nella dimostrazione, come se la forma logica delle matematiche potesse soddisfare integralmente a tutti i bisogni della scienza. D'altra parte, vincolando la dimostrazione alla considerazione della qualità e dell'essenza formale, egli ha inceppato per lungo tempo lo sforzo compiuto precedentemente dalle matematiche, nei pitagorici e in Platone, per conferire all'esperienza il grado d'intelligibilità ch'essa comporta".⁵⁸

Una concezione puramente logica della scienza tende così affermare che la dimostrazione rende consolidato sempre qualcosa, effettuando la prova dell'esistenza di un insieme di proposizioni generali rapportate alla scoperta di proposizioni particolari come cause. Questa concezione della dimostrazione muove da postulati, così e come affermato in Platone, mostrando un sapere che a volte "si limita ad articolare nell'astratto l'ordine naturale che è stato precedentemente enucleato, bene o male, dalla realtà empirica".⁵⁹ Aristotele, inoltre, differisce il suo discorso attorno alla dimostrazione tramite la sua considerazione di principi che guidano la conoscenza e la differiscono, a loro volta, dal porre in campo certe premesse attraverso il medesimo discorso condotto sulla scienza. È in questa parte che subentra il discorso condotto sull'opinione. In filosofia, l'opinione rimanda più che altro a qualsiasi credenza che non è ancora sottoposta ai criteri della verifica e/o della dimostrazione. Nell'alveo del pensiero occidentale il concetto è quasi sempre riferito alla verificabilità e/o dimostrabilità di un enunciato. Protagora identificava l'opinione con la sensazione e tale da non ammettere più alcuna distinzione di vero o falso. Platone gli opponeva l'opinione vera come struttura della scienza stessa, mentre Aristotele, come vedremo, operava una certa distinzione tra opinione e scienza e soltanto a questa accordava la certezza in quanto riferibile al necessario a differenza di quella. Sta di fatto che l'intero Medioevo, peraltro, rimase fedele alla versione aristotelica, laddove in epoca più moderna, Cartesio tese a ristabilire la continuità di opinione e scienza, affermando che l'opinione può divenire scienza se sottomessa ad una critica opportunamente formulabile e/o formulata. In una parte rilevante del suo testo, Aristotele afferma che: "D'altra parte, l'oggetto della scienza e la scienza differiscono dall'oggetto dell'opinione e dall'opinione, in quanto la scienza è universale e si sviluppa attraverso premesse necessarie, ed in quanto ciò che è necessario non può comportarsi diversamente da come si com-

⁵⁸ Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Op. cit., cit. pp. 241-242. Scrive Aristotele: " In secondo luogo, la cosa si verifica se uno richiede l'assenso ad una proposizione universale, mentre dovrebbe dimostrare una proposizione particolare contenuta in quella, ad esempio, se nel tentativo di provare che i contrari sono oggetto di una medesima scienza, uno pretende che gli si conceda, in linea generale, che i termini contrapposti sono oggetto di una medesima scienza. In tal modo, infatti, la proposizione che bisognava dimostrare per sé risulta postulata, assieme a parecchie altre proposizioni" (Aristotele, *Topici*, Libro VIII, 13, in *Organon*, Op. cit., cit. p. 638).

⁵⁹ Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Op. cit., cit. p. 241.

porta. Vi sono d'altronde taluni oggetti veri e reali, che possono tuttavia comportarsi anche diversamente. È dunque evidente, che la scienza non si rivolge a tali oggetti: in caso contrario infatti, sarebbe impossibile che si comportassero altrimenti degli oggetti che possono comportarsi altrimenti. Del resto, a tali oggetti non si rivolge neppure l'intuizione (per intuizione intendo infatti il principio della scienza), né il sapere indimostrabile: quest'ultimo è la rappresentazione della premessa immediata. Vere, d'altro canto, possono essere l'intuizione, la scienza e l'opinione, e vero può essere ciò che si dice, quando si è in possesso che l'opinione si rivolge al vero oppure al falso, e che quanto essa esprime può anche comportarsi altrimenti. L'opinione in altre parole è la rappresentazione della premessa immediata e non necessaria. Tale rappresentazione si accorda inoltre con gli eventi osservabili: in realtà, come l'opinione manca di saldezza, così risulta instabile la natura del suo contenuto. Oltre a ciò, quando si pensa che qualcosa non può comportarsi diversamente da come si comporta, nessuno certo crede di avere un'opinione, e tutti invece ritengono di sapere. Al contrario, quando si pensa che qualcosa si comporta in un certo modo, ma che nulla davvero impedisce un diverso suo comportamento, allora si ritiene di possedere un'opinione, in quanto si è convinti che l'opinione riguarda appunto un oggetto consimile, e che la scienza si rivolge invece a ciò che è necessario".⁶⁰

Rispetto a tali determinazioni sembra lecito porsi l'interrogativo per cui si renda o meno possibile il caso del possesso nel medesimo tempo dell'opinione e della scienza dello stesso oggetto, ammettendo che chi conosce sa e anche chi possiede opinione sa. In altre parole: "O forse sarà meglio dire, che se ci si rappresenta gli oggetti, che non possono comportarsi diversamente da come si comportano, allo stesso modo delle espressioni definitorie, mediante le quali si sviluppano le dimostrazioni, allora certo non si possiederà opinione, bensì scienza; e che, invece, se si ritiene che delle proposizioni siano vere, ma non si pensa tuttavia che le determinazioni appartengano agli oggetti in virtù della sostanza e della specie di questi, senza dubbio si possiederà opinione, ma non conoscenza verace, e si opinerà tanto che qualcosa è, quanto il perché qualcosa sia, nel caso in cui l'opinione si sia sviluppata attraverso premesse immediate, mentre si opinerà soltanto che qualcosa è, nel caso in cui l'opinione non si sia sviluppata attraverso premesse immediate. Per altro, l'oggetto dell'opinione non è del tutto identico a quello della scienza; piuttosto, come l'oggetto dell'opinione falsa è in certo modo identico a quello dell'opinione vera, così l'oggetto della scienza è in un certo modo identico a quello dell'opinione (...)"⁶¹ Resta il fatto per cui, in definitiva, non si rende possibile avere nello stesso tempo opinione e scienza del medesimo oggetto. L'indagine prosegue lungo la determinazione dell'oggetto e lungo la determinazione delle cause per cui esso è qualcosa. Conoscere l'essenza di un oggetto si identifica per Aristotele con il conoscere il perché tale oggetto sia, cioè ancora il perché sia o assolutamente. Il discorso dovrà vertere, per esempio, su certe premesse che si conseguono immediatamente: "Orbene, coloro che provano mediante termini

⁶⁰ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro I, Cap. XXXIII, in *Organon*, Op. cit., cit. pp. 353-354.

⁶¹ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro I, Cap. XXXIII, in *Organon*, Op. cit., cit. pp. 354-355.

convertibili, che cos'è l'anima, o che cos'è l'uomo, o che cos'è un qualsiasi altro oggetto reale, non fanno che postulare quanto da principio hanno stabilito di dimostrare. Ciò avverrà, ad esempio, quando qualcuno pretenda di assumere, che l'anima è ciò che è causa della propria vita, e che ciò che è causa della propria vita è un numero che muove se stesso; in tal caso si sarà infatti necessariamente postulato, che l'anima è proprio ciò che è un numero che muove se stesso; in tal caso si sarà infatti necessariamente postulato, che l'anima è proprio ciò che è un numero che muove se stesso, nel senso che l'anima si identifica con tale numero".⁶²

L'analisi sulla dottrina delle cause segue pari passo quella della determinazione degli oggetti e quella delle espressioni che definiscono. Alcuni oggetti avranno ovviamente una causa al di fuori di sé stessi, altri invece no. È importante rilevare per l'ennesima volta che poiché: “ (...) l'espressione definitoria consiste in un discorso, il quale spiega che cos'è un oggetto, risulta evidente che secondo un certo aspetto, l'espressione definitoria sarà un discorso, il quale spiega che cosa significa il nome di un oggetto, o comunque sarà un altro discorso equivalente al nome. Tale è, ad esempio, il discorso che spiega il significato del nome: triangolo. D'altronde, è proprio sapendo che un oggetto è, che noi cerchiamo perché esso è: risulta invece difficile cogliere un oggetto, quando si è nelle condizioni suddette, quando cioè non si sa che esso è. La causa di tale difficoltà è già stata esposta in precedenza: si tratta del fatto che in questo caso non sappiamo neppure – a prescindere da una conoscenza accidentale – se l'oggetto è o non è. (Per altro, un discorso risulta unitario in due sensi: in primo luogo, esso si dice tale, quando la sua connessione è simile a quella dell'Iliade; in secondo luogo, è unitario il discorso che rivela in modo non accidentale il riferimento di una sola determinazione ad un solo oggetto)”.⁶³ Peraltro, l'espressione definitoria non può essere un discorso indimostrabile che spiega che cosa è l'oggetto, laddove esiste un sillogismo che ne deduce l'essenza e si pone in maniera diversa dalla dimostrazione e/o si pone in rapporto con la dimostrazione dell'essenza e in rapporto con alcune delle cause. Specifica meglio Aristotele: “Dal momento poi che noi riteniamo di sapere qualcosa, quando ne conosciamo la causa, e che d'altro canto vi sono quattro tipi di causa – anzitutto, l'essenza individuale oggettiva; in secondo luogo, la necessità che discenda una conclusione, quando sono poste certe premesse; in terzo luogo, la causa prima di un mutamento; in quarto luogo, l'oggetto in vista del quale qualcosa sussiste (...)”.⁶⁴ Oggetti e cause possono svilupparsi simultaneamente, quando questi si sviluppano, e sussistere simultaneamente, quando questi sussistono.

Scriva ancora Aristotele: “Ora, tra i possessi che riguardano il pensiero e con i quali cogliamo la verità, alcuni risultano sempre veraci, altri invece possono accogliere l'errore; tra questi ultimi sono, ad esempio, l'opinione ed il ragionamento, mentre i possessi sempre veraci sono la scienza e l'intuizione, e non sussiste alcun genere di conoscenza superiore alla scienza, all'infuori dell'intuizione. Ciò posto, e dato che i

⁶² Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro II, Cap. IV, in *Organon*, Op. cit., cit. p. 365.

⁶³ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro II, Cap. X, in *Organon*, Op. cit., cit. pp. 375-376.

⁶⁴ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro II, Cap. XI, in *Organon*, Op. cit., cit. pp. 377.

principi risultano più evidenti delle dimostrazioni, e che, d'altro canto, ogni scienza si presenta congiunta alla ragione discorsiva, in tal caso i principi non saranno oggetto di scienza; e poiché non può sussistere nulla di più verace della scienza, se non l'intuizione, sarà invece l'intuizione ad avere come oggetto i principi. Tutto ciò risulta provato, tanto se si considerano gli argomenti che precedono, quanto dal fatto che il principio della dimostrazione non è una dimostrazione: di conseguenza, neppure il principio della scienza risulterà una scienza. Ed allora, se oltre alla scienza non possediamo alcun altro genere di conoscenza verace, l'intuizione dovrà essere il principio della scienza. Così, da un lato l'intuizione risulterà il principio del principio, e d'altro canto la scienza nel suo complesso sarà in questo stesso rapporto rispetto alla totalità degli oggetti".⁶⁵ A tutto questo conduce il discorso sulle cause nei *Secondi Analitici*.

Aristotele conduce in effetti una requisitoria sulla dottrina delle cause nella stessa filosofia neoplatonica, accennando sempre nei suoi scritti al principio primo e a quello indicato per contrasto dalla vita materiale. Egli scrive ancora nella citata *Metafisica* (Libro I, A 3 983b): “La maggior parte dei filosofi più antichi ritenne che fossero principi di tutte le cose soltanto quelli che rientrano in una specie materiale. Infatti essi affermano che è elemento e principio delle cose esistenti appunto ciò di cui tutte quante le cose esistenti sono costituite e da cui primariamente provengono e in cui alla fine vanno a corrompersi, anche perché la sostanza permane pur cambiando nelle sue affezioni, e per questo motivo essi sono del parere che nulla nasca e nulla perisca giacché, secondo loro, un tale principio naturale si conserva sempre, proprio come noi non parliamo, a proposito di Socrate, di una generazione assoluta quando egli diviene bello o musico, né di una assoluta distruzione quando egli perde questi modi di essere, e ciò è dovuto al fatto che il soggetto, ossia la persona di Socrate, permane, e allo stesso modo né nasce né si distrugge in maniera assoluta alcun'altra cosa, giacché non può non esistere una certa sostanza naturale – tanto se si tratta di una sola quanto di più di una – da cui le altre cose si generano, mentre essa stessa riesce a conservarsi”.⁶⁶

Ancora nell'*Etica* e per trattazione delle virtù dianoetiche, Aristotele aveva mostrato come nell'anima si annidano primariamente tre elementi che determinano l'azione e la verità, e cioè la sensazione, l'intelletto e il desiderio. Tale divisione dell'anima è di origine platonica; infatti nel *Politico* (Πολιτικός) ci si riferisce a dividere “(..) in questo modo l'intero complesso delle scienze, ponendo una parte come pratica, e una parte come solo conoscitiva”.⁶⁷ Il principio dell'azione sta nella scelta e principi della scelta sono il desiderio e il calcolo dei mezzi per giungere al fine. Peraltro, la scelta non può avere luogo senza il pensiero. “Il pensiero è la causa per eccellenza, e risiede in un'anima. Ora l'anima è bensì una realtà generata, ma la più antica di tutte (si v. in *Leggi* (Νόμοι), XII, 967 d). Essa deve avere quindi la sua causa in un pensiero che l'abbia formata. Questo pensiero è quello di un “artefice” (..). Assorto nella contem-

⁶⁵ Aristotele, *Secondi Analitici*, Libro II, Cap. XIX, in *Organon*, Op. cit., cit. pp. 402-403.

⁶⁶ Aristotele, *Metafisica*, Op. cit., cit. p. 12.

⁶⁷ Platone, *Politico*, a cura di Francesco Adorno, in Platone, *Dialoghi Politici. Lettere*, Torino, Utet, 1988, vol. 3, 258e.

plazione del modello intelligibile e immutabile, esso è buono; perciò, introducendo l'ordine in quel che ne è privo, esso mira a produrre un'opera che sia, quanto più è possibile, un'immagine bella del suo modello, ma che tuttavia non potrebbe possederne tutta la bellezza, senza confondersi con esso. Ora, nulla c'è di più bello del vivente. Il mondo, opera bellissima del Demiurgo, dev'essere dunque un vivente. Ma di veramente essenziale in un essere vivente c'è l'anima che lo fa vivere (..).⁶⁸

L'anima è intesa da Aristotele quale causa del vivente e corrisposta all'accezione di sostanza, soprattutto dove questa si esplica come causa immanente di "quante cose non sono, per loro natura, predicati di un sostrato, come l'anima è causa dell'esistenza dell'animale (..)".⁶⁹ Tale è precisamente anche la direzione che può assumere una visione prospettica e quanto mai autonoma di filosofia della scienza. L'anima non è una realtà separata dal corpo: "ma di "qualcosa di un corpo", della "quiddità" in virtù della quale esso è questo o quel vivente, e senza la quale sarebbe un mero aggregato. La loro unione è l'unità stessa della materia "prossima" e della sua forma. Senza dubbio, non si può dire, a rigore, che l'anima sia "situata nel corpo", "come il pilota nella sua nave". Tuttavia, essa è per il corpo quel che la vista è per l'occhio: la sua attitudine a compiere la propria funzione. Causa formale e finale della vita del corpo, l'anima ne è inoltre il motore, un motore immobile, ma che non muove in maniera continua. D'altra parte, poiché taluni dei movimenti di cui è la causa, come la respirazione e la nutrizione, presuppongono condizioni esteriori a esso, si può dire che questo motore immobile è tuttavia mosso "per accidente" insieme con il corpo che esso anima".⁷⁰ Il filosofo chiarisce nel Libro XII della *Metafisica*, dopo avere definito tre forme di sostanza, le corrispondenze tra la materia e le cause, quando afferma che: "Le cause motrici sono cause che preesistono ai loro effetti, invece le cause formali coesistono con i loro effetti. Infatti, quando l'uomo guarisce, allora esiste anche la salute, e la figura della sfera di bronzo esiste insieme con la sfera di bronzo. – Bisogna, però, esaminare se la forma esista anche dopo la dissoluzione del composto; per alcune cose, infatti, non c'è nulla che lo impedisca, come ad esempio, nel caso dell'anima, ma non dell'anima nella sua interezza, bensì dell'intelletto, giacché è forse impossibile l'esistenza separata dell'intera anima -. Risulta, dunque, con chiarezza che, almeno per questi motivi, non è necessario postulare l'esistenza delle idee: basta, infatti, l'uomo a generare l'uomo, basta l'uomo individuale a generare un individuo determinato; lo stesso dicasi anche per quanto concerne l'arte, ad esempio, della medicina si identifica con la nozione di salute".⁷¹

Nello specifico, va notato ancora il modo "naturalistico" e biologico comparativo

⁶⁸ Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Op. cit., cit. p. 212. Per specificare: "Il Demiurgo lavora pertanto su una materia che si è già data meccanicamente un inizio di organizzazione; e questa *materia secondaria* contribuisce a collegare l'ordine perfetto del mondo delle Idee alla sua immagine sensibile" (Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Op. cit., cit. p. 214).

⁶⁹ Aristotele, *Metafisica*, Op. cit., Libro V, Δ 8 1017b, cit. p. 139.

⁷⁰ Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Op. cit., cit. p. 274.

⁷¹ Aristotele, *Metafisica*, Op. cit., Libro XII, Δ 3-4 1070a, cit. p. 346.

in cui Aristotele pone in rilievo la trattazione degli esseri viventi nonché della loro posizione vitale. Infatti si sa che: “L’anima non è un genere divisibile in specie, ma una funzione la quale comporta tre modi, ordinati gerarchicamente. Nel suo grado più basso, e quindi fondamentale, l’anima è *nutritiva* e *generativa* e, come tale, comune a tutti i viventi indistintamente. In uno stadio superiore di determinazione, l’anima è capace di discernere, mediante la sensazione, la qualità delle cose e di provocare in generale spostamenti appropriati, a seconda dei desideri e delle avversioni: *sensitiva*, *appetitiva* e *motrice*; essa, in questo stadio, è comune a tutti gli animali indistintamente. Quanto alla sua funzione più alta, in vista della quale esistono tutte le altre, essa è propria soltanto dell’uomo: è la funzione *raziocinativa* e *intellettiva*. Questa gerarchia, che implica d’altronde gradi intermedi, determina, per lo meno grosso modo, la serie naturale dei tipi dei viventi. Ciò che determina la struttura del corpo e le funzioni di cui è capace è l’anima, come forma. Così, gli infimi tra i viventi, le piante, possiedono organi poco specializzati, giacché non hanno altra funzione vitale che di germogliare e di produrre i loro frutti; la loro riproduzione fa a meno della distinzione dei sessi, e alcuni nascono persino per generazione spontanea; non hanno altro movimento che quello dall’alto in basso; la loro vita è un sonno senza mai risveglio; la loro unità corporea è pressoché quella d’un semplice “aggregato”, perché la loro anima è di una forma poco elevata, e, piuttosto, in potenza una molteplicità di anime, ciascuna delle quali può, d’un troncone della pianta, farne un’altra simile. Con un’anima un po’ più elevata, alcuni animali assai rudimentali, spugne e ostriche, associano a caratteri analoghi alcune manifestazioni rudimentali di sensitività e di mobilità. Del resto, la vita embrionale degli animali superiori è, inizialmente, una vita puramente vegetativa, come quella delle larve di insetti. Considerando le cose all’inverso, si può dire, al contrario, che gli animali sono degradazioni della perfezione umana: più decresce il calore interno, e sovrabbonda l’elemento terroso, e più essi s’appesantiscono, attaccandosi alla terra con molteplici zampe, per radicarvisi alla fine completamente. Tale processo regressivo conduce sino alla pianta, animale totalmente invertito, perché essa porta il suo seme dove l’animale ha la testa e la sua bocca è costituita dalle sue radici”⁷². Il progresso della natura, ha quindi il suo culmine nella più alta organizzazione della vita che si possa conoscere, e cioè quella dell’uomo. Anche di fronte alla dotazione di anima, quest’ultimo rappresenta il piano totale della natura stessa, laddove si consideri la riproduzione nonché tutte quelle condizioni che sono ad essa favorevoli.

L’anima, peraltro, fa risiedere in sé ogni funzione di conoscenza del mondo, quando si potrà affermare che: “Oltre alla funzione motrice, l’Anima possiede una funzione conoscitiva, il cui nesso con la prima non può fare a meno di sconcertare una mente moderna. Quei circoli dell’Identico e del Diverso, che raffigurano l’equatore e l’eclittica celeste, in cui è iscritto il corpo del mondo, sono in pari tempo quelli secondo i quali si compiono i movimenti del suo pensiero. Essi lo mettono in rapporto ora con il sensibile (ossia, con l’essenza divisibile secondo il divenire corporeo), ora con l’indivisibilità dell’intelligibile. In ogni caso, esso giudica, sotto diversi rapporti

⁷² Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Op. cit., cit. pp. 274-275.

o “categorie” a che sia identico ogni oggetto del pensiero e da che differisca; effettua specificazioni sia nell’ordine delle cose come in quello delle Idee. Dal moto di rivoluzione tangente all’indivisibile nascono il pensiero puro e la scienza; dall’altro, la sensazione e l’opinione. È una conseguenza della natura intermediaria dell’anima, la quale grazie alla sua costituzione matematica unisce due modi d’essere. È parimenti una conseguenza del principio, più volte affermato nel *Timeo* e messo in adeguata luce da Aristotele, che il conoscente dev’essere simile al conosciuto. In virtù di questa somiglianza, sembra che la perfezione dei rapporti nell’oggetto sia correlativa d’un’analogia perfezione nella conoscenza. Di conseguenza, se il mondo, incluso nell’Anima cosmica e nella sua stessa sostanza, si perverte nel suo movimento, il medesimo deve accadere alla sua funzione conoscitiva⁷³. Che sia questa una delle tante anticipazioni delle veraci estensioni cartesiane?

2.2 – Pensiero e mondo storico

Anche la storia delle idee e la filosofia della scienza possono essere narrate. Anzi, la narrazione potrebbe essere considerata come una categoria universale, la quale comprende da sempre tutte le forme espressive del soggetto, come visto nella parte dedicata ai dialoghi e al racconto. In riferimento alla filosofia antica, essa specifica inoltre il fatto per cui l’esistenza stessa della materia filosofica si lega saldamente al processo di individuazione di forme espositive che sono tutte riferibili ai soggetti coinvolti, nel senso di interessare narrazioni incrociate tra soggetti diversi, proprio come accade nei tanti dialoghi di Platone che si sono incontrati prima. A misura di massima espressione narrativa del dialogo potremo citare il *Fedone* (Φαίδων), laddove si discute sulla morte di Socrate e sull’immortalità dell’anima, affermando la partecipazione del soggetto alle idee eterne, che sono espressione del mondo intelligibile di cui il mondo sensibile altro non è che un pallido riflesso. L’utilizzo del dialogo e della sua migliore espressione narrativa concordano con l’individuazione di una visione mistica dell’uomo, per cui esiste un supremo bene che per sua stessa natura potrà essere goduto in un’altra vita, laddove le forme più alte della vita dell’uomo superano la visione terrena stessa del vivere e del vivere la morte. In ciò potremo cogliere il corrispettivo ellenico del cristianesimo⁷⁴, nel momento in cui la dottrina dell’immortalità dell’anima potrà dipendere da una teorica delle idee come archetipi nonché potrà esprimere una realtà eterna puramente intelligibile che già affiora nel *Menone* (laddove sono in uso l’ironia e la maietuca)⁷⁵ e che appartiene a Platone che tenta di superare il socratismo, cogliendo la dinamica di una indagine perenne e mai appagata e chiusa in un sistema. A riguardo sembra lecito ricordare anche la contrapposizione che nel *Fedro* attua Pla-

⁷³ Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Op. cit., cit. pp. 215-216.

⁷⁴ Cfr. Alfred E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. It., Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 285 e sg. Si v riedizione anastatica Firenze 1987.

⁷⁵ Cfr. André-Jean Festugière, *Socrate*, traduzione di Giuseppe Bronzini, Brescia, La Morcelliana, 1936, p. 117 e sg.

tone rispetto al discorso e alla retorica, cioè in confronto alla narrazione di quell'arte di dire la stessa cosa in maniere diverse, al fine di colpire gli ascoltatori, così e come descritto da Antisene e cioè: "il trovare il modo di sapienza conveniente a ciascuno" che è proprio della sapienza, laddove è un segno di chiara ignoranza adoperare invece una unica forma di discorso rispetto a coloro che vi sono variamente disposti. Va detto che il contenuto del discorso riportato da *Fedro* può prestarsi a rappresentare il primo gradino concettuale dell'edificio del dialogo nonché racchiudere certe forme di dialogo rese operanti attraverso una sorta di presentazione. Di un certo rilievo sarà la posizione di Platone nei confronti del formalismo retorico, come risulterà nella seconda parte del dialogo, quando il filosofo potrà ritenere che il contenuto sia quello che dovrebbe suggerire la forma stessa del discorso. Ma ripercorriamo per un momento il dialogo tra Fedro e Socrate. "Che ti sembra, o Socrate, del discorso? Non è stato detto in maniera fuori dell'ordinario e per tutte le altre cose e per la forma? SOCRATE. Divinamente, o amico mio, tanto che ne sono rimasto sbalordito. E questo io ho provato per opera tua, o Fedro, rimirando te, poiché mi sembrava che tu ne gioissi tutto, mentre lo leggevi. In verità io ti seguivo convinto che tu ne capissi più di me di tali cose, e seguendoti sono entrato nel delirio bacchico insieme con te, testa divina. FEDRO. E sia! Dunque dobbiamo scherzare. SOCRATE. Ti pare forse che io scherzi e non abbia tenuto un contegno serio? FEDRO. No, no, Socrate, ma davvero, dimmi, in nome di Giove protettore dell'amicizia, pensi tu che alcun altro greco si trovi in grado di dire cose differenti, migliori e più complete di queste, intorno al medesimo argomento? SOCRATE. E che? Anche per ciò da me e da te si deve lodare il discorso, ossia perché l'autore avrebbe detto quello che si doveva dire, e non già per ciò soltanto, che ha detto cose chiare e tonde, e ciascuna espressione è finemente lavorata? Se si deve, bisogna convenire in grazia tua, poiché, nella mia dappocaggine, io non me ne sono accorto. Invero io ho volto la mente soltanto al lato oratorio, e questo ritengo che neppure lo stesso Lisia abbia a pensare che sia sufficiente. E dunque a me è sembrato, o Fedro, seppure tu non dica diversamente, che egli abbia ripetuto due o tre volte le stesse cose, come uno che non fosse in grado di dire molto intorno ad un medesimo argomento, o forse non si sia curato affatto di ciò; a me è anche sembrato, appunto, che volesse giovanilmente piacevolleggiare, mostrando come fosse capace di dire le medesime cose in molte maniere diverse e sempre le dicesse nel modo migliore. FEDRO. Dici niente, o Socrate! Il discorso ha appunto questo potere, e in massimo grado. E invero di tutte le cose possibili che meritassero di esser dette intorno all'argomento, non ne è stata tralasciata alcuna, sicché oltre alle cose dette in esso nessuno potrebbe mai dirne ancora altre e più degne".⁷⁶

Del resto, anche il *Discorso sul metodo*, che fu un paradigma del pensiero filosofico per secoli addietro, è costruito in termini di un percorso personale, laddove proprio attraverso questo percorso il filosofo, cioè Cartesio, trova la propria verità, anche se non sa se tutto ciò possa valere o meno per gli altri; peraltro, come abbiamo visto in

⁷⁶ Platone, *Fedro*, a cura di Armando Plebe, Milano, Fabbri Editori, 1998, cit. pp. 17-19.

Aristotele, lo stesso sillogismo è praticamente un discorso⁷⁷. Ma a noi interessa in questa sede il percorso del soggetto verso l'autoconsapevolezza epistemologica, in quanto è in questo processo che possiamo scorgere l'affermazione di concetti che spiegano sempre più lo svolgersi del pensiero scientifico, soprattutto quando quest'ultimo può essere riferito a se stesso. Trattare del soggetto epistemico vuol dire praticamente occuparsi del soggetto teso verso la conoscenza. Vedremo, per esempio, come tale percorso possa risultare molto particolare per Aristotele. In particolare, l'elaborazione scientifica dei concetti è il processo al quale tendere per esercitare una azione che si muove dal singolo ma che interessa il quadro generale di riferimento delle azioni e del pensiero. Tale costruzione non si rende attiva nella filosofia antica, ma soggiace nella esemplificazione filosofica del tutto. Di fatto, nella filosofia antica la verità stessa va intesa come una corrispondenza tra il discorso e le cose, cioè ancora tra il pensiero e la realtà medesima. Il discorso completa la nostra conoscenza della realtà e ci approssima a ciò che le cose sono. Il discorso riafferma dunque una attitudine metodologica di fondo. In Aristotele la verità appartiene dunque al discorso e non alle cose, per cui in definitiva è lo stesso discorso che risulta essere vero o falso e non la realtà, ma la stessa misura della verità finisce per appartenere alle cose e non al discorso. Ne discende che il solo discorso va rapportato alla realtà, laddove il soggetto che conosce, cioè quello che produce il discorso, si distingue dall'oggetto da conoscere, che è esterno all'uomo. In tutto questo, la verità continua ad essere quel discorso che rende conto dell'intera realtà e che corrisponde all'oggetto. La concezione della verità è dunque calata nella corrispondenza tra criteri fino a Cartesio, per cui la verità è uno stato di cose evidente per ciò che è e per ciò che soggiace ad una determinazione oggettiva.

All'uopo non andrebbe dimenticato che il *Discorso sul metodo* è particolarmente legato a certi saggi scientifici che ne costituiscono di seguito la parte sostanziale, e cioè la *Diottrica*, le *Meteore*, la *Geometria*, mentre il testo funge in realtà come un argomento introduttivo, come è stato notato dalla critica di autori più accorti,⁷⁸ i quali rendono ragione della consistenza scientifica dello scritto ma nella sua completezza. Sfugge, infatti, la caratterizzazione cartesiana del discorso senza che questo possa risultare una parte organica di un tutto, che pone in rapporto un dialogo tra testo e lettore, tra scrittura e mera soggettività ricevente. L'impianto cartesiano del *Discours* ribalta, in un certo senso, la struttura portante dei dialoghi della/nella filosofia antica, fornendo un nuovo impulso alla interpretazione scritta e orale. Come è più o meno noto, l'esigenza dialogica del platonismo, poggiava su discussioni impostate tra domande e risposte di interlocutori più o meno noti, legati tra loro dai medesimi interessi

⁷⁷ "Il sillogismo è un discorso in cui, posti taluni oggetti, alcunché di diverso dagli oggetti stabiliti risulta necessariamente, per il fatto che questi oggetti sussistono" (Aristotele, *Analitici primi*, Op. cit., I.1 24b18); "Sillogismo è propriamente un discorso in cui, posti alcuni elementi, risulta per necessità, attraverso gli elementi stabiliti, alcunché di differente da essi" (Aristotele, *Topici*, Op. cit., I.1 100° 25).

⁷⁸ Cfr. Ettore Lojacono, *Introduzione a René Descartes, Opere Scientifiche*, Torino, Utet, 1983, Vol. II, p. 92 e sg.

della/nella ricerca. Il dialogo, inteso da Platone come via dialettica attraverso la quale è possibile conseguire l'intuizione della verità, si trasforma gradualmente con la filosofia più moderna in una metodica capace di offrire un pensiero coerente. In un altro senso, il procedere cartesiano mostra come molte delle risoluzioni dei filosofi antichi si legano più o meno criticamente alla ricerca della verità ma in un panorama diverso della/nella produzione scritta e orale. In particolare, i testi del XVII secolo risentono di nuove caratterizzazioni metodologiche poste alla luce dell'utilizzo più critico della scrittura. Ciò è abbastanza evidente laddove la critica si oppone alla filosofia platonica e aristotelica filtrata attraverso il medioevo e la scolastica o filosofia cristiana medievale. Così accade in Cartesio, nonché nella sua opposizione alla filosofia della rivelazione della/nella verità, che vede il suo compimento nelle scritture sacre e nel sapere dogmatico. Come è noto, né in Cartesio e nemmeno in Platone, i temi filosofici principali possono riassumersi nella ricerca di Dio o, meglio risolti nell'idea del bene (almeno per la filosofia platonica). Nel discorso sul metodo, infatti, Cartesio ricorda Francesco Bacone e sostiene che bisogna: "Non ammettere come vero nulla che non si sia riconosciuto con evidenza per tale: cioè evitare la precipitazione e la prevenzione". È abbastanza nota e/o più o meno resa pubblica anche nella tarda modernità la requisitoria sulla verità in Cartesio⁷⁹, che lo distingue in un certo qual modo da Aristotele e lo avvicina allo scetticismo degli antichi: "Infine, considerando che tutti i pensieri che abbiamo da svegli possono venirci in mente anche quando dormiamo, senza che nel sonno nessuno sia vero, decisi di fingere che tutto ciò che mi era passato per la mente non rivestisse maggior verità delle illusioni dei miei sogni. Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, *penso dunque sono*, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo".⁸⁰ L'impresa di Cartesio si attua soprattutto nella consapevole iniziazione a dubitare della verità, laddove il rapporto con le cose è evidente soprattutto se immaginate dal soggetto pensante. La natura del pensare sembra si possa svolgere all'interno di tale serie di evidenze: "Dimodoché questo io, cioè l'anima in forza della quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo e addirittura è più facile a conoscersi del corpo, e, anche se esso non fosse, l'anima, nondimeno, sarebbe tutto ciò che è".⁸¹ Lo stesso accade laddove si potrà ammettere che proprio durante la ricerca del vero il sapere "più vero e sicuro, l'ho appreso dai sensi, o per mezzo dei sensi", fino a quando si possa sperimentare che questi sensi sono realmente ingannatori. Scriverà Cartesio nelle *Meditazioni* concernenti la filosofia prima. "Ma, benché i sensi c'ingannino qualche volta riguardo alle cose poco

⁷⁹ Cfr. Leslie John Beck, *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1979 (Oxford, Clarendon Press, 1965).

⁸⁰ Cartesio, *Discorso sul metodo*, trad. it. di Maria Garin, Roma-Bari, Laterza, 2008, IV, cit. pp.43-45.

⁸¹ Cartesio, *Discorso sul metodo*, Op. cit., cit. p. 45.

sensibili e molto lontane, se ne incontrano forse molte altre delle quali non si può ragionevolmente dubitare, benché noi le conosciamo per mezzo loro (...)”.

Cartesio si avvicina in modo trasversale alla definizione della verità, considerando in generale: “(...) ciò che si richiede perché una proposizione sia vera e certa; infatti, avendone trovata una che sapevo tale, pensai che dovevo anche sapere in che una tale certezza consiste. E, avendo notato che nella proposizione *penso dunque sono*, nulla mi assicura che sono nel vero se non il fatto di vedere molto chiaramente che pensare bisogna esistere, giudicai di poter assumere come regola generale che le cose da noi percepite in modo molto chiaro e distinto sono tutte vere; ma che solo sussiste qualche difficoltà a stabilire giustamente quali sono quelle che concepiamo distintamente. Di conseguenza, riflettendo sul fatto che dubitavi, e che quindi il mio essere non era del tutto perfetto, perché – lo vedevo chiaramente – conoscere era una perfezione maggiore che dubitare, badai a cercare di dove avevo imparato a pensare a qualcosa di più perfetto di quel che io non fossi, e conobbi evidentemente che doveva essere da qualche natura effettivamente più perfetta”.⁸² Il compito del soggetto sarà quello di ricercare altre verità in modo da ammettere l’esistenza di Dio e dell’anima umana, così e come mostrato nella parte quarta del *Discours*, fino all’affermazione di un ordine completo e perfetto che può essere riscontrato nelle scienze come la geometria. Di fatto, la conoscenza di Dio e dell’anima rende certo il soggetto di tutta una serie di regole che rendono conto del dubbio esercitato sulla verità dei pensieri, allorquando si può essere ingannati nella rappresentazione delle cose, anche se le idee hanno comunque un fondamento di verità. Dal canto suo, Dio non possiede il libero arbitrio, perché infatti essendo Dio e avendo quindi un intelletto infinito non può negare nulla, perché tutto concepisce chiaramente e distintamente, quindi in lui tutto è vero, e allora se avesse la possibilità di dubitare su qualche cosa avrebbe la possibilità di negare se stesso, e ciò, infine, è impossibile e contraddittorio. Le idee delle cose fanno sì che per Cartesio ne concepiamo alcune chiaramente e distintamente con la volontà, mentre altre risultano essere confuse al punto tale che se affermate con la volontà risultano indurre nell’errore. Così afferma Cartesio nelle sue *Meditazioni filosofiche*: “Io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose, che ne ignora molte, che ama, che odia, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente. Poiché, come ho notato prima, sebbene le cose che io sento ed immagino non siano forse nulla affatto fuori di me ed in se stesse, io sono tuttavia sicuro che quelle maniere di pensare che chiamo sensazioni ed immaginazioni per il solo fatto che sono modi di pensare risiedono e si trovano certamente in me. Ed in quel poco che testé ho detto io credo di aver riportato tutto ciò che so veramente, o, almeno, tutto ciò che fin qui ho notato di sapere”.⁸³

⁸² Cartesio, *Discorso sul metodo*, Op. cit., cit. pp. 45-47.

⁸³ Cartesio, *Discorso sul metodo e Meditazioni filosofiche*, trad. it. di Adriano Tilgher, Bari, Laterza, 1928, vol. I, III, cit. p. 105. Si v. in Cartesio, *Opere filosofiche – Meditazioni metafisiche-Obbiezioni e risposte*, trad. it. di Francesco Adorno e Adriano Tilgher, Roma-Bari, Laterza, 2009, vol. II. Si v. anche Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Roma, Armando, 2003.

Anche le *Meditazioni metafisiche*, scritte tra il 1639 e l'anno successivo, sono compilate da Cartesio in forma di discorsi, da sottoporre a dotti, filosofi e teologi dell'epoca. Il confronto del discorso con il giudizio degli uomini percorre questa opera, la quale illustra per di più le ragioni per cui sarà lecito esercitare il dubbio metodico su tutte le cose, compresa l'esistenza o meno di Dio nonché di quei rapporti tra errore e falsità che confermano oltre un discorso sulla verità. Il discorso su quest'ultima riesce ad evidenziare la possibilità di sperimentare in sé stessi la facoltà di giudicare, al di là dell'inganno della ragione e/o dei sensi, possedendo da Dio tutto ciò che conduce sia alla verità che all'inganno. L'uomo stesso secondo Cartesio rappresenta il termine medio tra Dio e il nulla, cioè egli è tra l'essere più sovrano e il non-essere: "Così io conosco che l'errore, in quanto tale, non è qualcosa di reale, che dipende da Dio, ma è solamente un difetto; e pertanto che io non ho bisogno per errare di qualche facoltà che mi sia data da Dio particolarmente per quest'effetto, ma che accade che io m'inganni pel fatto che la facoltà, che Dio mi ha dato per discernere il vero dal falso, non è in me infinita" (IV *Meditazione*). La natura dell'errore si commisura alla privazione della conoscenza che, conoscendosi la natura di Dio, sembra dovere considerare la mancanza di perfezione che le è dovuta. Ma l'inganno, secondo Cartesio, fa parte della natura dell'uomo anche se questi è creato a somiglianza di Dio, laddove la sua natura – quella dell'uomo – appare debole e limitata a confronto di quella di Dio, ch'è "immensa, incomprendibile ed infinita". Il discorso conduce ad affermare che: "Di più, mi viene ancora in mente che, quando si cerca se le opere di Dio siano perfette, non si deve considerare una sola creatura separatamente, ma in generale tutte le creature assieme. Perché la stessa cosa, che potrebbe forse, con qualche sorta di ragione, sembrare imperfettissima se fosse sola, si trova a essere perfettissima nella sua natura, se è considerata come parte di tutto questo universo. E sebbene, dopo che ho fatto proposito di dubitare di tutte le cose, io abbia conosciuto con certezza solo la mia esistenza e quella di Dio, tuttavia, anche dopo che ho riconosciuto l'infinita potenza di Dio, non saprei negare che egli abbia prodotto molte altre cose, o almeno che possa produrne, in modo che io esista, e sia posto nel mondo come appartenente all'università di tutti gli esseri" (IV *Meditazione*). La facoltà di conoscere e quella di scegliere legittimano il concorso delle/nelle cause e l'errore, le quali discendono dal libero arbitrio e quindi dall'intelletto e dalla propria volontà. Anche l'immaginazione e la memoria risultano limitate, laddove la natura del dubbio può essere considerata vera e al riparo dalla fattispecie che ne fa discendere la medesima natura da Dio. Di fatto, il confronto permanente con la natura delle cose è contenuto nel discorso di Cartesio, il quale mira a discutere sull'immaginazione e i sensi, sul corpo e le sensazioni, laddove si occupa di definire anche le scienze e la loro apparizione di fronte all'uomo. Infatti, sostiene: " Per questo, forse, noi non concluderemo male, se diremo che la fisica, l'astronomia, la medicina e tutte le altre scienze, che dipendono dalla considerazione delle cose composte, sono assai dubbie ed incerte; ma che l'aritmetica, la geometria e le altre scienze di questo tipo, le quali non trattano se non di cose semplicissime e generalissime, senza darsi troppo pensiero se esistano o meno in natura, contengono qualche cosa di certo e d'indubitabile. Perché, sia che io vegli o che dorma, due e tre uniti insieme formeranno sempre il numero cinque, ed il quadrato non avrà mai più

di quattro lati; e non sembra possibile che delle verità così manifeste possano essere sospettate di falsità o d'incertezza" (*I Meditazioni*).

La ricerca della verità si lega allora strettamente alla critica permanente esercitata sul mondo e sempre dal soggetto che conosce e che si presenta come narrante una storia. Ciò è evidente, ad esempio, anche nella prima parte del *Discours*, quando l'autore afferma: "Quindi non mi propongo di insegnare qui il metodo che ciascuno deve seguire per ben guidare la propria ragione, ma solo di far vedere in che modo ho cercato di guidare la mia. Coloro che si piccano di dare delle regole devono credersi più bravi delle persone a cui le danno: e, se sbagliano anche di poco, meritano biasimo. Ma proponendo in questo scritto solo come una storia, o, se preferite, come una favola, in cui in mezzo ad alcuni esempi da imitare se ne troveranno forse molti altri che si avrà ragione di non seguire, spero che esso sarà utile a qualcuno e a nessuno nocivo e che tutti mi saranno grati della mia franchezza".⁸⁴ Il pensiero autocosciente si presenta dunque di fronte al mondo con l'ausilio della narrazione, laddove si traggono i fondamentali criteri di verità che si estendono dal pensiero stesso alla realtà che è fuori dell'uomo e che verrà descritta meglio in chiave sistematica nei *Principi della filosofia*.⁸⁵ La misura del mondo potrà mostrarsi allora come la misura dei modi di ricerca del vero, in una dimensione reale del sapere e del procedere degli eventi della dimensione umana. Cartesio utilizza in anteprima per la sua narrazione quella capacità naturale e istintiva dell'uomo di giudicare rettamente, soprattutto in rapporto al raggiungimento di necessità pratiche: "il buon senso è la cosa meglio distribuita nel mondo". Egli si riferisce a questa capacità quando indaga le scienze nonché quando discerne sulla possibilità di giudicare più o meno a ragione tra il vero e il falso. L'esercizio della verità impone sempre che si tratti di un mondo che si rapporta alla realtà del soggetto e che lungo quest'ultima sappia dirigere le sue verità, ragionando e ponendosi a monte della ricerca stessa per esaminare gli strumenti utili per portare in fondo la medesima.

Questo porsi quasi problematico "a monte" della ricerca, per individuare il metodo con cui dovere procedere, rappresenta il limite tra il mondo storico del soggetto e la sua capacità razionale di conoscere il mondo stesso. In realtà, la concezione della storia è abbastanza enigmatica, come vedremo, in Aristotele e in altri artefici della filosofia greca. Ma è in seno a questa relazione che può esercitarsi in maniera assai profonda la capacità critica nei confronti del mondo, senza perdere di vista la realtà del soggetto che effettivamente vuole conoscere. Molto spesso nel *Discours* traspare l'essenza autobiografica dell'autore riflessa sulla sua capacità di riflettere essenze di pieno carattere spirituale, laddove si intravedono meglio le possibilità di fornire un percorso spirituale del soggetto, che è reso consapevole tramite la narrazione di momenti che riguardano senza ombra di dubbio l'interiorità. Di fatto, il discorso sul metodo è una sorta di interiorità narrata. La critica permanente del mondo interiore è

⁸⁴ Cartesio, *Discorso sul metodo*, Op. cit., I, cit. p. 7.

⁸⁵ Cfr. Cartesio, *Opere filosofiche*, trad. it. di Maria Garin e Adriano Tilgher, Roma-Bari, Laterza, 2005, vol III.

quindi una risultanza pratica del procedere dell'intero *Discours*, nel momento in cui il soggetto si interroga sul metodo da dovere seguire per compiere la sua ricerca. A differenza del dialogo (gr. *diá*, fra, e *logos*, discorso) la narrazione del discorso tende a rivalutare il mondo storico dell'uomo proprio tramite il suo riflesso spirituale, attraverso il passaggio per cui egli stesso assegna i limiti della sua ricerca a questa determinazione. Il pensiero antico dei filosofi può essere superato nella considerazione dell'esercizio del dubbio sistematico, soprattutto pensando al fatto per cui il fondamento del sapere classico poteva essere racchiuso nell'impossibilità a fornire nella ricerca del vero un lato di critica negativa.

La versione cartesiana del procedere del pensiero attesta da sé la propria esistenza, rifuggendo la piena creazione di verità divine eterne e mettendole in rapporto alla capacità umana di dubitare. In ciò è possibile notare il rimando ad una sorta di storicità del pensiero. E, non è molto difficile trovare la differenza con il mondo del platonismo, troppo racchiuso nel procedere ontologico della dialettica, anche quando si cerca un modo per racchiudere il pensiero che è diretto al compimento della sua indagine sulla realtà. L'evoluzione del pensiero di Platone presuppone, a differenza di Cartesio, un'ordine dell'illimitato e del divenire, in maniera che essere ed esistere in una medesima realtà possa tendere al bene e risultare raccolto in una misura. Anche l'impatto con il mondo della scienza risente di questo particolare indirizzo. Infatti: "Poiché presentano tale misura, l'intelligenza e la scienza, in tutte le loro forme, saranno accolte nella mistione, ma non tutte sullo stesso piano. I loro titoli avranno tanto più valore quanto maggiore vi sarà la parte del pensiero puro, che misura e calcola, e minore quella dell'empiria. Al primo posto passerà la dialettica, avente come oggetto quanto esiste di più "esatto", di più chiaro, di più puro e di più vero; al secondo, e certamente in quest'ordine, le scienze, le arti, e, infine, le rette opinioni: ossia (sembra) tutta la gamma degli "intermediari" che separano il sapere supremo dalle contraddizioni della pura esperienza sensoriale. Così la gerarchia degli esseri e delle funzioni corrisponde altresì una gerarchia dei beni".⁸⁶

Un altro aspetto della nuova versione tenuta soprattutto dal sapere cartesiano riguarda il differenziarsi delle sfere del mondo in rapporto al ragionamento deduttivo di Aristotele, che vale la pena riprendere quando si tratta del sillogismo. Quest'ultimo è sempre legato al discorso. Infatti, sebbene Aristotele tratti in prevalenza solo del sillogismo categorico, la definizione che ne fornisce è così vasta da comprendere ogni specie di deduzione; per cui come si esprime negli *Analitici* (I, 124b 18): "Il sillogismo è un discorso nel quale, poste alcune cose, un'altra cosa differente consegue necessariamente da quelle che sono state poste, per la sola ragione ch'esse sono state poste". Il discorso, come è noto, afferma o nega "qualcosa rispetto a qualcosa" e ammette la sua universalità, per cui in definitiva esso si lega al procedere deduttivo. Il ragionamento deduttivo può essere definito nella maniera seguente: dedurre, perciò, significa trarre da una o più proposizioni una proposizione nuova, che ne costituisce la conseguenza necessaria, per mezzo delle sole leggi della logica. Per esempio, prendiamo in con-

⁸⁶ Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Op. cit., cit. pp. 208-209.

siderazione il sillogismo che segue: *Tutto ciò che è spirituale è incorruttibile; Ora l'anima umana è spirituale; Dunque l'anima è incorruttibile*, che si potrebbe anche enunciare così: Ogni A è B; Ora C è A; Dunque C è B. Di fatto, Aristotele assimilava la deduzione al sillogismo, il che può significare che si tendeva a limitare il suo campo che è di gran lunga più vasto di quello del sillogismo aristotelico stesso, perché la deduzione tiene inseriti in sé sia i sillogismi ipotetici, sia tutte quelle forme di ragionamento che la logica ha scoperto per mezzo del suo calcolo delle proposizioni, dei predicati e delle classi.

Anche Cartesio utilizza la deduzione, la quale però nega il significato e l'importanza del sillogismo aristotelico, sostituendo a questo un ragionamento composto da un numero imprecisato di proposizioni, delle quali l'una determina l'altra consecutivamente, e il cui insieme determina l'ultima proposizione (conclusione), in modo da formare una "catena di ragioni" sul tipo delle serie di eguaglianze o di implicazioni in uso nella matematica. Vi sono molte cose che si possono conoscere in modo sicuro, sebbene non siano di per sé evidenti, a condizione tuttavia che si possa dedurre da principi dimostrati e conosciuti, per mezzo di un processo continuo e ininterrotto del pensiero, con una intuizione abbastanza chiara di ciascuna cosa. È in tal modo che noi sappiamo che l'ultimo anello di una lunga catena è unito al primo, quantunque noi non possiamo abbracciare d'un solo sguardo tutti gli anelli intermedi che li uniscono, se non per averli percorsi in un momento successivo e per avere il ricordo che, dal primo fino all'ultimo, ogni anello è legato a quello che lo precede e a quello che lo segue⁸⁷. Per Cartesio, il sillogismo dunque spiegherebbe cose che già si sanno in quanto esse sono attestate dal buon senso, per cui ciò che evidentemente occorre è la definizione di un metodo della ragione e del buon senso, cioè una metodologia formalizzata del mondo che possa esprimere tutta una serie di regole che ognuno potrà applicare. Cartesio nega anche il valore delle idee generali e dichiara come privo di fondamento nonché privo di un qualche interesse il sillogismo fondato sul concatenamento dei vari concetti, che vengono esaminati in modo diverso. La deduzione cartesiana e, dunque il riflesso sul tipo di discorso che intende – alla fine – il filosofo nominalista, è un tipo di deduzione autentica che viene condotta unicamente secondo la logica delle proposizioni, l'indiscutibile valore della quale non può comunque escludere, come ritiene Cartesio (e con lui alcuni autori più moderni), la logica dei concetti. Il discorso non serve quindi in modo diretto alla deduzione, laddove si tratta dei concetti universali, per cui si nega o meno ogni realtà oggettiva e anche soggettiva, trattando anche l'universale stesso come rappresentazione della realtà oggettiva sotto una forma che è astratta. In tal senso, poiché ogni scienza si volge all'universale e al necessario, il nominalismo cartesiano, col negare il valore oggettivo dell'universale, conduce logicamente allo scetticismo metodologico, laddove si sfiduciano i sensi ingannevoli e si promuove il dubbio metodico attraverso il pensiero e la critica permanente al mondo del soggetto che tende alla conoscenza di sé. L'utilizzo della parola greca σκέψις è

⁸⁷ Cfr. Cartesio, *Opere filosofiche*, secondo l'edizione di Charles Adam e Paul Tannery, Roma-Bari, Laterza, 2009, vol I.

rivolto proprio a segnare questo atteggiamento epistemologico mostrando in tal modo una attività di ricerca o il dubitare.

Con la critica al sapere tradizionale Cartesio impianta una filosofia che è capace di affermare la veridicità divina di fronte al pensiero e al mondo storico del soggetto sempre coinvolto nel processo di autodeterminazione del sé. A livello epistemologico è importante notare il coinvolgimento del soggetto dinanzi alla sua stessa determinazione, così che si possa mostrare l'assimilazione razionale del mondo fisico grazie anche a strumenti logico-matematici, condotta secondo una reinterpretazione dell'epistemologia di Aristotele. Quest'ultimo notava invece nella sua logica la pertinenza del discorso soprattutto di fronte al soggetto che svolgeva la narrazione e, in modo che esso potesse risultare il primo elemento in grado di porsi a monte di possibili conclusioni. Aristotele a differenza di Cartesio analizzava il mondo storico del soggetto tramite la possibilità di esercitare nel discorso una forza persuasiva che poteva essere tramandata tramite la retorica. In tal modo la critica del pensiero si poneva come forza persuasiva dinanzi al mondo. È importante notare ciò, non tanto in confronto con il razionalismo cartesiano, tanto quanto in rapporto alla affermazione della forza della logica e dell'esistenza di argomenti validi che specificano l'azione peculiare del soggetto. In questo senso, l'affermarsi della retorica, riafferma proprio l'esistenza di un soggetto che è in grado di impiantare argomenti deduttivamente validi in ambiti di discorso pertinenti. Il rapporto che Aristotele intrattiene con la retorica mostra, forse per la prima volta, la critica permanente del pensiero al mondo storico, in un ambito nel quale i discorsi tornano ad essere il cuore del problema della estrinsecazione della forza persuasiva che il soggetto scatena verso il mondo e che, per la prima volta, rispecchia la sua portata singolare.

L'uso della retorica nel mondo antico e, soprattutto in Aristotele, è attraversato dall'esigenza di imporre uno stile di pensiero nel quale gli argomenti si succedono per fare anche leva sui sentimenti e le passioni degli interlocutori, con il fine supremo di fare prevalere l'opinione di un soggetto pensante rispetto ad un altro. Il terreno nel quale si svolge la retorica può essere assimilato alla realizzazione del mondo storico del soggetto che, prima di ogni affermazione di ordine logico-razionalistico, appartiene al discorso e allo svolgersi di nesi in ordine sincronico della/nella narrazione. Aristotele, per esempio, ritrova nella filosofia e, più che nell'indagine storica, la realizzazione di tutto ciò. Nuovamente il mondo del pensiero mostra come esso stesso può essere narrato, al pari del mondo della scienza e/o di quello filosofico della scienza. Tale caratteristica può essere riscontrata nell'alveo del razionalismo antico nonché partendo senz'altro dalla trattazione della dialettica. Infatti, il severo razionalismo di Platone esaltava la dialettica di contro la retorica e si schierava in maggior misura contro la retorica sofistica, laddove poteva combattere la spregiudicata abilità argomentativa come uso di paralogismi, l'attenzione all'opinione dell'uditorio come conformismo opportunistico e rinuncia alla ricerca parziale del vero, lo studio della espressività come "adulazione" della passionalità che tende a distruggere la retitudine del giudizio. Aristotele, pur criticando la concezione sofistica della retorica, a differenza del pensiero platonico, consegnava tuttavia alla retorica una funzione sociale positiva e una posizione intermedia tra l'apoditticità del discorso scientifi-

co e l'opinione soggettiva e incerta. La retorica aristotelica, pur senza trascurare la funzione psicagogica del discorso e la teoria delle figure espressive, fa perno infatti su una dottrina dell'argomentazione probabile secondo la quale, anche quando manca la certezza propria del giudizio scientifico, si possono raggiungere motivazioni o conclusioni ragionevoli, mediante deduzioni sillogistiche (*entimemi*) o induzioni analogiche (*esempi*) che partano da premesse attestate o riconosciute dall'opinione dei più (*prove e luoghi comuni*) oppure da premesse giustificate da *indizi* o da *ipotesi verosimili*. Va detto che i tre aspetti presenti nella retorica antica, e cioè la dottrina dell'argomentazione, l'abilità di accattivarsi un pubblico o uditorio e, infine, una tecnica della composizione e dell'espressione, sono relativamente indipendenti tra loro. Così, l'epistemologia e la metodologia delle scienze si occupano delle forme dell'argomentazione dimostrativa e delle procedure di supposizione e di scoperta che abbracciano un'area vastissima che riguarda ogni discorso a pretesa conoscitiva. La distinzione aristotelica tra argomentazione scientifica e argomentazione retorica pur sopravvalutando dogmaticamente l'assoluta certezza del giudizio scientifico, non si estende ai processi deduttivi e induttivi che restano i medesimi.

L'argomentazione si pone dunque come il modo stesso in cui la filosofia agisce, nel senso che si occupa dei fondamenti del discorso. L'argomentazione, come è noto, si fonda sulla dialettica, che è l'esercizio del dover ragionare, come esposto da Platone. Ne *La Repubblica* il filosofo greco enuncia il nesso tra il ragionamento argomentativo e le discipline scientifiche, le quali in parte accettano i principi senza discuterli; così Platone nel dialogo che vede protagonista Glaucone: "nello studio dell'essere procedono come sognando e (...) non riescono a scorgerlo con perfetta lucidità finché lasciano immobili le ipotesi di cui si servono, essendo incapaci di renderne ragione. Chi accetta come principio una cosa che ignora e se ne vale per intessere conclusioni e passaggi intermedi, cosa potrà mai fare per trasformare una simile convenzione in scienza? – Nulla, rispose. – Ebbene, dissi io, il metodo dialettico è il solo a procedere per questa via, eliminando le ipotesi, verso il principio stesso, per confermare le proprie conclusioni; e pian piano trae e guida in alto l'occhio dell'anima".⁸⁸ Aristotele, dal canto suo, precisa inequivocabilmente le funzioni della dialettica nei *Topici*, quando si occupa di definire il saggio dell'opinione degli uomini nonché i principi epistemologici da cui ha inizio ogni sapere scientifico. Chiarisce Aristotele il suo intento, che: "È infine utile per le scienze connesse alla filosofia, poiché potendo sollevare delle difficoltà riguardo ad entrambi gli aspetti della questione, scorgeremo più facilmente in ogni oggetto il vero ed il falso. Questo trattato è poi utile altresì rispetto ai primi tra gli elementi riguardanti ciascuna scienza. Partendo infatti dai principi propri della scienza in esame, è impossibile dire alcunché intorno ai principi stessi, poiché essi sono tra i primi tra tutti gli elementi, ed è così necessario penetrarli attraverso gli elementi fondati sull'opinione, che riguardano ciascun oggetto. Questa per altro è l'attività propria della dialettica, o comunque quella che più le si addice: essendo

⁸⁸ Platone, *La Repubblica*, Op. cit., VII, 531c, cit. p. 249.

infatti impiegata nell'indagine, essa indirizza verso i principi di tutte le scienze".⁸⁹ In Aristotele la trattazione della dialettica apre un varco sull'intenzione dello studioso di verificare la tenuta dei principi primi di ogni sapere, differenziandosi però dal fatto di essere essa stessa una scienza. L'argomentazione può riferirsi allora anche "agli elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti e illustri",⁹⁰ ponendo l'argomentazione di fronte alla discussione razionale sui principi nonché alla discussione ordinaria condotta su argomenti di ordine e interesse assai ridotto. Il potere di argomentare è quindi sinonimo di collegare in modo discorsivo una certa conclusione con delle premesse.

Come è stato successivamente spiegato nel corso del XX secolo e, in stretto rapporto alla perenne ricomparsa del soggetto stesso, l'argomentazione consisterebbe nello: "studio delle tecniche discorsive atte a provocare o accrescere l'adesione delle menti alle tesi che vengono presentate al loro assenso; e poiché l'adesione delle menti è caratterizzata appunto da ciò, che la sua intensità è variabile, nulla ci obbliga a limitare il nostro studio a un particolare grado di adesione caratterizzato dall'evidenza, come nulla ci permette, a priori, di considerare i gradi di adesione a una tesi proporzionali alla probabilità della tesi stessa, e di identificare evidenza e verità".⁹¹ Questo è quel che potrebbe contare in un contesto di rielaborazione moderna della retorica. Senza togliere il fatto per cui andrebbe ricordato comunque che, soprattutto per Aristotele il ragionamento dimostrativo o deduttivo e apodittico viene a caratterizzarsi per un tipo di razionalità che non consente affatto la minima discussione, mentre il ragionamento argomentativo necessita di una razionalità più aperta e rivolta invece alla messa in discussione del ragionamento che si compie. Tutto ciò mostra, anche se in parte, il contenuto della *Retorica* (Τέχνη ῥητορικῆ o anche Περὶ ῥητορικῆς). Nel primo tipo di ragionamento si tenderebbe a giustificare lo statuto epistemologico delle premesse, mentre nel secondo tipo il valore epistemologico si distanzia di molto dalle premesse. In altra misura, ciò che conta è anche il rapporto tra retorica e storia, un osannato intreccio di momenti narrativi in cui traspare il profilo del soggetto pensante di fronte al mondo. In questo caso l'argomentazione e la narrazione compongono il manifestarsi del mondo storico del soggetto lungo un insieme di riferimenti discorsivi che rimandano al testo e che attestano la possibilità di differenziare – infine – la retorica dalla dialettica in modo da farne risultare un autonomo oggetto di conoscenza. In particolare, lo sforzo aristotelico, sarà diretto fin dall'inizio a ottenere questo indirizzo, in un contesto programmato che rende plausibili i rapporti tra il soggetto pensante e il mondo che è costretto a frequentare. Ma quale è il rapporto tra Aristotele e la storia?

Una analisi del rapporto dello Stagirita con la storia mostra nuovamente l'esistenza di questa in relazione al mito, così e come indicato generalmente nella

⁸⁹ Aristotele, *Topici*, Op. cit., I, cit. p. 409.

⁹⁰ Aristotele, *Topici*, Op. cit., I, cit. p. 407.

⁹¹ Chaim Perelman-Lucie Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi, 1976, cit. p. 6. Si v edizione 2013.

cultura greca, laddove l'espressione più idonea è quella che viene ad assumere la manifestazione letteraria che, peraltro, ha alle spalle secoli di elaborazione orale. Innanzitutto, per Aristotele è quanto mai evidente una certa superiorità del mito rispetto alla storia, in quanto quest'ultima è legata al particolare, all'accadimento, mentre il mito si slancia verso l'universale. Prendendo in considerazione il discorso e il racconto, Aristotele mostra come l'attività poetica, che è infarcita di miti, possa tendere all'universale, risultando quindi attività più elevata dell'attività storica che, come detto, rimane legata al particolare. In tale confronto tra mito e storia, Aristotele pronuncia il legame del racconto con il quale l'attività poetica si concretizza, soprattutto nell'epica e nella tragedia, e la mimèsi (μίμησις) o imitazione della/nella realtà⁹². L'esercizio della narrazione viene posto in rapporto stretto con la realtà, così e come il dialogo poteva esprimersi in rapporto al racconto. Di nuovo il legame tra conoscenza e dialogo favorisce la determinazione del soggetto pensante che tende criticamente alla realtà del mondo e/o del mondo storico. Prima di esaminare la *Poetica* (*Περὶ ποιητικῆς*) andrebbe notato che la messa in opera della conoscenza rispetto al dialogo è quanto mai importante ai fini di una definizione della volontà, nel senso che conoscere può già contenere una volizione. Ciò è centrale nel pensiero socratico. Infatti, "L'idea centrale del pensiero socratico trova la sua più concisa espressione nella famosa definizione della virtù: "La virtù dell'uomo consiste nella conoscenza del bene e del male". Indubbiamente questa definizione fece scuotere il capo già a non pochi contemporanei di Socrate e, a prima vista, riesce legittimamente ostica al pensiero di noi moderni. Non vi si esprime forse un angusto intellettualismo, che chiude gli occhi di fronte alla vita istintiva dell'anima? E, innanzitutto, dove va a finire la volontà tesa verso il bene? Per intendere la massima di Socrate dobbiamo chiarire le nostre idee su una caratteristica essenziale della mentalità greca, caratteristica che, per quanto stramo sembri, non è stata colta dai moderni. La volontà ha per gli Elleni un significato diverso e molto più ristretto che per noi, si da passare, non solo in Socrate ma in tutta la filosofia greca, assolutamente in secondo piano, per quanto inclini possano essere i moderni storici della filosofia a trasferire nel pensiero greco il loro proprio concetto della volontà (..) Dicendo "volontà" noi pensiamo (..) ad una funzione psichica del pari distinta dall'intelletto e dal sentimento, e la sentiamo indipendente anche dall'oggetto cui essa è rivolta. Parliamo per esempio di "forza di volontà" e di un "uomo volitivo", senza dare alcuna indicazione sulla direzione di questa volontà. In assoluto questa parola si sottrae ad una traduzione in greco; è possibile solo parafrasarla su per giù così: "Il tale è uno che vuole fortemente ciò che vuole". Ciò implica che l'uomo greco non conosce se non un volere che si dirige ad uno scopo, più o meno chiaramente conosciuto o intraveduto: un oggetto concreto o un'azione determinata".⁹³ La volontà dunque

⁹² Sul rapporto tra la poesia e l'imitazione si veda in Léon Robin, *Aristotele*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, pp. 292-298.

⁹³ Max Pohlenz, *L'uomo greco*, trad. it. di Beniamino Proto Scandicci, Firenze, La Nuova

rimette in gioco il soggetto dinanzi al mondo storico, laddove la volontà spontanea può essere intesa come un processo intellettuale, che è cioè il risultato di una riflessione e che è in grado di determinare lo sforzo teso verso un fine che è riconosciuto e che è quindi degno di essere perseguito e raggiunto. “Una sensibilità non diversa traspare da certi versi in cui Omero descrive in modo tipico come un dio o un uomo passa all’azione”.⁹⁴ Resta da vedere se nell’affermare che qualcosa è o è stato o che deve accadere, il mondo storico dell’uomo si rende presente alla volontà del soggetto, laddove ci si interessa più del pensiero che di una volontà indipendente da esso. E, un altro problema sarebbe quello della collocazione di Socrate dinanzi alla storia.

Esaminiamo ora la *Poetica*. In questo trattato Aristotele affronta in un colpo solo il rapporto tra storia e mito, occupandosi dell’ordine valoriale che queste due sfere di influenza rappresentano ai fini del racconto e della narrazione; si potrà comunque ammettere con il filologo francese George Dumézil che l’intreccio tra mito e storia risulta essere veramente inestricabile. In particolare, Aristotele esamina la tragedia ai fini della determinazione della mimèsi intesa come tecnica che segue l’imitazione e che si avvale di valori propri sia nel caso della tragedia e della commedia che in quello della narrazione, che sta alla base dell’epica, così e come il racconto sta alla base della tragedia e anche del dialogo. Del resto, potremo ammettere che anche in rapporto alla filosofia socratica: “Se nella tragedia di regola riusciamo a definire il rapporto tra il modello epico e la relativa elaborazione drammatica, è praticamente impossibile definire il rapporto tra la commedia e il suo substrato di realtà storica e contemporanea. Motti del tempo, strani tratti di carattere e situazioni vengono trasferiti a piacere ora all’uno ora all’altro personaggio. Ciò vale per l’immagine che Aristofane creò di Socrate”⁹⁵. Ma così scrive Aristotele (Cfr. *Poetica*, VI, 6-IX, 5): “(..) se un autore dispone discorsi ricchi di caratteri e perfetti nel loro linguaggio e pensiero, costui non riuscirà in quella che è l’attività propria della tragedia, ma molto meglio potrà riuscirvi con una tragedia, ma molto meglio potrà riuscirvi con una tragedia meno ricca di questi elementi ma che possieda una trama narrativa, cioè una disposizione ordinata dei fatti. A ciò si deve poi aggiungere la considerazione che gli elementi più efficaci con cui la tragedia riesce ad avvincere l’animo dello spettatore, cioè le peripezie e i riconoscimenti, sono parti del racconto: prova ne sia che anche i principianti riescono ad imporsi, in virtù del linguaggio e della pittura dei caratteri, prima che nella costruzione della trama, come del resto è anche capitato a quasi tutti i primi poeti drammatici. Il racconto è dunque in conclusione l’origine e quasi l’anima della tragedia (..) Definiti così questi elementi, diciamo dopo di ciò quale dev’essere la struttura dell’azione, poiché questo è il primo e più

Italia, 1962, cit. pp. 395-396. Si veda edizione 1986.

⁹⁴ Max Pohlenz, *L'uomo greco*, Op. cit., cit. p. 396.

⁹⁵ Olof Gigon, *Sokrates, Seine Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna, A. Francke, 1947, cit. p. 18. Si v. dello stesso autore in traduzione italiana a cura di Marcello Gigante: *La teoria e i suoi problemi in Platone ed Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1987.

importante elemento della tragedia. Abbiamo già stabilito che la tragedia è mimesi di un'azione perfettamente compiuta in se stessa, con in più una certa grandezza: vi può infatti essere un intero privo di grandezza, intero essendo ciò che possiede principio, mezzo e fine".⁹⁶

Il racconto costituisce il fulcro della trattazione aristotelica della tragedia e quasi avverte l'intreccio che esiste tra avvenimenti, azione e narrazione. Nel passo che segue Aristotele si occupa del confronto tra poesia e storia. " Il racconto è unitario non quando, come credono alcuni, riguarda una sola persona: molte infatti e innumerevoli vicende possono accadere a un'unica persona, senza che tuttavia alcuna di esse possa costituire un'unica azione (...) Ora, come avviene anche nelle altre arti mimetiche, per cui uno è il soggetto della mimesi, così bisogna che anche il racconto, dal momento che è mimesi di un'azione, lo sia di un'unica azione e completa; e occorre che le parti della vicenda siano strutturate in modo tale che, spostandone o sopprimendone una, l'insieme ne risulti sciupato e scosso. Infatti, quella parte che, sia o no presente, non significa nulla, non può essere parte integrale del tutto. È dunque anche chiaro, da quanto si è detto, che il compito del poeta non consiste nel raccontare gli eventi realmente accaduti, bensì nel raccontare fatti che potrebbero accadere e che, secondo il verosimile o il necessario sono possibili. Infatti lo storico e il poeta non differiscono per il fatto di esprimersi in versi o in prosa: l'opera di Erodoto, in effetti, potrebbe essere volta in versi, ma, in metri o senza metri, resta sempre un'opera di storia. Ma la differenza è questa, che lo storico racconta gli eventi reali e il poeta quali fatti potrebbero accadere. Per questo motivo la poesia è attività più filosofica e più elevata della storia: la poesia tende infatti ad esporre piuttosto una visione del generale, la storia del particolare (...)".⁹⁷ Precisa ancora Aristotele e chiarisce anche la sua posizione rispetto al mito: " Generale significa questo: a quale tipo di persona accade di dire o fare cose di tale natura secondo il verosimile o il necessario – di ciò si occupa la poesia, anche se attribuisce nomi di persona. Il particolare è invece che Alcibiade fece o subì. Tutto questo, nel campo della commedia, è oggi ormai evidente: strutturato infatti il racconto con una serie di casi verosimili, i poeti comici inventano e danno poi ai personaggi i nomi che capitano e, a differenza dei poeti giambici, non scrivono intorno a persone ben determinate. Nella tragedia, invece, i poeti si attengono ai nomi già fissati, e la ragione è che è credibile ciò che è possibile. In effetti non riusciamo a credere che le cose non accadute siano possibili, mentre ciò che avviene evidentemente è possibile. Non sarebbe infatti avvenuto, se fosse stato impossibile. Eppure anche nelle tragedie, in alcune ricorrono uno o due nomi conosciuti, mentre gli altri sono inventati; in altre poi, di conosciuto non c'è nessuno, come nell'*Anteo* di Agatone, in cui infatti sono inventati e nomi e fatti: ma non per questo la tragedia piace meno. Non bisognerebbe dunque esigere di mantenersi rigidamente fedeli a quei miti tradizionali, che offrono solitamente gli argomenti per le tragedie, poiché anche le vicende note sono poi di

⁹⁶ Aristotele, *Retorica, Poetica*, Roma-Bari, Laterza, 1992; si v. in *Aristotele*, trad. di Manara Valgimigli, Milano, Mondadori, 2008, vol II, VI, p. 999 e sg.

⁹⁷ Ibidem.

fatto note soltanto a pochi, ma tuttavia riescono dilettevoli a tutti. Da ciò risulta chiaro che il poeta dev'essere creatore più di racconti che di metri, in quanto è poeta per la mimesi ma ciò che imita sono le azioni; e anche se poi gli capita di raccontare fatti reali, non sarà meno poeta per questo: nulla infatti impedisce che certi fatti reali siano in effetti quali è soltanto verosimile e possibile accadessero nella misura in cui il poeta è creatore di quelli. Quanto poi ai racconti in assoluto e alle azioni, quelle episodiche sono le peggiori. Chiamo episodico quel racconto in cui non è verosimile né necessario che gli episodi si succedano l'uno l'altro. Tali racconti sono dovuti a poeti di cattivo gusto per loro incapacità, ma anche a buoni poeti per colpa degli attori: mirando infatti a comporre pezzi di bravura ed estendendo il racconto oltre i suoi limiti, si trovano costretti sovente a spezzare il ritmo della vicenda".⁹⁸

Platone aveva condannato la poesia soprattutto per ragioni teoretiche oltreché morali, osservando in essa soltanto una copia delle idee eterne, unica vera realtà, da cui essa è quanto mai distante. Aristotele, confutata la teorica delle idee, tende a riabilitare in una certa direzione la poesia giudicandola più universale, e cioè più filosofica della storia, tesa come è a registrare le cose accadute e, per ciò stesso, legandola al particolare. Di fatto, la concezione aristotelica non riesce a distinguere la vera natura dell'arte, come è stato giustamente notato,⁹⁹ anche se è abbastanza evidente – a questo punto – che l'arte è imitazione (mimesis) della/nella realtà. Peraltro, l'arte ha subito tutta una serie di interpretazioni 'escludenti' all'interno della medesima ricezione della filosofia aristotelica nel pensiero moderno, soprattutto a partire da certe suggestioni del pensiero filosofico e dall'epistemologia.¹⁰⁰ Nel complesso, l'arte tende più che altro a confondere l'immaginario e il fantastico con l'universale e l'astratto della/nella scienza. Per questo la poesia ha un suo preciso valore conoscitivo ed è frutto di ispirazione. Aristotele segue a suo tempo le differenziazioni che conducono alla definizione dell'azione in un mondo coerente, laddove le leggi essenziali e peculiari della poesia traggono elementi positivi per la narrazione e per il racconto. Il rapporto tra la poesia e la storia si giustifica a monte dell'operatività di un racconto.¹⁰¹ È di un

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Cfr. Augusto Rostagni, *Scritti minori*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1955, I, p. 84 e sg. Digitalizzato 2008 con provenienza originale presso University of Michigan.

¹⁰⁰ Cfr. Enrico Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

¹⁰¹ "Dire che un fatto è accaduto è una pura constatazione passiva, per una volta soltanto, e ogni sua essenza si vuota in questa constatazione; rappresentare un fatto nel suo accadere, cioè nello svolgimento delle sue possibilità, nella successione dei suoi movimenti, nella dipendenza dei suoi processi, questo non è più una constatazione passiva, ma la riproduzione o la costruzione di un vero atto di vita, e non già per una volta soltanto, ma sotto la specie dell'eterno (..) Ciò che è accaduto: non altro si chiede allo storico; ciò che poté accadere, poté accadere solo in quanto era verosimile e necessario che accadesse: questo si chiede al poeta. Ed è precisamente questa successione o dipendenza di verisimiglianza o di necessità che alla poesia importa. Perciò, aggiunge Aristotele, la poesia è qualche cosa di più grave e di più filosofico che la storia. La storia ha una sua coesione estrinseca e cronologica, la poesia intrinseca e spirituale" (Manara Valgimigli, *Poeti*

certo rilievo, almeno per una ricerca come la nostra, ciò che unisce la narrazione al discorso e l'interpretazione e/o l'implicazione generale di tutto questo ai fini della retorica. Occupiamoci brevemente di alcuni aspetti che riguardano il rapporto tra il discorso e la narrazione. Ad esempio, nei discorsi *epidittici* (discorsi retorici), la narrazione non dovrà essere costituita da una serie completa di fatti, ma soltanto da una parte di essi, in quanto si rende necessario esporre una serie di azioni che sono l'argomento del discorso e il discorso consiste in una parte obbiettiva immune dall'arte e di un'altra parte improntata sull'arte. Questa consiste inoltre nel potere dimostrare che un certo fatto ebbe luogo o quale fu la sua rilevanza etc.; perciò talvolta non bisogna narrare tutti i fatti che sono accaduti in successione l'uno all'altro. Il compito è più che altro quello di dire tutto ciò che chiarirà il fatto o tutto ciò che farà credere che il fatto è accaduto o che ha arrecato danno o torto o che è così importante così e come si vuole etc. Altro compito sarà quello di narrare incidentalmente ciò che si può mostrare, laddove la narrazione deve essere breve in quanto i punti da chiarire sono o che il fatto non è accaduto o che non è dannoso o che non è ingiusto o che non è così importante, in maniera che non bisogna perdere tempo a dimostrare ciò che è riconosciuto da tutti, a meno che qualcosa non tenda a dimostrare che ammettendo il fatto esso non è ingiusto. Ancora, bisogna anche indicare i fatti passati, quanti cioè procurano o commiserazione o indignazione. In sostanza, la narrazione assume tutto il suo carattere etico, cioè si dota di ciò che rappresenta un carattere, così che si sappia che essa potrà produrre l'*ethos*, che esso solo rende più chiara la scelta morale nonché quale è la scelta che è conforme al fine. In questo senso e, Aristotele ne rende conto, i discorsi di un certo tipo non hanno *ethos*, in quanto essi non hanno neppure una scelta; essi, infatti, non hanno un fine strumentale o teleologico. A ciascun *ethos* individuale si accompagnano altre caratteristiche etiche. In pratica, nei discorsi, non bisogna partire dal pensiero, ma invece dalla scelta morale. In questo caso, l'affermazione va scandita tra quella dell'uomo prudente, che raggiunge l'utile, e l'uomo onesto, che persegue ciò che è bello. Inoltre, il discorso non potrà prescindere da elementi patetici, laddove bisogna narrare in conseguenza particolari noti, che rivelino le caratteristiche personali e/o dell'avversario. In molti luoghi del discorso si può quindi porre la narrazione, talvolta però non all'inizio. Nei discorsi deliberativi non vi è quasi posto per la narrazione, perché nessuno narra delle cose future; ma se vi è narrazione, essa potrà riguardare le cose che sono trascorse perché gli uditori memori delle cose passate possano deliberare meglio per le cose che ancora debbono avvenire.

Un esempio eclatante di narrazione nel discorso è fornita dalla trattazione della virtù del/nel giusto mezzo nell'*Etica Nicomachea* (Ἠθικὰ Νικομάχεια), quando il filosofo Aristotele si occupa delle disposizioni dell'animo, che sono opposte una all'altra. Lo scritto va seguito nella sua interezza nonché chiarezza espositiva per cogliere i tratti essenziali del discorso. Egli nota: "Essendo dunque queste disposizioni opposte le une alle altre, vi è maggiore opposizione degli estremi tra loro che non verso il giusto mezzo, come il grande è più distante dal piccolo e il piccolo da grande

che ambedue dall'eguale. Inoltre in alcuni estremi appare una certa somiglianza col giusto mezzo, come nella temerarietà v'è somiglianza col coraggio e nella prodigalità v'è somiglianza con la generosità: negli estremi fra loro invece v'è la massima dissomiglianza. Gli estremi che più distano l'uno dall'altro sono definiti contrari, cosicché quelli che maggiormente distano sono anche maggiormente contrari. Nei confronti poi del giusto mezzo in alcune cose si oppone di più il difetto, in altre eccesso; ad es. al coraggio si oppone non tanto la temerarietà, che è un eccesso, quanto piuttosto la viltà, che è un difetto; alla moderazione s'opponne non tanto l'insensibilità, che è una mancanza, quanto l'intemperanza, che è un eccesso. Ciò accade per due cause, una delle quali deriva dalla cosa stessa: essendo infatti uno degli estremi più vicino e più simile al mezzo, non gli opponiamo questo, ma piuttosto il contrario: ad es. poiché la temerarietà sembra essere più simile e più vicina al coraggio, mentre la viltà sembra essergli più dissimile, noi gli opponiamo di preferenza questa: infatti le cose che sono più lontane dal giusto mezzo sembrano essere più contrarie. Questa è dunque la prima causa, la quale deriva proprio da noi: quei vizi cioè verso i quali noi siamo più inclinati per natura, questi sembrano essere più contrari al giusto mezzo. Ad es. noi siamo per natura piuttosto inclinati ai piaceri, perciò siamo più portati istintivamente all'intemperanza che non alla temperanza. Perciò diciamo che sono più contrari al giusto mezzo quei vizi verso i quali v'è maggiormente un'inclinazione in noi: e per questo l'intemperanza, che è un eccesso, è più contraria alla temperanza" (II, 8).

Altro esempio di narrazione, con la collocazione del soggetto rispetto all'oggetto e alla virtù, avviene quando Aristotele indaga sulla giustizia e l'ingiustizia, adottando lo stesso stile che è stato adoperato nel discorso precedente. È importante notare anche qui la consapevole affermazione del discorso attorno al quale ruota quel soggetto che è spronato dal pensiero e dalla ricerca della verità. In questo caso proprio questo tipo di ricerca prevale su tutto il resto, affermando così anche l'utilità della narrazione che si viene svolgendo. Sempre dall'*Etica Nicomachea* traiamo spunto per esteso: "Dobbiamo ora indagare intorno alla giustizia e all'ingiustizia, determinando con quali azioni esse si trovano ad essere in rapporto, quale medietà sia la giustizia, e di quali estremi il giusto sia il mezzo. La nostra indagine si svolgerà secondo lo stesso metodo delle parti precedenti. Vediamo dunque che tutti vogliono chiamare giustizia quella disposizione di animo, per la quale gli uomini sono inclini a compiere cose giuste e per la quale operano giustamente e vogliono le cose giuste: altrettanto è dell'ingiustizia, per la quale gli uomini commettono ingiustizie e vogliono le cose ingiuste. Perciò questa definizione anzitutto valga per noi come abbozzo generale. Vi è al proposito differenza tra le scienze e le facoltà da un lato e le disposizioni dall'altro. Mentre infatti sembra che vi possano essere una stessa scienza e una stessa facoltà di cose contrarie, invece di cose contrarie la disposizione contraria non è la stessa: ad es. dalla salute non possono derivare gli effetti contrari, bensì solo quelli relativi alla salute; e diciamo infatti che uno cammina in modo sano, quando cammina come chi è sano. Spesso invero si conosce la disposizione contraria dal suo contrario, e spesso le disposizioni opposte derivano dalle loro condizioni implicite: così da un lato se è noto qual è la buona costituzione fisica, ne diventa nota anche la cattiva, dall'altro la buona costituzione fisica appare dalle condizioni della salute e queste appaiono di

quella. Ne consegue per lo più che, se di una delle due disposizioni si può parlare in molti sensi, anche dall'altra si potrà parlare in molti sensi: ad es. se si parla in molti sensi del giusto, altrettanto sarà anche per l'ingiusto e l'ingiustizia. Sembra appunto che della giustizia e dell'ingiustizia si parli in molti sensi, ma essendo questi sensi assai vicini tra loro a causa della loro omonimia, essi sfuggono e non sono evidenti come invece accade nelle cose lontane tra loro. La differenza infatti è grande quando riguarda l'idea (..) Vediamo dunque in quanti sensi si dice che uno è ingiusto. Sembra che ingiusto sia tanto il trasgressore della legge, quanto chi vuole avvantaggiarsi, quanto l'iniquo, per cui è evidente che anche il giusto sarà sia il rispettoso della legge che l'equo. Perciò ciò che è giusto sarà quel ch'è legale e quel ch'è imparziale, ciò ch'è ingiusto sarà quel ch'è illegale e quel ch'è iniquo. E poiché l'ingiusto è anche uomo che vuol avvantaggiarsi, si mostrerà tale intorno ai beni, ma non intorno a tutti, bensì intorno a quelli in cui v'è buona e cattiva fortuna, i quali in genere son sempre beni, ma per qualcuno non lo sono sempre. Gli uomini li desiderano e li inseguono: però non bisogna, bensì bisogna desiderare che quelli che sono beni in senso assoluto divengano beni anche per noi stessi e scegliere solo quelli che sono beni per noi. L'uomo ingiusto poi non sceglie sempre ciò ch'è più del dovuto, bensì sceglie anche il meno nel caso dei mali in genere: però, poiché sembra che anche il minor male sia in un certo modo un bene, e la prepotente avidità concerne il bene, per questo egli sembra esser uomo che vuol avvantaggiarsi. Ed è anche iniquo: questo concetto poi abbraccia tutto ciò ed è quindi comune. Poiché dunque, come s'è detto, il trasgressore della legge è ingiusto, mentre il rispettoso della legge è giusto, è evidente che tutte le cose legali sono in certo modo giuste: infatti le cose stabilite dal potere legislativo sono legali, e noi diciamo che ciascuna di esse è giusta. Le leggi poi si pronunziano su ogni cosa, mirando o all'utilità comune a tutti o a quella di chi primeggia o per virtù o in qualche altro modo simile: perciò con una sola espressione definiamo cose giuste quelle cose che procurano o salvaguardano la felicità o parti di essa alla comunità civile. La legge poi comanda anche di operare da uomo coraggioso, ad es. di non abbandonare le file, di non fuggire e di non gettare lo scudo; e da uomo moderato, ad es. di non compiere adulterio o oltraggio; e da uomo mansueto, ad es. di non percuotere e di non far maldicenza; e parimenti secondo le altre virtù e colpe, prescrivendo alcune cose e vietandone altre. È retta poi la legge stabilita rettamente, peggiore quella improvvisata. Questa giustizia è dunque una virtù perfetta, ma non di per sé, bensì in relazione ad altro. E per questo spesso la giustizia sembra essere la più importante delle virtù, e che né la stella della sera né quella del mattino siano così ammirabili; e nel proverbio diciamo: nella giustizia è insieme compresa ogni virtù. Essa è una virtù sommamente perfetta, perché il suo uso è quello di una virtù perfetta, cioè è perfetta, perché chi la possiede può servirsi di questa virtù anche nei riguardi di un altro e non solo di se stesso; infatti molti nelle proprie cose possono servirsi della virtù, ma non possono servirsene nelle cose che concernono altri. E per questo sembra esser giusto il detto di Biante che "è la carica che fa conoscere l'uomo": infatti chi esercita una carica è già in rapporto con altri e partecipa alla società. Proprio per questo poi la giustizia è la sola delle virtù che sembra essere un bene altrui, in quanto riguarda gli altri: essa infatti compie ciò che è utile ad altri sia ai capi, sia alla società. È dunque l'uomo

peggiore colui che diventa reo verso se stesso e verso amici; mentre il migliore non è chi fa uso della virtù riguardo a se stesso, bensì riguardo ad altri: e questo è opera difficile. Questa giustizia dunque non è una virtù parziale, bensì è virtù completa, e l'ingiustizia che le si oppone non è un vizio parziale, ma è vizio completo (In che cosa differisce poi la virtù da questa giustizia, è chiaro da ciò che s'è detto: entrambe infatti coincidono, ma la loro essenza non è la stessa, bensì in quanto essa riguarda gli altri è giustizia, in quanto invece è una tal disposizione, in sé, è virtù" (V, 1).

Abbiamo visto come possa risultare produttivo inserire e insistere, ad un certo punto della trattazione, su un legame che già esiste tra narrazione, discorso e retorica, dinanzi al mondo storico dell'uomo, così e come Aristotele ha effettivamente visionato queste manifestazioni in successione al pensiero platonico dei tanti dialoghi. Aristotele non era un visionario, e per questo basta esaminare la sua scrittura, anche quando questa è intrisa di riferimenti obbligati alla tradizione del pensiero greco¹⁰². Anche quando tratta della retorica quindi, Aristotele riprende il rigore di una analisi condotta sul discorso. Questo è un punto fondamentale. Il fatto è che la storia per il filosofo greco ha una posizione non molto definita. Proprio ciò lo conduce ad occuparsi di molte delle caratterizzazioni del pensiero che esprimono la sua "qualità", nel momento in cui trattano della filosofia e della storia della filosofia, che da lui stesso prende corpo, almeno come disciplina. Vogliamo dire che il mondo storico e la critica permanente del pensiero coesistono in Aristotele a dimostrazione del fatto che la narrazione può divenire materia concreta soltanto dinanzi alla riflessione pensante per alcune categorie che oramai abbiamo imparato ad osservare. La posizione di Aristotele dinanzi alla storia è abbastanza problematica, per non dire enigmatica.

Come abbiamo scrutato nel testo della *Poetica* egli assegna alla poesia un livello sublimato rispetto alla storia, che rimane nella ricerca del particolare, mentre la poesia si rende più filosofica e riguarda il generale. La verità storica ha un valore indiretto e ciò coinvolge il soggetto che è sempre attanagliato dalla realtà degli eventi e che non può che riguardare aspetti particolari di fronte alla stessa narrazione. Il fatto che la storia possa apparire come una disciplina di secondo ordine rispetto alla filosofia non significa affatto che il soggetto possa liberare invece tutta la sua realtà facendo a meno del mondo storico, che è recuperato nella critica. Il particolare non dovrebbe essere oggetto di scienza e Aristotele non ne fa uso nemmeno nell'indagine condotta attorno alla *Costituzione di Atene* (Ἀθηναίων πολιτεία), quando si riferisce soltanto a degli esempi. Resta il fatto del dovere ancora spiegare il perché Aristotele poté a un tempo consacrarsi a tante ricerche di carattere storico-politico sulle costituzioni e le leggi di tanti stati, ritenendo la storia di scarso valore, così da definirla "meno filosofica della poesia"¹⁰³. Non vale opporre a tutto ciò il fatto per cui il filosofo greco lesse e ammirò Tucidide, mostrando la sua ammirazione più per l'uomo politico che per lo storico. La storiografia tucididea non sarebbe altro che filosofia. Per rispondere a questi quesiti basterebbe porre gli argomenti dinanzi all'evidenza per cui Aristotele nel tentativo di difendere la poesia dalla

¹⁰² Cfr. Roland Barthes, *La retorica antica*, trad. it., Milano, Bompiani, 2006², pp. 19-22.

¹⁰³ Cfr. Pappo Cilento, *Premessa storica al pensiero antico*, Bari, Laterza, 1963, pp. 42-47.

condanna platonica non ha fatto altro che adeguarla alla filosofia, in nome della quale Platone la ripudiava, e le ha attribuito proprio il carattere di universalità che è proprio della filosofia, ma che è pure, in un certo senso, della poesia in quanto questa attinge al carattere direttamente cosmico. Dando l'universale alla poesia Aristotele si è visto costretto a consegnare alla storia il suo carattere di particolarità. Il passo della *Poetica* avrebbe dunque valore polemico, laddove il filosofo tende anche a distaccarsi dalla Accademia che promuove la ricerca storica, riconoscendo invece il valore dell'interesse filosofico. Aristotele dunque oppone alla poesia il genere particolare di prosa che è la storia, operando un discernimento tra la storia stessa e l'eloquenza, nel momento in cui si presenta anche l'antico dissidio tra poesia e storia attestato da Isocrate e si evidenzia che per l'oratore i discorsi apodittici valgono quanto la poesia; Aristotele rifiuta dunque la distinzione tradizionale tra poesia e prosa, fondata sul verso e sul ritmo e implicante alcune delle caratterizzazioni che si riscontrano nella retorica.

Come è stato detto, la retorica per Aristotele implica principalmente una analisi condotta sul discorso. Egli la definisce nel modo seguente: "Definiamo dunque la retorica come la facoltà di scoprire in ogni argomento ciò che è in grado di persuadere. Questa infatti non è la funzione di nessun'altra arte; ciascuna delle altre arti mira all'insegnamento e alla persuasione intorno al proprio oggetto: così la medicina intorno ai casi di salute e di malattia, la geometria intorno alle variazioni che avvengono nelle grandezze, l'aritmetica intorno ai numeri, e parimenti le altre arti e scienze. La retorica invece sembra poter scoprire ciò che persuade, per così dire, intorno a qualsiasi argomento dato; perciò affermiamo che essa non costituisce una tecnica intorno a un genere proprio e determinato".¹⁰⁴ Esistono alcune precisazioni sull'argomentazione che meritano una certa attenzione e sulle quali torneremo. Infatti, Aristotele scrive di seguito: "Poiché le argomentazioni avvengono attraverso certi mezzi, è evidente che l'adoperarle è cosa propria di chi è in grado di sillogizzare e di indagare intorno ai costumi, alle virtù e in terzo luogo intorno alle passioni, sull'essenza e la qualità di ciascuna passione, sulla loro provenienza e modalità; cosicché risulta che la retorica è come una diramazione della dialettica e della scienza intorno ai costumi, che è giusto denominare politica. Per questo la retorica si riveste anche dell'abito della politica e così quelli che s'arrogano di praticarla sia per ignoranza sia per millanteria sia per altre ragioni umane; ed essa è una branca della dialettica e ad essa simile, come dicemmo anche al principio; infatti né l'una né l'altra di esse è una scienza su di un argomento determinato, ma esse sono soltanto delle facoltà di procurare argomenti".¹⁰⁵

L'accento alla politica ci spinge a dovere caratterizzare la retorica all'interno di un discorso particolare, che Aristotele segue comunque nei suoi scritti. Esistono passi nei quali la narrazione è più attenta in misura dei particolari che spin-

¹⁰⁴ Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., cit. II, cit. p. 803.

¹⁰⁵ Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., cit. II, cit. p. 804. Si v. Enrico Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 166.

gono verso certi ambiti, con l'utilità di rappresentare l'evidenza del racconto. Un esempio potrebbe essere il testo *Politica* (Τὰ πολιτικά), scritto nel quale Aristotele compie una critica al sistema delle leggi platoniche, fornendo una sicura validità al suo discorso. Ancora il mondo storico sembra lontano dal filosofo che intraprende la narrazione attorno alla costituzione migliore. Infatti, scrive: "Un'altra mancanza delle *Leggi* consiste nel non aver stabilito la differenza tra i governanti e i governati. Socrate dice che tra i governanti e i governati deve intercedere lo stesso rapporto che passa tra tessuto e trama dei quali l'uno deriva da una lana e l'altro dall'altra. Ma poiché egli permette che tutto il capitale sia aumentato fino al quintuplo, perché non c'è un limite anche per la proprietà terriera? E bisogna badare che la divisione delle abitazioni non finisca con l'essere un danno dell'amministrazione domestica: infatti si assegnano due case separate per ciascun cittadino, ma è difficile abitare due case. L'ordinamento politico nel suo complesso non vorrebbe essere né una democrazia né un'oligarchia, ma un qualcosa di mezzo tra queste, ciò che si chiama *politia*: esso infatti è costituito dai cittadini che portano le armi. Se Platone nelle *Leggi* si propone di costruire la costituzione più comune tra quelle applicate nelle altre città, allora forse ha ragione, ma se si propone di fornire la costituzione migliore dopo quella ideale, allora non raggiunge il suo scopo; perché qualcuno sarebbe forse più disposto a concedere le sue lodi alla costituzione degli Spartani se non a qualche altra ancora più aristocratica (..) Nel trattato delle *Leggi*, che andiamo esaminando, si dice che la forma migliore di costituzione deve essere costituita dalla democrazia e dalla tirannide, che o non si dovrebbero considerare come forme di costituzione o per lo meno come le forme di costituzione peggiori. Migliore è il partito di quelli che intendono mescolare i vari tipi di costituzione, perché migliore è la forma di costituzione derivata dalla fusione di molti tipi diversi. Inoltre pare che la costituzione platonica non abbia nulla di monarchico, ma tenda piuttosto al tipo oligarchico e democratico; anzi, tende più al primo che al secondo. Il che appare dal sistema di elezione dei magistrati, in quanto oligarchia e democrazia sorteggiano i magistrati tra i candidati scelti, ma l'oligarchia costringe i cittadini più ricchi a prendere parte alle assemblee, a nominare i magistrati, a sbrigare qualche altra missione politica, mentre dispensa gli altri da questo compito e tenta di far sì che il maggior numero possibile di ricchi arrivi alle cariche politiche e che le più importanti siano occupate dai ricchi più potenti. Anche il sistema elettorale del consiglio, proposto da Platone, è oligarchico, perché tutti sono costretti a votare, ma solo per i membri della prima classe, poi per un numero uguale di membri della seconda classe, infine per quelli della terza; senonché non tutti i membri della terza e della quarta classe sono obbligati a votare, ma, tra le quattro classi, solo quelli della prima e della seconda (..) Il maggior numero degli eletti apparterrà alle classi più ricche e sarà composto dalle persone migliori, in quanto non scelte dal popolo, non costretto a votare. Che dunque questa costituzione non debba essere ritenuta come proposta dalla democrazia e dalla monarchia è evidente da queste considerazioni e lo sarà da quelle che faremo quando ci occuperemo di questa costituzione. Tutto il sistema della doppia elezione porta con sé un pericolo; perché se alcuni, anche in pochi,

decidono di costituire un gruppo elettorale, riusciranno sempre eletti. Questo è quanto contiene la costituzione esposta nelle *Leggi*".¹⁰⁶

È seppur vero che il confronto con il mondo storico possa risultare dalla affermazione di Aristotele per cui: "Chi vuol fare una ricerca conveniente sulla costituzione migliore deve precisare dapprima qual è il modo di vita desiderabile".¹⁰⁷ Questo rapporto con la vita è molto interessante e rimanda senz'altro a Socrate e a Platone, sul quale si è detto ancora poco, se non per i dialoghi. Come è noto alla critica contemporanea i filosofi dell'antichità impostano il loro discorso filosofico in stretto rapporto con la vita, laddove l'atteggiamento sofistico prevede invece che il discorso non derivi dalla loro esperienza, e cioè ancora, non sia o possa essere una integrazione tra le pratiche filosofiche e quelle della vita, appunto.¹⁰⁸ In tal modo la filosofia perde il proprio carattere di pura riflessione sulle proposizioni e diviene un vero e proprio *modus vivendi*; come si afferma: "la filosofia è contemporaneamente discorso e modo di vivere". La peculiarità del pensiero antico è proprio questo riconoscimento della/nella vita pratica all'interno del quadro di sviluppo della/nella filosofia. A partire da Socrate il vissuto esistenziale del filosofo si pone come punto fondamentale del suo stesso modo di praticare una dottrina o di insegnare e/o di fare parte di una comunità o di una scuola.¹⁰⁹ E, per tornare al discorso di prima, andrebbe detto che anche il rapporto di Platone con la storia e con la poetica è abbastanza controverso in merito alle relazioni con la vita quotidiana, così e come è stato argomentato da una certa critica che si è occupata a più riprese del pensiero filosofico greco; lo è sicuramente in modo meno torbido in Socrate. Si è detto in precedenza che Platone aveva rimproverato la poetica di rappresentare soltanto le idee, non ancorando la sua critica al mondo storico e rappresentando esso stesso un mondo a parte e, nonostante avesse parlato in un passo del *Fedro* della scrittura ordinaria contrapposta alla "scrittura nell'anima". Ciò vuole dire che Platone rappresenta di sé un caso eclatante, così e come è stato scritto; e, ci rendiamo conto di tutto ciò esasperando una compiuta ricerca sulle premesse principali della sua filosofia. Scriveva un critico: "Platone, se mai alcun altro filosofo, ha il diritto di essere considerato come un mondo per sé, un tessuto di paesaggi e figure, amici e avversari, lotte e vittorie, insegnamenti e miti, dolori ed estasi. Questa sarebbe la considerazione propriamente filosofica, la platonica. Egli stesso del resto non ha interpretato storicamente, non ha ridotto a sistema il suo maestro, ma ha creato con forza poetica il mondo in cui la propria figura era cresciuta assieme a quella di Socrate (...) Tuttavia – segue la critica, *n.d.a* – Platone non può essere fuori del tempo, modello e giudice incondizionato, poiché ogni rivolgimento ha la sua propria legge.

¹⁰⁶ Aristotele, *Politica, Trattato sull'Economia*, Roma-Bari, Laterza, 2004, si v. in *Aristotele*, trad. di Renato Laurenti, Milano, Mondadori, 2008, vol II, VI, II., p. 517-518.

¹⁰⁷ Aristotele, *Politica*, in Op. cit., VII, cit. p. 693.

¹⁰⁸ Cfr. Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. di Anna Maria Marietti, Torino, Einaudi, 2005.

¹⁰⁹ Cfr. Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it. di Anna Maria Marietti, Torino, Einaudi, 2010, I, II.

Egli è dell'età del mondo trascorsa il fondatore, non soltanto come impulso iniziale, ma come figura eterna, che si agita in diversi tempi con forze differenti. Il fallimento della sua volontà politica, l'argine con cui il suo mondo lo circondò, hanno talmente costrette le sue forze creatrici, e così le hanno racchiuse in un intimo cerchio, che egli divenne attraverso un'elevazione ed un compimento spirituali il progenitore delle stirpi dello spirito. Il suo cerchio di vita, l'Accademia, presta ancor oggi con il suo nome titolo di dignità a ogni più alta cultura (..) Platone è riconosciuto come vertice di ogni filosofia, come fondatore della scienza (..) si sa che egli creò lo spazio spirituale in cui il Cristianesimo poté essere costruito in quanto gerarchia ed edificio dogmatico (..) e quando il più antico Medioevo trovò la sua espressione nella poesia, furono allora i sogni platonici di paradiso, inferno e sfere planetarie, che infine si compirono in misurata figura: in Platone si radicano le fondamentali forze spirituali e psichiche della cultura europea in generale e perciò anch'egli, come la "natura" e "gli antichi", può essere invocato quale divinità rinnovatrice, là dove i succhi della vita ristagnano. Di qui anche il grande pericolo che sempre nuovamente uno smorto idealismo, un'imitazione soltanto astratta sia scambiata con al forza generatrice di Platone".¹¹⁰

Non si tratta qui di compiere un elogio di Platone, al contrario si tratta di utilizzare il pensiero idealistico per mostrare i suoi limiti dinanzi al mondo storico. Gli stessi limiti che si riscontrano nel pensiero filosofico di Aristotele, che pone il soggetto in rapporto alle potenzialità che si esprimono tramite il discorso e rispetto alla forza persuasiva della retorica. Il fatto principale è che: "Si danno argomentazioni attraverso il discorso, quando mostriamo il vero o il vero apparente da quello che ciascun argomento offre di persuasivo".¹¹¹ Soffermiamoci prima sul rapporto tra mondo idealistico e mondo storico e in secondo luogo riprendiamo l'esame aristotelico della retorica. Va detto quindi che il soggetto epistemico trova la conferma della sua individualità nella critica alla trattazione platonica del modello idealistico che, con il passare del tempo, diviene conforme alla rappresentazione del mondo storico, ammettendosi nella realtà conoscitiva la pertinenza di un approccio storiografico e filosofico del tempo e dello spazio, per tutto ciò che interessa il passato e le grandi individualità. In Platone conoscenza e dialogo rappresentavano l'emergere del soggetto dal mito nonché il riferimento all'azione di un individuo interpellato di continuo sulle cose del mondo e della vita, laddove egli stesso si è reso capace di creare una tradizione, che è caso frequente nell'arte, nella scienza, nella religione e nella tecnica nonché nel pensiero. Il mondo storico è apparso e si è formato a poco a poco dinanzi a questa rappresentazione. Le tappe del suo progresso sono contraddistinte dal progresso del rigore scientifico apportato nella ricerca e nella critica, nel momento in cui anche la filosofia, così e come le scienze ausiliarie della storia, ha tratto profitto dallo studio del passato e contribuito in maniera decisiva a trasformare la storia da genere letterario in disciplina scientifica.

La storia, in realtà, è stata spesso concepita, nel mondo antico e nel Medioevo, come uno strumento di insegnamento morale e di edificazione, come un procedimento

¹¹⁰ Kurt Hildebrandt, *Platone*, trad. it. di Giorgio Colli, Torino, Einaudi, 1947, cit. p. 3-4.

¹¹¹ Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., I, II, cit. p. 804.

per consacrare la gloria degli dei, di un popolo o di una famiglia. Nelle opere influenzate da questa concezione, era predominante a detrimento delle strette esigenze riscontrate nella verità storica. Opera d'immaginazione, la storia, vedeva nei documenti nient'altro che pretesti per amplificazioni più o meno ingegnose. Tuttavia e, proprio in relazione al mondo storico del soggetto pensante, sarebbe errato pensare che tutte le opere storiche dell'antichità, dal Medioevo all'epoca moderna, fino al XXI secolo, si rapportino all'immaginazione romanzesca, all'apologia o, meglio, all'amplificazione oratoria. Lo si afferma talvolta, ma alquanto ingiustamente. È certo infatti che il mondo antico ha saputo produrre delle opere storiche anche scientifiche ma all'interno dello sviluppo del pensiero filosofico, nonché ha saputo imporre opere di intenzione e di ispirazione proprio all'interno del rapporto tra conoscenza e dialogo. Tucidide e Tacito non mancano almeno di spirito scientifico; altrettanto è da dire per alcuni filosofi greci dell'età post-socratica e, ancora, a maggior ragione dei grandi eruditi del XVII e del XVIII secolo. Di fatto, lo spirito scientifico nella storia non è affatto opera del mondo moderno e contemporaneo. Il mondo antico, essendo una realtà del passato, non può essere conosciuto direttamente ma bensì si può conoscerlo solo attraverso le tracce che ha lasciato, cioè attraverso gli svariati prodotti che ci attestano la realtà e le circostanze degli avvenimenti. Di fatto, il mondo antico è il fatto storico e storicizzabile, per cui si concepisce meglio la definizione del mondo storico, laddove la critica tende a definire il valore dei differenti prodotti temporali, dei resti e/o delle testimonianze. In tal senso, la filosofia del mondo antico ha prodotto un patrimonio intellettuale e culturale capace di contenere i risultati di un approssimarsi della civiltà ad una delle sue massime espressioni, corroborate da documenti unici e irripetibili, come i testi che gli antichi ci hanno lasciato e sui quali, in gran parte, si è condotta la nostra ricerca.

La divisione dei prodotti del mondo antico può essere composta dalla classificazione dei documenti in resti e testimonianze. Gli uni infatti non sono in realtà che resti o tracce del passato, senza essere destinati per sé stessi a trasmetterne il ricordo alla posterità. Gli altri sono testimonianze, tendenti formalmente ad informare la posterità. Esiste la critica dei resti del passato, la quale si svolge su vari punti particolari: l'autenticità e la provenienza, l'integrità e senso del documento. Si tratta più che altro di determinare qual è l'autore del documento e di quale epoca. Per fare ciò si ricorre a criteri esterni e interni con i quali si vuole definire i riferimenti al documento fatti dai contemporanei e testimoniati che esso appartiene all'autore presunto. Si è così accertato, per esempio, che il trattato *Delle leggi* è autenticamente di Platone, per il fatto che Aristotele lo cita a più riprese come tale. Si constata, al contrario, che le opere attribuite al Medioevo a Dionigi l'Areopagita non sono citate né conosciute prima del V secolo. I criteri interni di autenticità sono quelli che si ricavano dal contenuto del documento e che, nel nostro caso, qualificano meglio il prodotto dell'arte antica; parliamo della scrittura dei filosofi greci, del vocabolario, dello stile, delle idee, della lingua, delle allusioni nei discorsi ai fatti conosciuti, delle allusioni a fatti di costume etc. Gli stessi dialoghi costituiscono i documenti originali che presentano la loro integrità, laddove non esistono copie che non siano conosciute e una sorta di critica permanente che assista alla ricerca dell'autenticità.

La critica si sforza anche di scoprire e di correggere per quanto possibile gli errori accidentali o intenzionali che la scrittura prevede nonché le trasformazioni della/nella stessa stesura dei discorsi. Nel dialogo come nel discorso permane il senso dei documenti che si sono prodotti, secondo una via ermeneutica dell'interpretazione. Il dialogo, infatti, rappresenta una pratica sociale nonché una forma letteraria nella quale si rappresenta la relazione tra soggetti evidenziando idee e sentimenti che possano esaltare un tema. Va da sé che essa comporta innanzitutto la decifrazione del documento e la sua traduzione, laddove ciò esige, oltre la connessione con la dimensione della conoscenza, l'impiego di regole di interpretazione che possano implicare il ricorso al contesto e a brani paralleli, che permettono di interpretare le parole in funzione dell'insieme – l'attenzione al genere letterario (alcuni generi comportano il senso letterale, altri comportano e ammettono metafore, iperboli, allegorie etc., la determinazione di citazioni implicite, riportando l'autore i discorsi altrui, che egli non necessariamente sottoscrive di persona). In questo senso il materiale dei discorsi giunge fino a noi dopo avere sopportato la critica e/o la critica delle/nelle testimonianze che, nell'insieme acconsente ad una tradizione. Infatti, la critica delle testimonianze implica innanzitutto il ricorso ai procedimenti precedenti al fine di stabilire l'autenticità ed il significato dei documenti. Ma, riferiti ai dialoghi e ai discorsi, bisogna inoltre determinare il valore della/nella testimonianza, ossia cercare se la testimonianza è stata sincera ed esatta, laddove la buona fede non implica necessariamente l'esattezza. Per questo, si tenderà a criticare il fatto in sé stesso, sia i testimoni che lo trasmettono. Peraltro, i documenti riportano talvolta dei fatti che appaiono alla critica come impossibili in sé stessi oppure o come inverosimili relativamente alle circostanze di persone e di dialoghi di tempo e di luogo in cui si sono presumibilmente svolti. L'errore, qui, non fa concludere necessariamente alla insincerità del testimonio: questi potrebbe essere vittima dei suoi stessi pregiudizi, della sua credulità, dell'insufficienza della sua informazione etc. Conviene tuttavia osservare che qui la critica deve fare prova di una estrema prudenza ed evitare di porre giudizi a priori impossibili o inverosimili dei fatti che appaiono tali solo in relazione alle idee preconcepite dello storico. Dei fatti ritenuti dapprima come inverosimili (i molti riferimenti di Platone, le "piogge di sangue" di Tito Livio) perfino dall'Accademia greca etc. hanno dovuto in seguito essere riconosciuti esatti, in conseguenza del progresso della filosofia e delle scienze, che ha permesso di spiegarli.

Ma quale è il grado di veracità dei testimoni dinanzi al dialogo e ai discorsi? Non si può scoprire nella testimonianza traccia di errore o di menzogna? Se non c'è che uno solo testimonio, bisogna ricercare, in generale e relativamente al fatto in discussione, se il testimonio ha l'intelligenza, il valore morale e la competenza richiesti: né la forma della affermazione, né la precisione della/nella testimonianza sono garanzie sufficienti (c'è un genere di esattezza del mondo storico che è la peggiore falsità, per il modo secondo cui dei fatti, materialmente veri, sono posti in reciproco rapporto come, inversamente, alcune inesattezze materiali testimoniano talvolta una osservazione molto sicura e fedele) – se il testimonio è sincero, qualità che si potrà inferire da ciò che si sa d'altronde su di lui e dal fatto che egli non sembra avere alcun interesse ad alterare la verità dei fatti. Tuttavia, nei confronti di

dialoghi e discorsi, si terrà sempre conto di una certa possibilità di alterazione dei fatti, dovuta all'influenza personale dello storico impossibile da eliminarsi completamente. Il caso di testimoni molteplici del medesimo fatto comporta due ipotesi che si possono sperimentare nei discorsi: l'accordo delle testimonianze, che costituisce, soprattutto quando i testimoni sono indipendenti, una seria presunzione di veracità, la discordanza delle/nelle testimonianze, nel qual caso conviene dare la preferenza, non alla testimonianza che ha più testimoni in suo favore, ma a quella che è fornita dal o dai testimoni che hanno il maggior valore morale, di competenza e anche di intelligenza. Tutto ciò d'altronde, come ci mostra la critica, offre per lo più delle probabilità; così lo storico scrupoloso si guarderà bene dal credere all'infallibilità dei suoi metodi. Di fronte al dialogo e al discorso, si è avuta sempre una analisi dei fatti, tendenti a fornire allo storico una quantità più o meno imponente di materiali prodotti. Si tratta poi di passare alla sintesi, che è il lavoro proprio dello storico della filosofia e che consiste nel ricostruire l'ordine degli avvenimenti passati. Quest'ultima è opera difficile, che richiede tutto un insieme di qualità morali, scientifiche e letterarie. Se pensiamo alle opere di Platone e Aristotele, molte delle quali sono giunte a noi incompiute, possiamo capire meglio il modo in cui si è proceduto per completezza di intenti, laddove lo storico del pensiero greco è rimasto imparziale, soprattutto dinanzi alla veracità delle/nelle fonti. Dialoghi e discorsi hanno costituito per secoli il modo migliore per trasmettere il pensiero dei greci nella sfera moderna; il modo più conveniente di esprimere un mondo storico caratterizzato dalla presenza dell'individualità e, per certi versi, ricostituito della/nella sua sostanza.

Ma l'esame della scrittura e delle fonti dei pensatori greci non smentisce l'imparzialità evidente di riferirsi alle fonti, cioè quel fare evidente che consiste nell'escludere assolutamente la falsità premeditata, sia per deformazione sistematica dei fatti, sia per omissione volontaria di certi avvenimenti. L'imparzialità dello storico del pensiero ha tuttavia ancora altre esigenze. Essa vuole che lo storico possa mantenersi in uno stato di costante diffidenza contro i suoi stessi pregiudizi, le sue idee più o meno schierate nei confronti di terzi, al fine di evitare che la sua esposizione ne sia involontariamente alterata e falsata. Lo storico e, più che il filosofo, deve così sottomettersi ad una sorta di asceti tanto più vigile e stretta quanto più i fatti dei quali tratta incidono sul corso ordinario delle/nelle sue idee e dei/nei suoi sentimenti. Non è tuttavia il caso di esigere dallo storico e, più che dal filosofo, la pura indifferenza dinanzi al dialogo e ai discorsi. Oltre il fatto che essa sarebbe quasi impossibile non è neppure necessaria all'imparzialità. Lo storico è un uomo come il filosofo e conserva sempre il diritto di esprimere i suoi sentimenti internamente ai fatti che espone. Ciò che importa, è che, qualunque siano i suoi sentimenti confessati o nascosti, egli si proponga come legge assoluta quella di rispettare scrupolosamente la verità. Infatti, i fatti e i discorsi non si mettono in ordine da soli. Proprio allo storico del pensiero incombe di scoprire l'ordine del loro concatenamento, cioè di classificare e di spiegare i fatti. Questo lavoro è, in qualche modo, un lavoro provvisorio, senza il quale lo storico rischierebbe di perdersi nella massa di documenti da dovere ordinare. La sua prima cura dinanzi al mondo storico della filosofia sarà dunque quella di classificare i fatti e di coordinarli con delle serie della stessa natura e con periodi più o meno lunghi, ma mantenendo

una specie di unità o di totalità. Un lavoro prezioso potrà essere quello di caratterizzare la produzione intellettuale e culturale per fonti ‘di periodo’, così e come si fa per la storia del pensiero scientifico, studiando lo sviluppo delle materie scientifiche e la sequenza storiografica. Tale lavoro, assai delicato, esige che lo storico del pensiero tenda a colmare le lacune che possono sussistere nella sua documentazione: egli utilizza a tale scopo le conoscenze che possiede sulle persone e/o personaggi e sulle cose del periodo studiato. Inoltre, egli ritiene degni di attenzione soltanto certi fatti che enunciano date situazioni; ad ogni modo, infatti, l’analisi del mondo storico dovrà necessariamente presentarsi come una specie di disegno schematico o di pianta. Diversamente, l’esposizione della storia sarebbe rigorosamente altrettanto lunga quanto la storia stessa. Peraltro, potremo dire che la classificazione o esposizione cronologica dei fatti richiede una spiegazione: si tratta infatti di rendere intelligibile la successione degli avvenimenti, cioè di porli nella relazione di cause ed effetti. Le opere di Platone, Aristotele, Democrito, Protagora e tanti altri autori antichi, sono state conosciute ponendo la scrittura ‘di periodo’ in relazione con la produzione di fonti attendibili, laddove i testi non rimanevano incompleti. La successione cronologica di questi non era necessariamente indice di rapporto causale, e inversamente questo rapporto può sussistere tra fatti che sembrano a prima vista non avere tra loro alcuna relazione di tempo e di luogo. Lo storico del pensiero filosofico si trova qui di fronte a difficili problemi da dovere risolvere. I mezzi di soluzione gli saranno forniti sia dai fatti stessi, allorché portano in sé il contrassegno esplicito delle loro cause, sia dalle leggi che dirigono l’attività umana. Ma soprattutto, le soluzioni saranno fornite dallo sviluppo del dialogo e dei discorsi con i quali i personaggi intrecciano le loro storie particolari.

Molto spesso, nell’esame dei dialoghi e dei discorsi, lo storico del pensiero filosofico realizza che il ragionamento per analogia è quello che sta alla base delle “leggi storiche”. Tale principio ha un valore incontestabile, in virtù dell’uniformità relativa del comportamento umano nel tempo e nello spazio, fondata essa pure sulla stabilità essenziale della natura umana. Tuttavia, il ricorso a questo principio è sottoposto a due condizioni: innanzitutto lo storico deve ammettere la possibilità di cause fortuite, di accidenti e di eccezioni alle leggi generali, poi, deve mantenere sempre il senso dell’originalità propria delle società greche del passato e formarsi in qualche modo una attitudine contemporanea alle società che studia. LA storia, così e come la filosofia, deve essere una opera d’arte. Si tratta, infatti, di fare rivivere il passato: ciò presuppone nello studioso i doni riuniti dello scrittore e del filosofo nonché una certa fantasia poetica che si rende utile soprattutto nell’esame dei dialoghi. Essa sola permette il lavoro di ricostruzione del divenire umano, sociale e spirituale insieme che incombe sul filosofo e sullo storico. Certe qualità letterarie dovranno esistere dinanzi all’interpretazione del discorso nonché del racconto del filosofo greco.

È ben evidente che l’indagine del mondo storico non è un scienza uguale, per natura, all’esame condotto sul mondo materiale esterno, nel quale esistono leggi universali: la storia in particolare espone fatti singoli, irripetibili. Tuttavia, si potrà considerare la storia come una scienza in virtù di ciò che essa comporta di certezza, acquisita con metodi dotati di sufficiente rigore. Per parlare esattamente, si dovrebbe dunque dire che l’analisi del mondo storico è una scienza non per il suo oggetto

ma per i metodi che essa utilizza. Di fatto, lo storico, a rigore, non è né un filosofo, né un moralista, né un sociologo, né un politico. Tuttavia, è naturalmente indotto a tentare di isolare le leggi generali che sembrano governare il corso degli avvenimenti. In un certo senso e, soprattutto dinanzi al mondo antico, ciò sembrerebbe essere la finalità della storia: e cioè, lo studio degli avvenimenti del passato che dovrebbe insegnarci a conoscere meglio l'uomo e il suo comportamento individuale e sociale, e ad attingere in questa conoscenza lezioni per la direzione della vita umana e delle società. Lo stesso, la filosofia della storia, ha un fine ancora più vasto, in quanto essa cerca di scoprire le cause più generali degli avvenimenti umani, ciò che si potrebbe chiamare il piano generale della storia.

Quest'ultimo ha una logica, la quale si incontra con l'analisi condotta sul mondo antico e che richiama contingenze e accadimenti. La logica che vi si scopre a cose fatte è, in realtà, quella dei fatti, cioè del compiuto, quella della fatticità, in cui i possibili realizzati, ossia "trasformati" dall'uomo in "realtà", escludono tutti quelli che l'uomo stesso non ha deliberato di attuare, sia perché non l'ha voluto, sia perché non l'ha potuto, sia perché bisogna sempre scegliere e di conseguenza rinunciare e perché il tempo, che è il terreno dei possibili, impone all'uomo le forme del prima e del poi. Questa logica è quella di ciò che è fatto e non quella di ciò che si fa. La storia autentica attenderà dunque non solamente a riaffermare l'uomo stesso nel suo sforzo secolare per accedere ad una più perfetta umanità, ma altresì e perciò stesso, a riprendere nella loro irriducibile originalità quella genesi e quegli avvenimenti di cui gli eventi non sono mai altro che l'espressione esteriore. Tutto ciò sembra individuare il mondo storico, al di là di ogni retorica e oltre una certa continuità imposta dal tempo.

Seguendo tale caratterizzazione si rende più facile dimostrare che, in generale, il pensiero greco è rimasto lontano dalla nozione di un soggetto epistemico attivo; infatti, Aristotele mostra come al soggetto possa essere attribuita la presa di coscienza delle/nelle varie forme e quella di una astrazione iniziando dalle percezioni che permettono di attribuire contenute alle forme stesse. Di fatto, va detto che stando all'esame dei documenti in nostro possesso, i sofisti hanno parlato di una sorta di soggettività con uno spirito che però non è in grado di raggiungere il soggetto epistemico; quando Protagora accenna all'uomo che è misura di tutte le cose, tende a operare un distacco dal soggetto individuale, così e come lo interpreta Platone, e intravede un relativismo che è ancora troppo lontano dall'idea di una costruzione epistemologica. Anche l'evoluzionismo e la teoria di Aristotele seguono forme immobili che si spiegano dagli organismi superiori agli inferiori, le cui finalità escludono una epistemologia del soggetto. Resta comunque il fatto che tale dottrina attinge le sue ispirazioni dalle scienze che caratterizzano lo sviluppo più moderno delle materie scientifiche, e cioè la logica e la biologia. I materiali del mondo storico di queste discipline si presentano come documenti sui quali gli storici della scienza compiono indagini particolareggiate e/o epocali. In questo senso, l'analisi dei documenti prodotti è intrisa di un particolare "spirito del tempo" che inneggia alla scoperta di una epistemologia del soggetto liberatrice. Come è noto, ciò avviene nell'età di Cartesio, che ha come suo fulcro le innovazioni fisiche e matematiche che subiscono la revisione delle/nelle condizioni del sapere imposte da Aristotele.

Riferiti ai possibili mondi storici nei quali si esercita una disciplina atta a catturare gli attributi del soggetto, possiamo ricordare lo sviluppo dell'algebra, che ha posto in evidenza la possibilità di potere contare su una disciplina basata sulle operazioni imposte dal soggetto e sulle varie combinazioni possibili da questo esercitate e, non più, quindi, da funzioni percepite come esterne e indipendenti dalle operazioni. In secondo luogo, va ricordata la scoperta di Cartesio che concerne la geometria, la quale nella sua parte analitica poteva mostrare le possibilità di un rapporto esistente tra l'algebra, luogo delle operazioni del pensiero, e la geometria stessa, regno dell'estensione. Di fatto, lo studio delle relazioni esistenti tra pensiero ed estensione in Cartesio, costituì la dimostrazione che queste stesse non fossero indissociabili ma profondamente distinte. In terzo luogo, la scoperta di Galileo del movimento d'inerzia nonché il suo metodo fondamentale spiegano al tempo stesso la concezione cartesiana della causalità quale ragione logico matematica delle varie trasformazioni, al di là della concezione aristotelica dell'idea di forza, la quale fu concepita come proprietà di sostanza dei corpi. Sotto questi avvenimenti Cartesio ha potuto sviluppare la concezione del soggetto epistemico con la sua tendenza ad assimilare razionalmente la realtà fisica, utilizzando strumenti logico-matematici. Ciò, peraltro, ci mostra la ricognizione di secolo XX condotta da alcuni epistemologi che hanno saputo interpretare a ragione il rapporto tra la scienza e il lascito della filosofia. In particolare, Cartesio considera le idee innate, stabilendo la connessione tra queste e la realtà e facendo riferimento ad una certa armonia genetica del tutto; anche se Cartesio non affida la conoscenza alle stesse idee innate ma ammette l'esistenza di altre idee che scaturiscono dalla percezione e/o da operazioni algebriche, le quali conducono meglio all'ammissione di un soggetto epistemico.

Nel complesso Cartesio, a differenza dei filosofi antichi e del pensiero greco, prende coscienza storica delle/nelle operazioni logico-matematiche, in un contesto di idee avanzato rispetto al passato. I documenti in Cartesio sono rappresentabili dalla realtà in cui la ragione riflette il compiersi delle operazioni concrete, guidate da principi di continuità che trovano una corrispondenza nel sistema e pensiero di Leibniz, il quale si dedica al calcolo e recupera un dinamismo del soggetto che compare 'attivo' senza precedenti. Con Cartesio e Leibniz il soggetto epistemico si distacca dal pensiero antico e, insieme all'empirismo di Locke e Hume, costruisce la riprova dell'esistenza di un soggetto che ha rilevanza ai fini della conoscenza come mai prima. L'esperienza si costituisce in modo da coniare un mondo storico depurato e diretto verso obiettivi dinamici che sappiano rispondere ad alcuni quesiti condotti storicamente solo dai pensatori greci. La domanda diviene, di fronte ad Aristotele, quella che sposta l'attenzione sulla formazione delle idee, come queste appaiono all'osservazione e all'esperienza. Su tutto ciò, l'empirismo avrebbe costruito la propria epistemologia, ricorrendo anche al ragionamento deduttivo, vantando però una scienza che doveva essere costituita. Locke e Hume si schierano contro le idee innate e contro ogni forma di innatismo cartesiano, sottovalutando la logica, che è stata ripresa invece da studiosi che hanno voluto ridurla al linguaggio nell'epistemologia più moderna, laddove la forza esercitata dal soggetto poteva risultare indebolita sia dall'esperienza fisica che da quella introspettiva. Ma questo è

il risultato di un particolare mondo storico che vuole rispondere alla tradizione del pensiero occidentale contando soprattutto sull'esperienza e sullo studio sperimentale, nel momento in cui il pensiero dei greci si fa da parte, senza condurre ad una sorta di conclusione. E che dire dell'epistemologia più moderna? E del rapporto dei filosofi con il mondo classico? La filosofia si agita nelle sue problematiche classiche, le quali iniziano dal tema-problema della metafisica e terminano nella definizione di una sfera epistemologica o di teoria generale della conoscenza.

Di fatto, il pensiero antico dei greci ha vissuto di entità metafisiche per molto tempo, fino al punto di dovere riconoscere un parallelismo tra mondo mitico e filosofia, sollevando anche un dissenso attorno alla argomentazione. Come è più o meno noto, lo stesso Cartesio stabiliva come indiscutibile la proposizione *cogito ergo sum*, sollevando anche il problema di una definizione di una ipotesi tutta metafisica; anche il pensiero e l'esistenza per molto tempo sono rimaste sotto l'egida della generalità, laddove l'avvento delle verificazioni ha saputo spegnere quell'interesse che tali proposizioni potevano sollevare. L'affermazione base che ne possiamo trarre è quella che ci riporta al momento in cui il pensiero e l'esistenza si combinano con l'esistenza di un soggetto che conosce e che tende a sostituire alla metafisica l'epistemologia. Quest'ultima porterebbe di seguito a distinguere dei diversi gradi di conoscenza in funzione di una coordinazione generale di valori sottoposta al vincolo della/nella conoscenza.

Dal punto di vista della teoria della conoscenza, che è stata la grande conquista filosofica da Platone in poi, possiamo ribadire il fatto per cui quest'ultima possa risultare svincolata o meno dalla metafisica, almeno in una accezione più moderna di risultati conseguiti. Pare abbastanza evidente che l'epistemologia possa risultare vincente di fronte alla metafisica, sin dai resoconti di Immanuel Kant che ha sostituito la dogmatica con la ragione pratica. In tal modo e, più che la stessa filosofia, l'epistemologia ha mostrato tutta la sua tendenza all'autonomia nonché alla definizione ultima dei problemi con l'appiglio della verifica e di altri versanti d'indagine voluti dalle scienze già costituite. Anche se la delimitazione dei problemi è avvenuta con Cartesio, Leibniz e Immanuel Kant, l'epistemologia ha sospinto quei temi lungo una specializzazione crescente dei/nei metodi, rappresentando un vero e proprio progresso al cospetto della storia scientifica. L'epistemologia tende alla sostituzione di conoscenza e dialogo con la metodologia delle scienze nonché con i progressi della/nella dimostrazione deduttiva. In questo altro senso il mestiere di filosofo escogitato dal mondo antico ha perso la sua validità, puntando l'interesse sulle scienze stesse e sulle scoperte derivate da queste. L'epistemologia con le sue concezioni si scontra e contraddice il platonismo in maniera definitiva, seguendo anche la critica al riduzionismo positivista e, in favore di una sorta di costruttivismo visionato dai filosofi in modo assolutamente nuovo e più moderno. Tutto il peso della filosofia antica è declinato in seno al nuovo modo di concepire la conoscenza e di appellarsi al discorso. Subentra anche il metodo storico-critico dinanzi alla scena principale di tale concezione del mondo storico. Solo il pensiero scientifico mostra il suo divenire e abbandona le incertezze della tradizione aristotelica, la quale lascia sul campo delle problematiche rilevanti sulle quali riflettere al di là della contemplazione messa in campo dai greci.

I problemi metodologici dunque si costituiscono come problematiche centrali, nelle forme più idonee a rappresentare il mondo della ricerca scientifica.

Ma è ora tempo di riprendere la trattazione aristotelica della retorica, come già avvertito nelle pagine che ci precedono. inoltriamoci ancora nel testo di Aristotele per scoprire i risultati dell'esame delle argomentazioni. Scrive il filosofo sempre nel Libro I della *Retorica*: “Delle argomentazioni procurate col discorso tre sono le specie: le une risiedono nel carattere dell'oratore, le altre nel disporre l'ascoltatore in una data maniera, le altre infine nello stesso discorso, attraverso la dimostrazione o l'apparenza di dimostrazione. Le argomentazioni attraverso il carattere avvengono quando il discorso è detto in maniera da rendere degno di fede l'oratore; infatti noi crediamo di più e più facilmente alle persone oneste intorno alle questioni generali e crediamo loro del tutto nelle questioni che non comportano certezza, ma opinabilità. Ma occorre che questa fiducia provenga dal discorso e non da un'opinione preconstituita sul carattere dell'oratore. Quindi non bisogna pensare come alcuni dei trattatisti che ritengono che in quest'arte la stessa onestà dell'oratore non conferisca per nulla alla persuasione; ma anzi, per così dire, il carattere porta quasi la prova più forte. Le argomentazioni avvengono attraverso gli ascoltatori quando essi sono condotti dal discorso a una passione; infatti non pronunziano in maniera uguale un giudizio se siamo addolorati oppure contenti, oppure in amicizia o in odio. Come abbiamo detto, questo è il solo argomento che cercano di teorizzare gli attuali trattatisti. Noi chiariremo ciascuno di questi punti, quando parleremo delle passioni. Si danno argomentazioni attraverso il discorso, quando mostriamo il vero o il vero apparente da quello che ciascun argomento offre di persuasivo”.¹¹² Di fatto, come anticipato, anche le argomentazioni, che sono delle dimostrazioni, operano quindi con il discorso e sono procurate al suo interno, stante la forza persuasiva, la quale può basarsi, appunto, sul modo in cui il discorso rende manifesto il carattere dell'oratore (*ethos*), sul modo in cui il discorso riesce a produrre una passione nell'ascoltatore (*pathos*) e, infine, sul modo in cui il discorso riesce a dimostrare la verità di qualcosa di apparente o di vero (*logos*). Ciò sta a certificare la visione aristotelica del discorso e dell'argomentazione, laddove egli studia anche l'organizzazione della persuasione, così e come è esposta nel Libro III della *Retorica*.

La persuasione che si basa sul *logos* sembrerebbe essere la più importante, in quanto si basa sulla costrizione dell'interlocutore ad ammettere una certa verità oppure una verità apparente, a prescindere dalle convinzioni di quest'ultimo e dal legame che esso nutre con le stesse. Oltre, andrebbe detto che ci sono molti fattori che incidono sulla persuasione e molti altri scopi ai quali mira chi tende a persuadere; questo tipo di argomentazione si basa quindi sul *pathos*, laddove si può operare sui sentimenti e le passioni dei vari interlocutori per fare infine prevalere la propria opinione. Per ciò che concerne l'argomentazione che si basa sull'*ethos*, può essere rivalutata la fama e la stima che si nutrono rispetto all'oratore, ch'è persona decisamente onesta e affidabile. Il modo in cui si presenta una persona conta quanto il discorso stesso, soprattutto

¹¹² Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., I, II, cit. pp. 803-804

quando si ha a che fare con il carisma e la credibilità che diffondono in modo convincente la reputazione, ammesso che, come affermato da Aristotele, la fiducia possa appartenere al discorso stesso e, più che ad una opinione che si modella sul carattere dell'oratore. Il rapporto che il soggetto ha con la persuasione è quello per cui il soggetto stesso viene considerato nell'atto di produrre una azione, una sorta di soggetto 'poietico' che si pone dinanzi alle manifestazioni di argomenti. Vi saranno allora delle persuasioni di argomenti, che scaturiscono anche in modo indipendente dalla oratoria, completando il quadro retorico di riferimento.

Come è noto, Aristotele affronta il problema di definire la tipologia di discorsi che vanno presi in considerazione anche quando tratta della storia della retorica; una breve storia della retorica, in poche righe, ci è stata comunque tramandata alla fine degli *Elenchi sofistici*, opera collocata dopo i *Topici*. Egli scrive: "Il discorso è costituito a sua volta da tre elementi: da colui che parla, da ciò di cui si parla e da colui a cui parla; e il fine è rivolto a quest'ultimo, all'ascoltatore. È necessario che l'ascoltatore sia o spettatore o giudice e che il giudice decida o sul passato o sul futuro. V'è chi decide sul futuro, come il membro dell'assemblea; quello che decide sul passato, come ad esempio il giudice; quello che decide sul talento dell'oratore, cioè lo spettatore; cosicché necessariamente vi saranno tre generi della retorica: il deliberativo, il giudiziario, l'epidittico".¹¹³ Ciascuno dei generi indicati ha un diverso fine, per cui esistono fini corrispondenti e generalmente indicati. Più di seguito, Aristotele distingue quattro fasi nella realizzazione di un discorso, e cioè una fase che prevede enunciati quali degli argomenti possano o meno servire alla persuasione (*inventio*), una fase in cui gli argomenti possono sicuramente ordinarsi (*dispositio*), una fase nella quale gli argomenti ricoprono una forma linguistica (*elocutio*) e, infine, una fase che concerne l'esposizione (*actio*) e che comprende il tono della voce, i gesti più o meno usuali etc. È quanto mai chiaro che il soggetto venga ad orientarsi lungo la retorica secondo dei fini particolari da dovere raggiungere. Infatti Aristotele afferma che: "Si può dire che ognuno e tutti in generale hanno uno scopo, mirando al quale determinano le loro scelte e avversioni; questo è, sostanzialmente, la felicità e le parti di essa. Diremo a guisa di esempio che cos'è, in generale, la felicità e donde provengono le sue parti; giacché è intorno ad essa e alle azioni che a essa mirano e a quelle contrarie che si consiglia e si sconsiglia. Bisogna infatti fare ciò che procura la felicità o una delle sue parti, o che la rende maggiore anziché minore, e bisogna non fare ciò che la corrompe o la impedisce o produce il suo contrario. S'intende per felicità una buona condotta di vita congiunta alla virtù, o l'autosufficienza di vita, o la vita più piacevole congiunta alla sicurezza, o la prosperità dei beni e dei corpi con la facoltà di conservarli e di usarli: si può dire che tutti concordino che la felicità è una o più di queste cose".¹¹⁴ Gli scopi del soggetto si legano dunque ai discorsi, i quali affermano diversi tipi di retorica, secondo quelli indicati in precedenza.

Del tipo deliberativo fanno parte i discorsi esortativi e di dissuasione, siano essi di

¹¹³ Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., I, III, cit. pp. 809-810.

¹¹⁴ Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., I, V, cit. pp. 814-815.

origine pubblica, quali leggi o costituzioni, e privata, quali consigli o rimproveri. Il discorso di questo tipo potrà trattare i temi della moralità e anche i temi politici, che hanno come obiettivo il raggiungimento della felicità e del bene, laddove le decisioni dovranno seguire la presa di posizione del futuro o nel futuro, in quanto deliberare significa consigliare o meno qualcosa che si svolgerà¹¹⁵. Il discorso giudiziario è il tipo di retorica in uso nei tribunali per giungere all'accusa o alla difesa di un imputato. In esso vi è largo utilizzo di argomentazioni come le leggi scritte e non scritte, di testimonianze e contratti, laddove si cerca di analizzare una azione che porta ad un delitto, tentando anche di mostrare se una azione è peggiore o migliore di un'altra. Questo tipo di discorso tratta dunque della giustizia e dell'ingiustizia, rivolgendosi a ciò che è già accaduto e prendendo le difese o l'accusa di qualcuno o di qualcosa¹¹⁶. Infine, il discorso epidittico, nello stile avviatosi da Gorgia, ha come sua finalità quella di inneggiare e lodare o biasimare un soggetto o qualcuno o qualcosa. La retorica secondo il discorso epidittico ha come fine quello di dimostrare la virtù di una persona tramite le forme diverse di elogio, laddove questo tipo di discorso riguarda il bello o il brutto, riguardando il presente dell'azione. Infatti, può risultare utile lodare un oratore o un soggetto per ciò che e gli rappresenta e fa nel tempo presente e non nel passato o futuro che sia. Elogio e biasimo riguardano l'attualità.¹¹⁷

Per ciò che concerne l'oratore e il suo modo di organizzare la persuasione Aristotele prevede nel suo trattato tre tipi di cause che intervengono sulla sua presa di posizione: la saggezza, la virtù e la benevolenza. La mancanza di una di queste qualità porterà l'ascoltatore alla conclusione che l'oratore possa dire il falso; anche se, in queste modalità, si può anche apparire e trasmettere l'immagine di rettitudine ed equilibrio nei confronti degli ascoltatori. Inoltre il filosofo greco tratta delle argomentazioni in forma di sillogismo retorico o *entimema* (ἐνθύμημα), al fine di escludere gli scopi dimostrativi per favorire la persuasione. “Vi sono due specie di entimemi: gli uni sono dimostrativi del fatto che una cosa è o non è, gli altri confutativi; la differenza è la stessa di quella tra la confutazione e il sillogismo nella dialettica. L'entimema dimostrativo consiste nel concludere da premesse su cui si è d'accordo, quello confutativo nel trarre conclusioni discordanti dell'avversario. Si può dunque dire che abbiamo per ciascuna delle specie i luoghi utili e necessari; infatti abbiamo per ciascuna le premesse raccolte, e quindi da quali luoghi bisogna trarre gli entimemi intorno al bene, al male, al bello, al brutto, al giusto o all'ingiusto; e intorno ai caratteri, alle passioni e alle disposizioni parimenti abbiamo i luoghi che abbiamo scelto precedentemente (...)”¹¹⁸. Esistono dei luoghi che vanno trattati in rapporto agli entimemi dimostrativi e alle affermazioni contrarie di un soggetto, mostrando interesse per la confutazione oppure per la conferma. Stabilire i luoghi ha a che fare con la definizione di argomenti che si possono trarre da definizioni, laddove si mostrano molti modi possibili che si rivolgono al soggetto, il quale solleva quesiti, esemplifica ragionamenti contrari, esprime

¹¹⁵ Cfr. Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., in part. 1359a-1366a.

¹¹⁶ Cfr. Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., in part. 1368b-1377b.

¹¹⁷ Cfr. Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., in part. 1366a-1368a.

¹¹⁸ Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., II, XXII, cit. p. 913.

giudizi, segue la confutazione e amplifica o opera un ridimensionamento di prospettiva. In rapporto a ciò, Aristotele precisa: “amplificare e sminuire non sono un elemento dell’entimema; infatti io intendo la stessa cosa per ‘elemento’ e per ‘luogo’: elemento e luogo sono appunto un principio sotto cui si raccolgono molti entimemi. L’amplificare e lo sminuire sono destinati a mostrare che una cosa è grande o piccola, come anche si mostra che è buona o cattiva, giusta o ingiusta e qualsiasi di quelle altre qualità. Tutte queste sono cose intorno a cui si svolgono i sillogismi e gli entimemi; perciò se nessuna di queste cose è un luogo di entimema, non lo sono neppure l’amplificare e lo sminuire. Neppure le ragioni della confutazione sono una specie particolare di entimema. È infatti evidente che si confuta dimostrando o sollevando un’obiezione; si fa cioè una controdimostrazione avversaria: ad esempio, se l’avversario ha dimostrato che è avvenuta una cosa, l’altro dimostra che non è avvenuta; se quello ha dimostrato che non è avvenuta, questo dimostra che è avvenuta. Coticché questa non potrà essere la differenza: entrambi infatti adoperano gli stessi mezzi, cioè apportano degli entimemi per dimostrare che una cosa non è oppure è (...)”¹¹⁹

Attorno al discorso ruota veramente un universo di esemplificazioni che riguardano il soggetto e la sua razionalità nonché i luoghi dai quali trarre gli argomenti per confutarli o meno. Il sistema del discorso racchiude quindi le predicazioni considerate nella forma logica del giudizio. Quest’ultimo connette il soggetto al predicato e rileva la sua appartenenza al discorso, che ne rappresenta la determinazione reale. Il soggetto rivela un discorso e una struttura linguistica che è un sistema di categorie, in modo che l’individualità possa comparire come universalità. Questa è generalmente la visione principale di Aristotele del soggetto epistemico, tutto racchiuso nei luoghi che si sono definiti e per i quali il soggetto stesso è disposto alla persuasione. Non è un caso che tali avvertenze compaiano nella *Retorica*, insieme a tutta una serie di parti dedicate alla organizzazione del discorso persuasivo, mentre la prima definizione logica-epistemologica del soggetto compare soprattutto nel testo delle *Categorie* (Κατηγορίαι), che rappresenta il più antico scritto dell’*Organon*. Le parti sulla persuasione completano il Libro III del trattato sulla retorica. L’interesse per l’argomentazione intesa come massima espressione del soggetto pensante è palese e va inteso come esemplificazione dei modi stessi con cui l’argomentazione si presenta, nel momento in cui Aristotele ha potuto anche operare una certa distinzione tra le varie tipologie di argomenti riferite ad un solo interlocutore, e cioè, la didattica, la dialettica, la saggioria e l’eristica e/o agonistica, laddove la natura della cosa dipende sicuramente dal contesto nonché dalla natura dell’interazione che risulta operante tra gli attori. Il soggetto epistemico si mostra più che altro ancora racchiuso nel discorso e nelle sue proprietà. Ciò può essere approfondito se si segue la trattazione di Aristotele dei modi di elaborare e disporre opportunamente le idee nel discorso, ovvero sia lo studio dell’elocuzione (la cui virtù è la chiarezza) che quello inerente alle fonti e alla disposizione delle parti del discorso, che costituiscono argomenti trattati, come detto in precedenza, nel Libro III della *Retorica*.

¹¹⁹ Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., II, XXVI, cit. p. 932.

Il discorso va trattato anche come combinazione opportuna di parole e segni che sappiano esprimere l'eleganza e la chiarezza degli argomenti e delle idee che vengono via via trattate, fino a sapere esprimere anche i sentimenti. Esiste ovviamente una certa disposizione delle parti del discorso che Aristotele analizza. Scrive quindi: "Due sono le parti del discorso: è infatti necessario prima esporre l'argomento intorno a cui si parla, quindi dimostrarlo. Perciò è impossibile che chi espone non dimostri e che chi dimostra non abbia esposto: infatti chi dimostra, dimostra qualche cosa; e chi premette qualcosa, lo fa per poi dimostrare. Di queste due parti la prima è la proposizione, la seconda è l'argomentazione: così come uno può distinguere da un lato l'impostazione di un problema, dall'altro la sua dimostrazione (...) Dunque, le parti necessarie del discorso sono la proposizione e l'argomentazione. Queste sono le parti specifiche; le parti che invece s'incontrano per lo più sono: il proemio, la proposizione, l'argomentazione e l'epilogo (...)".¹²⁰ Il proemio segna quindi l'inizio del discorso, così e come nella poesia è il prologo a segnare l'avvio o nella musica il preludio. I proemi dei discorsi epidittici derivano da elementi come la lode, il biasimo, l'esortazione, la dissuasione e l'appello nei confronti dell'ascoltatore.¹²¹ Scrive Aristotele: "Il compito quindi, più necessario e specifico del proemio è quello di spiegare qual è lo scopo del discorso; perciò è evidente che, se l'argomento è breve, non v'è bisogno di proemio. Le altre specie di proemio sono sussidiarie e comuni. Esse si traggono dall'oratore, dall'ascoltatore, dalla causa in questione e dall'avversario; intorno all'oratore e all'ascoltatore, sono quel che giova a confutare e a ritorcere il capo d'accusa (...)".¹²²

Inoltre, spiega Aristotele, si rende necessario suscitare attenzione, che è un mezzo abbastanza comune a tutte le parti del discorso, soprattutto quando ciò sia richiesto. Nei proemi è facile imbattersi in questa situazione, laddove tutti cercano di accusare o dissolvere i timori. Tra molti contrasti esistenti si possono confutare gli elementi in base ai quali si è costruita una opinione, sia essa legittima che diffamatoria, in particolar modo quando di tratta di portare una accusa verso gli ascoltatori. L'esempio sono i discorsi epidittici e la trattazione della narrazione, che deve essere espressiva di caratteri particolari. Le argomentazioni, invece, dovranno essere dimostrative. Infatti: "Bisogna dimostrare, tenendo presente che la disputa si rivolta a quattro punti concernenti ciò che è contestato da chi porta la dimostrazione: cioè, se si obietta che il fatto non è accaduto, bisogna portare in giudizio soprattutto la dimostrazione di ciò; se si obietta che non si è danneggiato, bisogna portare la dimostrazione di ciò; se si obietta invece che l'entità del danno non è tale, o se si obietta che si agì giustamente, bisogna portare su ciò dimostrazione; e simile è al disputa contraria di chi afferma il fatto (...)".¹²³ L'utilizzo di particolari accortezze va mostrato sia nella narrazione che nell'argomentazione, laddove si evidenziano certi elementi espressivi di caratteri; lo stesso, vanno indicati i vari punti espositivi principali nei discorsi epidittici, laddove si

¹²⁰ Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., III, XIII, cit. pp. 968-969.

¹²¹ Cfr. Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., III, XIV, p. 970 e sg.

¹²² Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., III, XIV, cit. p. 971.

¹²³ Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., III, XVII, cit. pp. 978-979.

intercalano le lodi nel discorso e si tende a dimostrare la capacità elocutiva di certi caratteri. Va tenuta presente anche la particolare forma dell'interrogazione, quando essa possa anche dimostrare contraddizioni o argomenti paradossali. Infine: "L'epilogo è composto da quattro elementi: dal provocare una buona disposizione dell'ascoltatore verso di sé e una cattiva verso l'ascoltatore; dall'amplificazione e dall'attenuazione; dal disporre l'ascoltatore alle passioni; dalla rievocazione di ciò che si è detto (...)".¹²⁴ Da questa disposizione se ne trae che dagli argomenti in base ai quali ci si deve mostrare in un certo modo predisposti, si traggono i luoghi in base ai quali ci si dovrà proporre onesti o disonesti, per cui esisterà anche un riconoscimento delle/nelle azioni che si intraprendono o che si sono intraprese. Scrive ancora Aristotele: "Dopo di ciò, quando siano chiare l'esistenza dei fatti, la loro qualità e la loro quantità, bisogna spingere l'ascoltatore alle passioni; esse sono: la pietà, l'indignazione, l'ira, l'odio, l'invidia, l'emulazione, e la discordia. Anche di esse sono stati detti prima i luoghi".¹²⁵

2.3 – Discorso e logica minore

L'essenzialità del discorso riguarda una parte della logica minore (studio delle leggi del pensiero) che compare al cospetto delle risoluzioni della/nella filosofia antica, mostrandosi con forza esplicativa di fronte ai principi che presiedono le operazioni logiche e indicando regole per l'uso, così e come ci mostra Aristotele (oltre ciò esiste una certa *logica materiale* che si occupa di rintracciare la verità del discorso). Infatti, nella sua ricerca attorno alla conoscenza e al dialogo, il filosofo greco tende a identificare la stessa scienza come un processo della/nella comprensione della/nella realtà¹²⁶, in rapporto alla quale si tenderebbe a spiegare le connessioni più importanti e a pervenire a spiegazioni realistiche tramite il ragionamento scientifico¹²⁷. Peraltro, è proprio lungo questo processo che può essere definita l'universalità che investe gli oggetti del conoscere, al di là di una vieta posizione platonica che rigetta la logica per l'epistemologia e che anticipa, in un certo senso, la visione aristotelica¹²⁸. La logica si rende dunque necessaria per rendere a sua volta lo spirito più acuto e per aiutarlo a giustificare le sue operazioni, ricorrendo a principi che fondano la loro legittimità. Non c'è quindi da meravigliarsi se dinanzi al discorso si manifesta la necessità di una logica scientifica, la quale imponga che le facoltà dell'uomo devono perfezionarsi con l'esercizio e con l'acquisto di abitudini operative. In questo senso andrebbe affermato con i filosofi antichi che non c'è logica se non del pensiero.

Di fatto, la risoluzione logica, come scienza che si rapporta al discorso, parte an-

¹²⁴ Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., III, XIX, cit. p. 984.

¹²⁵ Aristotele, *Retorica, Poetica*, Op. cit., III, XIX, cit. p. 985.

¹²⁶ Cfr. Myles Fredric Burnyeat, *Comprendere e conoscere in Aristotele e la conoscenza*, a cura di Giuseppe Cambiano e Luciana Repici, Roma, LED, 1993.

¹²⁷ Cfr. Terence H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 117 e sg.

¹²⁸ Cfr. Robin Smith, *Aristotle's Theory of Demonstration in A Companion to Aristotle*, edited by Georgios Anagnostopoulos, Oxford, Blackwell, 2009, p. 60 e sg.

ch'essa dall'insieme di esperienze complesse di assenso e di non accettazione. La risoluzione logica che verte sul discorso avrà per compito essenziale di determinare le condizioni formali la cui validità si trova già supposta dall'assenso e dal dissenso logico, il che equivale a dire che essa procederà per risoluzione o analisi, consistendo le analisi nel procedere dal tutto complesso agli elementi semplici e primi o dalle conseguenze ai principi. È proprio in tal modo che, rispetto al discorso, la logica tende ad innalzarsi mano mano alla conoscenza delle condizioni più generali della validità (o verità logica). La risoluzione logica o analisi interessa anche il sillogismo, come vedremo di seguito e implica una indagine condotta sul ragionamento e sugli argomenti. Essa rimane, dal punto di vista della analisi, compiuta allorché il logico e, più che il filosofo, svela una condizione così generale e fondamentale che gli sia impossibile di andare oltre. Come è noto, tale condizione prima e universale della verità logica è il principio di non contraddizione, per cui, ciò che è, è, e ciò che non è, non è – una cosa non può nello stesso tempo e sotto il medesimo rapporto essere e non essere. È facile, infatti, osservare che ogni tentativo per dimostrare il principio di non contraddizione implica la validità di questo stesso principio. Peraltro, i limiti della risoluzione logica sono dunque ben raggiunti. Per lo stesso fatto, la logica appare come l'arte di giudicare e di ragionare conformemente alle esigenze del principio di non contraddizione, e tutte le regole logiche particolari elaborate dal logico non avranno altro fine che quello di assicurare questa conformità: il metodo della logica consisterà nel definire e nel giudicare tutte le operazioni logiche in rapporto (o per riduzione) al principio di non contraddizione.

In pratica, ai fini di una definizione del corso del discorso ai fini logici, va detto che il logico non può andare oltre il principio di non contraddizione. Tuttavia, un ulteriore problema si prospetta, in modo consistente nello scoprire la ragione e il fondamento della certezza inoppugnabile del principio di non contraddizione. Di fatto, tale problema compete alla critica e alla metafisica, e non è più di competenza del logico né del filosofo. Riportando la questione al nostro intento, potremo sostenere che la logica che ammette che ogni proposizione non possa avere che due valori: vero o falso, è una logica complementare allo svolgimento del principio di non contraddizione, applicato alle regole formali del discorso. Da questo versante, la logica stabilisce le condizioni di accordo del pensiero con se stesso, nel momento in cui esistono delle regole discorsive che estrinsecano il ragionamento. In particolare, la logica considera le operazioni intellettuali dal punto di vista della loro validità intrinseca, laddove si tende a implicare sempre un tipo di ragionamento che derivi da due o più giudizi che sono dati e dai quali è possibile implicarne, invece, un altro che ne deriva necessariamente.

È quanto mai affermato, anche negli studi di logica più avanzati nei secoli, che il ragionamento può essere considerato come l'operazione con cui lo spirito, da due o più rapporti conosciuti, conclude ad un altro rapporto che ne consegue, appunto, in senso pacatamente logico. La riflessione filosofica si compie in direzione del fatto per cui siccome i rapporti sono stati espressi dai giudizi, il ragionamento può definirsi come l'operazione che consiste nel trarre da due o più giudizi un altro giudizio contenuto logicamente nei primi. Vediamo in che senso il ragionamento è sempre legato al discorso. Esso è il passaggio dal conosciuto all'ignoto, cioè costituisce per ciò stesso

quello che chiamiamo *discorso*, laddove si tende infatti a dividere il pensiero in *ragione* e *intelligenza*, in *ragionamento* e *intuizione*, ossia in movimento e riposo. Vedere o apprendere, per mezzo di un'idea o di un giudizio, è trovarsi in uno stato di riposo o più esattamente si tratta, per l'attività intellettuale, di avere raggiunto il suo termine, di essere compiuta e perfetta, almeno in senso relativo. Ragionare, al contrario, rappresenta uno stato di sforzo e di ricerca, e anche di una certa inquietudine, una corsa e un movimento: tutte le cose che si esprimono col termine di *discorso* (*discorrere*).

Una tale considerazione del ragionare è in parte rappresentata dal pensiero antico, soprattutto nel momento in cui il pensiero logico si arresta e fa emergere le sue nozioni più generali in modo da introdurre argomenti in grado di esprimere a pieno l'essenza di temi-problemi che vi sono nascosti e/o che vi si accampano. L'esperienza degli *Analitici Primi* di Aristotele è abbastanza illuminante, ma lo è anche quella di San Tommaso della/nella *Logica*, di Stuart Mill del *System of Logic* e così via discorrendo. Come è noto, in Aristotele e anche negli *Analitici Secondi* lo studio dell'universale è affiancato al discorso scientifico e/o impresa scientifica, la quale giunge al culmine dopo una certa riflessione condotta sulla natura e/o sulla natura delle/nelle cause¹²⁹. La scienza compare come forma applicativa della/nella ragione, laddove ogni forma – invece – del/nel discorso e/o dell'opinione può poggiare sia su ragioni induttive che deduttive, così e come indicano certi studi moderni sugli *Analitici*¹³⁰. La stessa deduzione è un discorso, il quale presuppone delle proposizioni che tendono a stabilire inferenze, sino ad arrivare alla definizione dei principi che governano il sillogismo. La trattazione dei principi è conaturata al fatto di considerare l'episteme come se fosse una sorta di sapere derivato ma che implica forme di conoscenza che si mostrano in modi assai diversi. La questione dei principi significa che Aristotele esamina il discorso partendo dalle premesse che possono rendere scientifico il sillogismo, laddove quest'ultimo può rappresentare il problema della conoscenza¹³¹. Anche tali ammissioni rimandano inoltre al ragionamento, il quale sottende il procedimento che è ammissibile dalla logica¹³².

Uno dei nessi utilizzabili in queste prospettive è che l'argomento si pone in essere come espressione verbale del ragionamento, per cui la serie logica delle proposizioni che compongono l'argomento si chiama forma o conseguenza dell'argomento stesso. Ciò fa conseguire che le stesse proposizioni vanno a formare la materia dell'argomentare e che, infine, la proposizione alla quale il ragionamento termina dicesi conclusio-

¹²⁹ Cfr. Wolfgang Wieland, *La fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti della ricerca dei principi in Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 225 e sg. (edizione originale tedesca, 1962).

¹³⁰ Cfr. ad es. William David Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1950, p. 45 e sg. Si v. anche Jonathan Barnes in *Aristotle, Posterior Analytics*, trad. e commento di Jonathan Barnes, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 270 e sg.

¹³¹ Cfr. Enrico Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Op. cit., p. 10 e sg.

¹³² Cfr. Robin Smith, *Logic in The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

ne o conseguente, mentre le proposizioni da cui è tratta questa conclusione sono chiamate nel loro insieme l'antecedente, nel senso che: L'uomo è mortale. Ora Apollonio è uomo (Antecedente); dunque Apollonio è mortale (Conclusione). Queste definizioni permettono di comprendere che un argomento può essere buono rispetto alla conclusione o conseguente. Così, ad esempio, un argomento può essere cattivo rispetto alla conseguenza e buono rispetto alla conclusione o conseguente. Tali nozioni hanno a che fare con il ragionamento e devono essere logicamente distinte. La conseguenza non concerne quindi che la maniera in cui la conclusione è legata all'antecedente, prescindendo dalla materia delle/nelle proposizioni. L'argomento, al contrario, essendo per essenza una prova, tiene conto sia della forma che della materia del ragionamento. Anche i sillogismi possono formare argomenti, siano essi buoni o cattivi, in ragione della materia e della forma. Anzi, potremo affermare che non c'è argomento in alcuni casi e quindi soltanto una parvenza dell'argomentare. Ciò che conta è che l'argomento autentico, cioè valido, è dimostrativo o probabile, secondo la natura della maggiore: quando questa è una verità necessaria, l'argomento conduce ad una conclusione necessaria in se stessa, del tipo: L'uomo è un animale ragionevole. Ora Policondo è un uomo. Dunque Policondo è un animale ragionevole; quando la maggiore enuncia una verità probabile, per esempio una verità statistica o sociologica, l'argomento non può che terminare al probabile, per esempio: Ogni greco ama la filosofia. Ora Policondo è greco. Dunque Policondo ama la filosofia.

Quanto alla conseguenza, essa è sempre necessaria, in questo senso almeno, che essa stessa deve sempre risultare necessariamente dalle premesse, qualunque sia la loro natura. Ora, possiamo dire che le forme di ragionamento riescono a indicare situazioni opposte, puntualmente rilevate dalla critica che si muove nei secoli e che si occupa di storia del pensiero filosofico. Infatti, per molto tempo si sono considerate la deduzione e l'induzione come due forme opposte del ragionamento, delle quali la prima consiste nel passare dall'universale al particolare, dai principi alle conseguenze, l'altra dai casi particolari o singolari all'universale, laddove si poteva ritenere che quest'ultima forma di procedimento potesse essere particolarmente impiegata nelle scienze sperimentali. Peraltro, ho mostrato in altra sede, come la ricezione del dibattito sviluppatosi proprio attorno all'induzione, abbia potuto costituire un particolare aspetto della collocazione di certe materie all'interno della storia delle scienze. Ma, va detto, come ha dimostrato Claude Bernard alla fine del secolo XIX nella sua *Introduction à la methode expérimentale* (Paris, 1878, II, prf. V e sg.), che i naturalisti tendono a ragionare esattamente come i matematici, cercando cioè di trarre da ciò che conoscono o da ciò che hanno posto nella loro ipotesi, le conseguenze che vi si trovano implicate, allo scopo di confrontarle, in un successivo momento, con l'esperienza; ne consegue che i ragionamenti, propriamente detti, sono solo deduttivi.

Il ragionamento applicato al sillogismo ci porta in modo quanto mai diretto alla formulazione del discorso, almeno secondo la logica di Aristotele. Abbiamo mostrato il senso dell'utilizzo del sillogismo e non ci resta che spiegare meglio la sua derivazione logica. Il sillogismo nella filosofia antica aiuta a formulare il discorso e rende plausibili le sue proprietà a livello di logica affermativa. Il sillogismo è un tipo di ragionamento per cui, da un antecedente, ma non in modo inverso che unisce

due termini ad un terzo, si trae un conseguente che unisce questi due termini tra loro. Ogni sillogismo regolare si compone dunque di tre proposizioni, che rappresentano la materia immediata del sillogismo, nelle quali tre termini (materia prima del sillogismo) sono messi in relazione due a due. Le due prime proposizioni che compongono insieme l'antecedente si chiamano premesse, e la terza, conclusione. Questi termini sono: il termine maggiore (T) che, potrebbe meglio definirsi come estremo maggiore, è quello che viene ripreso come predicato nella conclusione. La premessa che lo contiene si chiama maggiore. Il termine minore (t), o estremo minore, è quello che può essere ripreso come soggetto della conclusione. La premessa che lo contiene si chiama minore. Il termine medio (M) che non è necessariamente quello la cui estensione è intermedia tra il termine maggiore e il minore, ma è il termine comune alle due premesse, cioè quello che permette di comparare il termine maggiore al minore.

Per comprendere la natura del sillogismo, così e come lo abbiamo definito, potremo indicare dei temi di ricerca raggiungibili logicamente e più che empiricamente, fondando il sillogismo su dei principi necessari. Così e come accade nella storia del pensiero filosofico, per conoscere la ragione d'essere del rapporto in questione, potremo compiere delle comparazioni, dalle quali poter concludere che dedurre l'identità logica del/nel rapporto conduce alla comprensione del sillogismo, laddove il termine medio si trova nelle due premesse, in rapporto, nell'una (maggiore) col termine maggiore, nell'altra (minore) col termine minore, mentre non deve mai trovarsi nella conclusione. Il ragionamento che possiamo addurre è una semplificazione della procedura che mettiamo in atto per comprendere meglio la natura del sillogismo e per stabilire se questo è in grado di indicare l'attività peculiare al soggetto pensante in modo da stabilire una forma di investigazione scientifica. Dovremo definire l'antecedente e il conseguente. L'antecedente è ciò da cui possiamo partire, cioè ciò che è già acquisito. Esso si compone necessariamente di due proposizioni, maggiore e minore (premesse), poiché il punto di partenza dell'argomentazione consiste nel rapporto (conosciuto) di due termini (T e t) a un terzo termine (M). Il conseguente (o conclusione) è ciò che risulta necessariamente da questo duplice rapporto. Bisogna dunque dire, con Aristotele, che esiste nelle premesse una vera e propria efficienza, cioè una sorta di causalità reale. In questo senso, le premesse possono considerarsi come i veri principi attivi del ragionamento sillogistico, cioè ancora un principio che si può paragonare all'azione delle cause fisiche naturali. E, evidentemente, ciò non esclude il gioco dell'intelligenza, che rimane sempre la causa principale delle operazioni logiche. Nessun ragionamento si fa senza di essa, ed essa stessa lo produce, fino all'affermazione della conclusione che non fa che affermare, appunto, la causalità (ideale) delle premesse. La maggiore tende a formulare una legge universale. La minore è essenzialmente la comparazione di un caso differente o di una legge differente con il caso universale e la legge universale posti nella maggiore, per determinare se quest'ultima racchiuda o meno il caso nuovo, la legge differente. È proprio da questa comparazione o da tale accostamento che scaturisce una corrente di pensiero, tendente a definire il rapporto di T (maggiore) con t (minore), per mezzo dell'intermediario M (medio). La conclusione, affermativa o negativa secondo il caso, segue necessariamente da questa com-

parazione, in virtù della stessa luce che essa apporta alla intelligenza e che, in ultima analisi, cagiona il suo assenso o il suo rifiuto di assenso.

Dal punto di vista della storia della logica e del pensiero scientifico questo ragionare permette di scartare l'opinione di autori come David Hume, John Stuart Mill, in base ai quali in rapporto a delle premesse alla conclusione non si avrebbe che una semplice successione, analoga alla successione delle fasi del movimento. Per gli associazionisti infatti, il discorso rassomiglia al movimento con cui noi passiamo da un punto o da un oggetto ad un altro, senza che si abbia causalità efficiente di un punto del movimento rispetto al seguente. La conclusione non sarebbe dunque l'effetto delle premesse, ma semplicemente il termine di una successione. Questa opinione, è chiaro, confonde successione con causalità. Il discorso che si svolge in virtù della causalità e, questo ci interessa maggiormente, implica bensì una successione di differenti atti di conoscenza, che sono come le parti o fasi di un movimento continuo; ma esso implica inoltre una luce, per effetto della quale lo spirito passa dal più conosciuto al meno conosciuto, ed in tal maniera con le premesse determinino lo spirito a formare la conclusione. Esse gli forniscono la sua potenza e la sua energia. D'altra parte, è chiaro che il ricorrere alla semplice successione non spiega nulla, poiché ciò che è da spiegare è la successione stessa degli atti dell'intelligenza, e di tali atti. Spiegare il ragionamento con la successione, equivale a spiegare il movimento con il movimento.

A questo punto potremo definire il termine medio, che svolge la funzione essenziale, in quanto è per così dire, il punto di incontro o di unione dei termini maggiore o minore, che con esso vengono posti successivamente in relazione. È dunque su di esso che appoggia tutto il discorso. Va detto che questi principi derivano dalla natura del sillogismo. Il primo si ha dal punto di vista della comprensione, cioè dalla considerazione del contenuto delle idee presenti nel sillogismo. Il principio primo è derivabile dalla stessa natura del discorso e dei suoi imperturbabili contenuti, così che anche il principio secondo possa comparire di fronte ad un buon modo di comprendere. Il secondo principio si ha dal punto di vista dell'estensione, cioè dalla considerazione dei generi o specie o degli individui ai quali si applicano le idee presenti nel sillogismo. Questi due punti di vista sono d'altronde rigorosamente correlativi, così e come si nota riprendendo la struttura dell'albero di Porfirio che abbiamo citato in precedenza. Essi sono: il principio di comprensione (o principio metafisico). Due cose identiche ad una terza sotto lo stesso rapporto sono identiche tra loro sotto lo stesso rapporto. Due cose di cui l'una è identica e di cui l'altra non è identica ad una terza non sono identiche tra loro. Per secondo il principio dell'estensione (o principio logico). Tutto ciò che si è affermato universalmente di un soggetto è affermato di tutto ciò che è contenuto sotto questo soggetto. Se si afferma universalmente che la virtù è amabile, per il medesimo fatto si afferma che ogni virtù è amabile (*dictum de omni*). Tutto ciò che si nega universalmente di un soggetto è negato di tutto ciò che è contenuto sotto questo soggetto. Se si nega universalmente che l'uomo è immortale, lo si nega per ciò stesso per ognuno degli uomini (*dictum de nullo*).

Dal punto di vista del ragionamento che poniamo in campo sul sillogismo, andrebbe notato che la parte logica si pone volentieri dal versante dell'estensione che è utilizzata per costruire la teoria del sillogismo, e perciò il punto di vista spontaneo

dello spirito è piuttosto quello della comprensione. La contrapposizione tra estensione e comprensione si stempera nella natura correlativa di questa contesa. I logici più antichi adottavano l'uno e l'altro punto di vista. Il primo fungeva per mettere in luce i rapporti di inclusione degli estremi in funzione del medio, il secondo a sottolineare che il carattere proprio del giudizio è quello di affermare o di negare la relazione di un primo a un secondo. Ma quando essi si esprimevano secondo l'estensione, supponevano sempre che il pensiero si riferisce nello stesso tempo alla comprensione, come fondante e giustificativa del punto di visione dell'estensione. È tuttavia certo e, congeniale per il nostro ragionare, che Aristotele, almeno nell'esposizione della sua sillogistica (Cfr. *Analitici Primi*) si pone regolarmente nel punto di vista dell'estensione dei termini, benché non vi sia dubbio che, per lui, la comprensione è fondamento dell'estensione. Infatti, il porsi nel punto di visione dell'estensione comporta, insieme a qualche inconveniente, incontestabili vantaggi. Questi vantaggi sono più che altro di ordine tecnico, nel senso che i rapporti d'estensione possono, infatti, essere formulati in maniera più uniforme, con maggior rigore e senza che sia necessario richiamarsi al significato dei termini. Tutto ciò ci riporta alla congiunzione del discorso, nel senso che l'attenzione maggiore del filosofo si sbilancia in favore della comprensione che peraltro, spiega il sillogismo senza ricadere forzatamente nel richiamo all'estensione dei vari termini.

Per ciò che concerne la filosofia antica vale la pena seguire in questa sede certi schemi, formulati da Eulero, i quali cercano di fornire una sorta di figurazione visuale o meglio geometrica del sillogismo, vantando soprattutto l'estensione dei termini. Tali schematismi forniscono inoltre delle regole, le quali non sono altro che applicazioni di principi contenuti nella precedente esposizione. Allora, dal punto di vista della rappresentazione schematica del sillogismo secondo Eulero, potremo partire dalla affermazione per cui Ogni uomo è mortale, intendendo Uomo (M) che rientra (M) interamente (T) nell'estensione di Mortale (T). Ora Socrate è Uomo, e quindi Socrate (t) rientra (t) nella estensione (M) di Uomo (M). Dunque, Socrate è mortale, cioè Socrate (t) rientra nella (t) estensione di (T) Mortale (T). Riferiti soprattutto al discorso, queste relazioni presentano degli inconvenienti, in quanto i processi di estensione consisterebbero, almeno così si afferma, nella materializzazione sistematica di un'operazione essenzialmente intellettuale, fondata su una visione dello spirito e non riducibile ad alcuna combinazione di figure. Tuttavia, a questa obiezione si può anche rispondere che non è compito della logica studiare il ragionamento come operazione dello spirito, ma studiare unicamente le leggi del ragionamento. Un inconveniente maggiore consisterebbe nel trascurare un considerevole numero di relazioni che non possono essere espresse in termini di estensione. Anche a ciò, tuttavia, si può rispondere che il problema consiste più che altro nel sapere: a) se si possono far partecipare, in qualche modo, queste relazioni ad una logica estensionistica; b) se non sia preferibile lasciare fuori della logica alcune relazioni, a tutto vantaggio di un maggior rigore formale.

Ai fini della definizione di una logica che valga soprattutto per il discorso, sembra lecito formulare ancora le regole del sillogismo, le quali non sono altro che delle applicazioni varie dei principi che si sono visti prima. Le regole del sillogismo sono esposte dai logici e comunemente raggruppate in un set di regole principali. Prima

regola: il sillogismo non deve avere che tre termini. Molto spesso ci si esprime in modo contrario a questa regola con il dare al termine medio due estensioni e, di conseguenza due significati differenti, il che equivale ad introdurre un quarto termine nel sillogismo. Nell'esempio che segue: il cane abbaia. Ora il cane è una costellazione. Dunque la costellazione abbaia; il termine medio *cane* è preso in un dato senso, nella maggiore, e in un altro senso, nella minore. Vi sono dunque quattro termini. E ancora, si va contro la regola prima quando si prende due volte particolarmente il termine medio. Per esempio, nel sillogismo: Alcuni uomini sono santi. Ora i criminali sono uomini. Dunque i criminali sono santi, il termine medio *uomini*, essendo particolare nelle due premesse, è preso nell'una, in una parte della sua estensione, e nell'altra, in un'altra parte della sua estensione, il che dà quattro termini. Si va infine contro la medesima regola, nel dare al termine maggiore o minore una estensione maggiore nella conclusione che nelle premesse. Sia dunque il sillogismo: I romani sono bianchi. Ora ogni romano è un uomo. Dunque ogni uomo è bianco. Questo sillogismo ha quattro termini, poiché uomo è preso particolarmente nella minore, e universalmente nella conclusione. Affinché il sillogismo potesse essere corretto, bisognerebbe concludere: "Dunque qualche uomo è bianco". La seconda regola indica che: da due premesse negative, non si può trarre alcuna conclusione. Se infatti né il termine minore, né il termine maggiore sono identici al medio, non c'è rapporto tra loro, e nessuna conclusione è possibile. In tal modo, nulla consegue da queste premesse: L'uomo non è un puro spirito. Ora un puro spirito non è mortale. Dunque La terza regola indica che: da due premesse particolari, non si può trarre alcuna conclusione. Infatti, in questo caso, tre ipotesi sono possibili: a) le due premesse sono affermative; b) le due premesse sono negative; c) una premessa è affermativa, l'altra negativa. E passiamo alle nozioni e regole delle figure.

La figura del sillogismo risulta dal posto del termine medio nelle premesse. Ora il medio può essere soggetto o attributo in entrambe le premesse, o soggetto nell'una e attributo nell'altra. Donde quattro figure, di cui la prima indica che il termine medio è soggetto nella maggiore e predicato nella minore: Ogni uomo (M) è mortale (T). Ora Socrate (t) è uomo (M). Dunque Socrate (t) è mortale (T). La regola che governa l'uso della prima figura esige che la minore sia affermativa e che la maggiore sia universale. Infatti, se la minore fosse negativa, la conclusione dovrebbe essere negativa e la maggiore affermativa. Di conseguenza il termine maggiore sarebbe universale nella conclusione e particolare nella maggiore, ciò che andrebbe la minore affermativa, il suo predicato (M) è particolare; ne consegue che esso dev'essere universale nella maggiore cioè poiché è soggetto nella maggiore, quella deve essere universale.

La seconda figura recita invece che il medio è predicato nelle due premesse: Ogni cerchio (T) è rotondo (M). Ora nessun triangolo (t) è rotondo (M). Dunque nessun triangolo (t) è un cerchio (T). La regola nella seconda figura può essere espressa nel modo seguente: nella seconda figura, una delle premesse deve essere negativa e la maggiore deve essere universale. Infatti, se le due premesse fossero affermative, il M, che è il predicato nell'una e nell'altra, sarebbe preso due volte particolarmente, ciò che va contro la regola numero 4. Se la maggiore fosse particolare, si andrebbe contro la regola 2, poiché il T avrebbe maggiore estensione nella conclusione che nella maggiore.

La terza figura indica che: il medio è soggetto nelle due premesse. La regola della terza figura si enuncia nel modo seguente: nella terza figura la minore dev'essere affermativa e la conclusione particolare. Infatti, se la minore fosse negativa, la maggiore dovrebbe essere affermativa: ne risulterebbe che la conclusione sarebbe negativa. Ma, in questo caso, T sarebbe particolare nella maggiore e universale nella conclusione, ciò che andrebbe contro alcune delle regole. Lo stesso identico essere si verificherebbe se la conclusione fosse universale, nel senso che t avrebbe maggiore estensione nella conclusione che nella minore.

La quarta figura indica che il medio è predicato nella maggiore e soggetto nella minore. Si illustra nel modo seguente: Policondo (T) è un uomo (M). Ora ogni uomo (M) è mortale (t). Dunque qualche mortale (t) è Policondo (T). Questa quarta figura può essere indicata come un discendente della prima figura; non c'è tuttavia ragione di contestare il suo carattere di figura autentica del sillogismo, se si determina il numero delle figure in rapporto al termine medio. Di fatto, la prima figura, merita un più dettagliato argomentare, soprattutto se riferita al discorso in atto e se riferibile alla distinzione che Aristotele fa tra sillogismo valido semplicemente e il sillogismo perfetto. Tutte le figure, egli sostiene, forniscono dei sillogismi validi o concludenti. Ma soltanto la prima figura dà dei sillogismi perfetti. Si deve, infatti, convenire che i sillogismi della prima figura sono di una estrema chiarezza e che il carattere necessario della conclusione vi appare immediatamente, mentre, nella terza figura, è necessario un certo sforzo per cogliere il legame dei termini. La ragione di questa chiarezza risiede nel fatto che nel sillogismo della prima figura, specialmente nelle forme che gli assegna Aristotele, i vari termini sono posti nel loro ordine naturale. Poniamo, ad esempio, il seguente schema del sillogismo:

(T) A appartiene ad ogni (M) B
 (M) B appartiene ad ogni (t) C
 Dunque (T) A appartiene a ogni (t) C

L'M in questo esempio appare evidentemente come contenuto in T e come contenente t. Sotto i due punti di vista della comprensione e della estensione, i rapporti dei termini sono immediatamente evidenti, perché si trovano ordinati, da una parte (quella della comprensione) secondo la loro grandezza crescente, dall'altra parte (quella dell'estensione), secondo la loro grandezza decrescente. Nello schema classico l'evidenza appare meno immediata, perché l'ordine nel quale i termini sono enunciati non corrisponde esattamente al loro concatenarsi naturale, come si nota comparando il sillogismo che segue a quello precedente:

Ogni (M) uomo è (T) educabile
 Ogni (t) greco è (M) uomo
 Dunque ogni (t) greco è (T) educabile

Ma, è possibile enunciare anche la diversità che si manifesta nel rapporto tra la seconda e la terza figura. Poniamo, ad esempio, questo sillogismo della seconda figura:

Nessun (T) animale è (M) immortale
 Ora (t) l'angelo è (M) immortale
 Dunque (t) l'angelo non è un (T) animale

Qui si osserva che il M ha perduto il suo ruolo intermediario e che i tre termini non sono più subordinati tra di loro, né in estensione, né in comprensione. Infatti “animale” e “angelo” non sono che comparati ad uno ad uno a “immortale”.

Nella terza figura:

(M) L'uomo è un essere pensante
 Ora (M) l'uomo è un (t) bipede
 Dunque qualche (t) bipede è (T) un essere pensante

E l'inverso della seconda figura: M è minore in estensione e maggiore in comprensione che gli altri due termini. Qui ancora, la gerarchia dei termini appare modificata. Bisogna infine osservare che sola la prima figura permette conclusioni di ogni genere, mentre la seconda non ammette che conclusioni negative e la terza conclusioni particolari. Andrebbe anche ricordato che nella seconda e terza figura Aristotele scrisse che si perfezionano riducendole alla prima figura. Il metodo da seguire per ciò consiste nel servirsi degli elementi del sillogismo imperfetto per costruire il sillogismo perfetto che esso contiene, convertendo a questo scopo l'una o l'altra delle premesse. In tal modo, è così che il sillogismo qui sopra della seconda figura diverrà:

Nessun essere (M) immortale è un (T) animale
 Ora (t) l'angelo è un essere (M) immortale
 Dunque (t) l'angelo non è un (T) animale

Così, lo stesso, il sillogismo della terza figura potrà comparire come:

(M) L'uomo è un essere (T) pensante
 Ora qualche (t) bipede è (M) un uomo
 Dunque qualche (t) bipede è un essere (T) pensante

In rapporto al discorso la logica minore mostra dei sillogismi che variano e che, in un modo semplificato, rappresentano delle vere e proprie varianti del sillogismo categorico. Il sillogismo d'esposizione, ad esempio, rappresenta un sillogismo categorico che ha per sue premesse due proposizioni categoriche il cui soggetto costituisce il termine medio. Poniamo ad esempio:

Giuda ha tradito il Maestro
 Ora Giuda era un apostolo
 Dunque qualche apostolo ha tradito il Maestro

È abbastanza evidente ciò che caratterizza il sillogismo espositivo o d'esposizione, cioè l'aver un M singolare (che nel nostro caso è Giuda), mentre nel sillogismo categorico propriamente detto l'M deve essere almeno una volta universale. Ciò ci riporta all'enunciazione delle regole del sillogismo. Ma esistono sillogismi che si mostrano incompleti e compositi. I più usati sono l'entimema, l'epicherema, il polisillogismo, il sorite e il dilemma. È fondamentale l'enunciazione dei sillogismi seguenti al fine di mostrare il modo in cui certi elementi possono fare derivare il discorso rispetto ai suoi termini particolari, scelti cioè con un procedimento particolare del/nel ragionamento. Vale la pena mostrare di seguito i sillogismi in questione per derivare delle conclusioni che concernono, almeno per noi, il discorso. Iniziamo con l'entimema, che è un sillogismo in cui l'una delle premesse è sottintesa: Ogni corpo è materiale; Dunque l'anima non è un corpo. Questo argomento sottintende la minore seguente: Ora l'anima non è materiale. Di seguito parleremo dell'epicherema, cioè di un sillogismo di cui l'una delle premesse o le due premesse sono seguite dalle loro prove. Tale l'epicherema famoso del *Pro Milone* di Cicerone: È lecito uccidere un aggressore ingiusto: la legge naturale, il diritto positivo, la consuetudine universale ne fanno fede. Ora Clodio è stato ingiusto aggressore di Milone: ciò appare evidente dagli antecedenti di Clodio e dalle circostanze del crimine. Dunque Milone poteva uccidere Clodio.

Il polisillogismo è un sillogismo multiplo, che è costituito da una serie di sillogismi collegati in modo tale che la conclusione di uno serve da premessa a quello che segue. Vi sono dunque due casi possibili (polisillogismo progressivo):

Ciò che è semplice è incorruttibile per sé
 Ora ciò che è immateriale è semplice
 Dunque ciò che è immateriale è incorruttibile per sé
 Ora ciò che è spirituale è immateriale
 Dunque ciò che è spirituale è incorruttibile per sé
 Ora l'anima umana è spirituale
 Dunque l'anima umana è incorruttibile per sé

Oppure la conclusione serve da minore al sillogismo seguente (polisillogismo regressivo):

L'anima umana è spirituale
 Ora ciò che è spirituale è immateriale
 Dunque l'anima umana è immateriale
 Ora ciò che è immateriale è semplice
 Dunque l'anima umana è semplice
 Ora ciò che è semplice è incorruttibile per sé
 Dunque l'anima umana è incorruttibile per sé

La trattazione dell'anima ci riconduce indietro, e precisamente al discorso intrapreso da Fedro e da Socrate sulle verità da attribuire al soggetto pensante. In quel contesto disegnato da Platone, l'espressione di Socrate fu affermativa rispetto all'og-

getto della discussione nonché rispetto al giudizio da dare sul discorso. Va detto che Platone tende molto spesso a servirsi di Socrate per esprimere un suo pensiero e arriverà anche a rinnegare il filosofo per ciò che concerne esiti sulla sua riflessione, i quali rimandano a ciò che egli pone nella bocca di Socrate. Almeno i primi dialoghi si instaurano secondo un metro con cui Socrate viene presentato come un interlocutore in grado di spaziare tra varie caratterizzazioni di concetti e sillogismi¹³³. La pienezza del ragionamento esclude il ricorso al sillogismo, laddove il filosofo tende a fornire immagini di ciò che è scritto, nel senso che “Il discorso che è scritto con la scienza dell’anima” può arrivare a difendere se stesso. Così si esprimeva Socrate nei confronti di Fedro: “Fino a che non si conosce la verità sul soggetto di cui si parla o si scrive e non si è in grado, poi, di definirlo in se stesso e avendolo definito non s’è appreso come dividerlo nelle sue specie, fino a che è divisibile; se in seguito, dopo l’analisi fondata sullo stesso metodo, della natura dell’anima, non si scopre per ciascun aspetto di questa natura il tipo di discorso che gli è adatto, e su questo non si costruisce e si ordina il discorso, con uno stile tutto screzi e comprendente tutti i temi dell’armonia per un’anima complessa e con uno stile lineare per un’anima semplice, - no, fino a questo momento non si sarà in grado di trattare l’oratoria a regola d’arte, per quanto è umanamente possibile, né alla fine di insegnare né al fine di persuadere, come tutto quanto si è detto prima ci ha dimostrato”²¹³⁴.

In Platone l’utilizzo dell’arte della dialettica precede la logica, mostrando le intenzioni dei protagonisti del dialogo così e come queste si rappresentano nel giudizio e, al di là di ogni regola del sillogismo. Le proposizioni sono connesse in modo che il discorso possa risultare evidente a chi si ponesse come lettore dello scritto o ascoltatore di ciò che si dice. Queste tipologie di discorso legittimano il soggetto pensante ma solo se questi è in grado di produrre e di articolare delle frasi e/o delle immagini. La questione della logica viene sottratta dalla verifica dello/nello scritto, legittimato dal suo fautore e diretto alla scoperta della sua origine di discorso. Contrariamente al sillogismo categorico e/o a quello perfetto e perfettibile, le proposizioni qui non vengono esaminate come derivabili dai rapporti con una prima proposizione o con una seconda e terza etc. Infatti, continuando l’esposizione dei più utilizzati sillogismi incompleti e composti, il sorite è caratterizzato da una serie di proposizioni collegate in modo che l’attributo della prima sia soggetto della seconda, l’attributo della seconda sia oggetto della terza, fino all’ultima proposizione in cui sono riuniti il primo soggetto e l’ultimo attributo:

Policondo è un fanciullo sapiente
 Il fanciullo sapiente è stimato da tutti
 Colui che è stimato da tutti è felice
 Dunque Policondo è felice

¹³³ Cfr. Bryan Magee, *I grandi filosofi. Una introduzione alla filosofia occidentale*, trad. it. di Francesco Pistolato, Roma, Armando, 1995, p. 12 e sg.

¹³⁴ Platone, *Fedro*, trad. it. di Piero Pucci, Bari-Roma, Laterza, 2007, cit. p. 123.

La regola essenziale del sorite consiste nel fare in modo che il senso dei termini medi non muti da una premessa all'altra. Va contro questa regola il sofisma seguente: "Chi beve troppo vino si ubriaca. Chi s'ubriaca dorme bene. Chi dorme bene non pecca. Chi non pecca è un santo. Chi è santo andrà in cielo. Dunque chi beve troppo vino andrà in cielo". L'M "chi non pecca" è preso in due sensi diversi e assimila indebitamente "non peccare dormendo" con "non peccare affatto". Ma, a questo punto ci sia consentita una digressione. Come è noto in Aristotele di *De Sophisticis elenchis* si definisce col nome di sofisma un ragionamento falso che si presenta sotto le apparenze della verità. Se il sofisma è formulato in buona fede e senza intenzione di ingannare, viene chiamato piuttosto paralogismo. Il rapporto con il discorso è sollevato dalla logica particolare del discorso e giunge a formulare delle classi di sofismi esistenti, e cioè i sofismi di parole e i sofismi di cose (o di idee). I sofismi verbali sono fondati sulla identità apparente di alcune parole. I principali sono: l'equivoco, che consiste nell'assumere nel ragionamento uno stesso termine in più sensi differenti. Ad esempio è tale il ragionamento seguente: Il leone ruggisce. Ora il leone è una costellazione. Dunque una costellazione ruggisce. Segue la confusione del senso composto e del senso chiuso, che avviene quando si riunisce nel discorso ciò che è in realtà diviso, oppure, diversamente quando si divide nel discorso, cioè si prende separatamente, ciò che in realtà è indiviso. Inoltre, la metafora, consiste nel prendere la figura per la realtà. Questo genere di sofisma è soprattutto frequente quando si parla di cose spirituali, in quanto facilmente l'immagine si sostituisce alla cosa e diviene una fonte di errore. Ma ci sono, inoltre, sofismi di idee e sofismi di cose. Questi sofismi provengono non dall'espressione in sé, ma dall'idea espressa, e di conseguenza si estendono alle cose. Essi si dividono in sofismi di induzione e in sofismi di deduzione, secondo che essi derivino da una induzione illegittima o da una deduzione illegittima. Peraltro, va detto in aggiunta che il rapporto di sofismi di induzione con il discorso, segue la presa di posizione dell'essenziale. Inoltre esiste la possibilità di definire un sofisma accidentale, che consiste nel prendere per essenziale o abituale ciò che è soltanto accidentale e inversamente. Di seguito va elencato anche il sofisma dell'ignoranza della causa, che consiste nel prendere per una causa un semplice antecedente o qualche circostanza accidentale (*Post hoc, ergo propter hoc*).

Il sofisma dell'enumerazione imperfetta consiste nel trarre una conclusione generale da una enumerazione insufficiente. Tale sarebbe il ragionamento: Quel giudice è venale. Quell'altro pure. Dunque tutti i giudici sono venali. Segue ancora il sofisma della falsa analogia, che consiste nel concludere da un oggetto all'altro, nonostante la loro differenza essenziale, fondandosi su di una delle loro rassomiglianze. Tale è l'argomento: La luna è un pianeta come la terra. Ora la terra è abitata. Dunque lo è pure la luna. Infine esistono i sofismi di deduzione che si occupano dell'opposizione delle proposizioni, come accade nella falsa conversione e opposizione illegittima. Segue l'ignoranza del soggetto, un sofisma che consiste nel dimostrare una cosa diversa, o più o meno di quanto è in discussione. Tale sarebbe il ragionamento che volesse dimostrare una certa affermazione. Segue ancora il sofisma per cui si prende per principio dell'argomento ciò stesso che è in questione; così nell'argomento seguente: Il pensiero è un prodotto del cervello. Dunque il pensiero è un attributo della materia

organica. Infine esiste il sofisma del circolo vizioso, che consiste nel dimostrare l'una con l'altra due proposizioni che hanno ugualmente bisogno di essere dimostrate. Tale sarebbe l'argomento che provasse l'ordine del mondo con la sapienza divina e la speranza divina con l'ordine del mondo.

Per confutare i diversi sofismi esistono i modi di determinazione delle parole e dei sofismi di idee. Per confutarli bisogna esaminarli dal duplice punto di vista della materia e della forma. Una o entrambe le premesse possono risultare false o ambigue. Se esse sono false, bisogna negarle; se sono ambigue, bisogna distinguerle, ossia precisarne i differenti sensi. Se l'argomento pecca per la forma, la conseguenza deve essere negata. E ritorniamo al sorite. Infine, il dilemma è quell'argomento in cui si costringe l'avversario ad una alternativa, di cui ciascuna parte conduce alla medesima conclusione:

O tu eri al tuo posto, o non eri
 Se tu c'eri, hai mancato al tuo dovere
 Se tu non c'eri, sei fuggito vilmente
 Nei due casi, meriti di ricevere una punizione

Per essere valido, il dilemma dovrà comportare nella maggiore una disgiunzione completa, ovvero considerare tutti i casi possibili, - dedurre da ciascuno dei casi una conclusione legittima. Il dilemma seguente va contro la prima regola: "Ogni cittadino è rivoluzionario o conservatore. Se è rivoluzionario, favorisce il disordine predicando la violenza. Se è conservatore, favorisce pure il disordine respingendo le riforme". La maggiore del dilemma trascura un terzo caso possibile: quello del cittadino che ammetta riforme senza fare ricorso alla violenza.

Abbiamo visto che la necessità del sillogismo categorico conduce alle regole del discorso in modo alquanto permanente, e si fonda sul concatenamento dei termini o dei vari concetti, mentre quella del sillogismo ipotetico si basa sul concatenamento delle proposizioni. In questo caso, il sillogismo ipotetico è dunque quello che enuncia, nella premessa maggiore, un'ipotesi e, nella minore, afferma (oppure nega) uno dei membri dell'ipotesi. Vi sono tre specie di sillogismo ipotetico, secondo che la maggiore sia una condizionale, una disgiuntiva o una congiuntiva. Come è infatti noto nella logica minore le proposizioni possono essere congiuntive, quando le parti sono unite per mezzo della congiunzione "e"; si chiamano invece disgiuntive quelle le cui parti sono unite per mezzo della congiunzione "o". Inoltre va ricordato che le proposizioni possono dividersi in alternative, condizionali, causali e temporali. Le proposizioni alternative sono quelle legate per mezzo della congiunzione "o", cioè in modo tale che le loro parti si escludono reciprocamente; proposizioni condizionali sono quelle le cui parti sono legate per mezzo della congiunzione "se" (oppure un equivalente): esse sono vere se l'antecedente implica il conseguente, cioè se è impossibile che si dia insieme l'antecedente e il contraddittorio del conseguente.

Le proposizioni causali e temporali sono quelle le cui parti si legano per mezzo d'una congiunzione causale, e temporali, quelle le cui parti sono legate per mezzo di un avverbio di tempo. Ma ritorniamo al sillogismo. Il sillogismo condizionale si com-

pone di due proposizioni, di cui l'una (antecedente) enuncia la condizione e l'altra (conseguente) il condizionato. Presa formalmente, essa costituisce una affermazione unica, che si regge sul rapporto delle due proposizioni. Per la verità, esistono quattro regole del sillogismo condizionale che esplicita il discorso: Porre la condizione, è porre il condizionato: Se Policondo lavora, egli esiste. Ora egli lavora. Dunque egli esiste (*modus ponens*). Porre il condizionato, non è porre la condizione: Se Policondo lavora, egli esiste. Ora egli esiste. Dunque egli lavora (conclusione illegittima, poiché Policondo può esistere senza lavorare). Negare il condizionato, è negare la condizione: Se Policondo lavora, egli esiste. Ora egli non esiste. Dunque egli non lavora (*modus tollens*). Negare la condizione, non è negare il condizionato: Se Policondo lavora, egli esiste. Ora egli non lavora. Dunque egli non esiste (conclusione illegittima, perché Policondo può esistere senza lavorare).

Il sillogismo disgiuntivo è quello in cui la parte maggiore enuncia una disgiunzione completa, ossia tra che i membri ne siano contraddittori e, di conseguenza, che l'affermazione o la negazione dell'uno tragga seco la negazione o l'affermazione dell'altro. Vi sono dunque quattro casi possibili:

O è notte o è giorno	O è notte o è giorno
Ora è notte	Ora non è giorno
Dunque non è giorno	Dunque è notte
O è notte o è giorno	O è notte o è giorno
Ora non è notte	Ora è giorno
Dunque è giorno	Dunque non è notte

La regola di questo sillogismo, che si riversa sulla composizione del discorso, è quello per cui la disgiunzione sia veramente completa, ossia che i due membri della maggiore siano veramente contraddittori tra loro ed escludano con ciò ogni via di mezzo. Infatti, se i termini non fossero che contrari, essi non potrebbero essere veri insieme, ma potrebbero essere falsi insieme e la negazione dell'uno non implicherebbe l'affermazione dell'altro. Anche qui vale la pensa ricordare che l'opposizione si rende manifesta a livello di logica classica, nel modo in cui si riferisce al discorso intendendo le diverse maniere in cui si possono escludere due proposizioni generali con lo stesso soggetto e lo stesso predicato, l'una delle quali è affermativa e l'altra contrariamente negativa. In tal modo si ottengono, tenendo conto allo stesso tempo delle quantità e della qualità delle/nelle proposizioni, tre specie di opposizioni, e cioè, la contraddizione, la contrarietà e la subcontrarietà. Per quello che concerne le proposizioni contraddittorie, queste si hanno quando delle proposizioni differiscono sia per la quantità che per la qualità; in questo caso si afferma che esse sono contraddittorie tra loro, cioè che l'una nega ciò che l'altra afferma, senza che vi sia un termine medio tra l'affermazione e la negazione:

Ogni uomo è intelligente (A)

Qualche uomo non è intelligente (O)

Le proposizioni contrarie sono quelle proposizioni universali che differiscono per la qualità:

Ogni uomo è intelligente (A)

Nessun uomo è intelligente (E)

Le proposizioni subcontrarie sono proposizioni particolari che differiscono soltanto per la qualità:

Qualche uomo è intelligente (I)

Qualche uomo non è intelligente (O)

L'esame delle proposizioni particolari è utile per introdurre la molteplicità indicata del sillogismo, laddove il discorso si alterna rispetto alle sue proprietà e indica un orientamento particolare seguito dagli attori. Il sillogismo congiuntivo è quello per cui la maggiore dichiara che due predicati non possono essere affermati simultaneamente di uno stesso soggetto. Per esempio:

Policondo non legge e passeggia nel medesimo tempo

Ora egli passeggia

Dunque egli non legge

Quando la minore afferma uno dei predicati, la conclusione deve negare l'altro. Ma l'inverso, non è vero (salvo il caso in cui i predicati siano contraddittori). Di fatto, dal fatto stesso che Policondo passeggia, non si può concludere che egli legge. Il sillogismo disgiuntivo e il sillogismo congiuntivo si riconducono a dei sillogismi condizionali e implicano delle riduzioni.

Riduzione del sillogismo disgiuntivo:

Se è giorno, non è notte

Ora è giorno

Dunque non è notte

Riduzione del sillogismo congiuntivo:

Se Policondo passeggia, non legge

Ora egli passeggia

Dunque non legge

A queste riduzioni la logica aggiunge l'osservazione del sillogismo nel caso in cui l'antecedente (condizione) e il conseguente (condizionato) hanno uguale soggetto. In pratica, quando vi sono due soggetti la riduzione esige che si ricorra a due sillogismi categorici. Ma con ciò il sillogismo ipotetico si trova completamente trasformato;

c'è più trasposizione e traduzione che riduzione. D'altra parte, pure nel caso in cui l'antecedente e il conseguente hanno uguale soggetto, non bisogna dimenticare che la riduzione lascia sussistere le differenze che distinguono le due tipologie di ragionamento; la principale differenza è che il sillogismo ipotetico è un ragionamento che pone una minore in funzione di una connessione di proposizioni, della quale la minore costituisce l'uno dei membri, mentre il sillogismo categorico formula la minore in funzione di un'altra proposizione, allo scopo di manifestare, con l'intermediario di un termine medio, la connessione di altri due termini. Da ciò ne consegue che il sillogismo ipotetico dà origine ad una logica delle proposizioni, mentre il sillogismo categorico concerne la logica dei termini o delle idee. Ai fini della definizione del discorso questa differenziazione è particolarmente utile in quanto, rimane vero che se il sillogismo ipotetico non si riduce, propriamente parlando, ad un sillogismo categorico, esso tende ad appoggiarsi sempre ad uno categorico. Peraltro, il legame tra discorso e sillogismo, specifica meglio quelle obiezioni per cui ci si esprime anche contro il valore del sillogismo stesso e, in modo che questo ultimo agisca nel contesto più o meno verbale degli argomenti e/o del ragionamento.

In pratica, il fatto per cui il sillogismo non sarebbe che un puro verbalismo, è l'obiezione contro il sillogismo ripresa costantemente dopo Cartesio. Questo si ridurrebbe ad una pura tautologia e non farebbe dunque fare alcun progresso reale all'attività spirituale. John Stuart Mill, in particolare, si è sforzato di dimostrarlo. Infatti, egli dice, di esaminare il sillogismo seguente:

L'uomo è un essere intelligente
 Ora Pappo è uomo
 Dunque egli è un essere intelligente

Noi possiamo constatare che per poter affermare legittimamente la maggiore universale: "l'uomo è un essere intelligente", bisogna prima sapere che Apollonio, Policondo, Pappo etc. sono degli esseri intelligenti. Dunque, la conclusione non può insegnarci nulla che noi già non sappiamo. Il sillogismo è quindi un puro verbalismo. Ma il sillogismo categorico si riduce ad un sillogismo ipotetico, come affermato da Bertrand Russell e Rudolph Carnap che, nello specifico, non fanno altro che estendere l'obiezione precedente. Essa consiste nel dire che, per la nostra impossibilità permetterebbe di formulare categoricamente la maggiore universale, avendo ogni sillogismo per maggiore una proposizione il cui soggetto è un concetto, ossia una nozione universale, in realtà sarebbe soltanto un sillogismo ipotetico. Il sillogismo precedente si ridurrebbe dunque a questo giudizio ipotetico: "Se tutti gli uomini sono esseri intelligenti, Pappo, essendo un uomo, è un essere intelligente", o più brevemente: "Se Pappo è un uomo, egli è intelligente". In realtà, le obiezioni che abbiamo riportato suppongono a torto che la conclusione sia contenuta in atto nella maggiore, o, in altri termini, che la maggiore possa risultare solamente dalla enumerazione di giudizi singolari. In realtà, la conclusione è contenuta nella maggiore in modo solo virtuale, e ciò costringe a rincorrere, per scoprirla, ad una idea intermedia (il termine medio). Da qui ne vengono delle constatazioni che possono concernere il discorso, nel senso

che da qui deriva pure che la conclusione nel sillogismo apporta qualcosa di nuovo e attua un progresso della/nella conoscenza, quello cioè che consiste nello scoprire in una idea ciò che vi è contenuto, ma che dapprima non si vedeva. In una tale direzione si rappresenta meglio quel rapporto tra discorso e logica minore che abbiamo voluto spiegare parlando del sillogismo. Tale accostamento sembra peraltro utile a formulare ipotesi non solo nel campo della filosofia ma anche in quello della filosofia della scienza. È forse per questo che Aristotele parla giustamente di causalità del termine medio, rilevando così la sua potenza di fecondità nell'ordine conoscitivo.

Abbiamo anche visto che ogni sillogismo categorico non si riduce ad un sillogismo ipotetico. L'obiezione che sostiene ciò si appoggia, senza prova, su di una dottrina che nega il valore delle idee universali. La discussione di questa dottrina, per la verità, spetterebbe soprattutto alla critica della conoscenza, manifestando un contesto di sviluppo assai diverso da quello della filosofia antica. Ma si può già osservare qui che il concetto (o idea universale) non esprime primariamente una moltitudine, ma innanzitutto una essenza o una natura. Ciò rimanda anche al problema degli universali, che ci propone il fatto per cui dovremmo sapere quale valore bisogna attribuire ai concetti, sia dal punto di vista nominalistico che realistico. Di fatto, lo scetticismo trova spazio nella stessa filosofia antica quanto più si nega il valore oggettivo dell'universale, sia in materia di metafisica che di morale. Va anche detto che per la definizione della materia dell'essere, che è o sostanza, cioè atto a esistere in sé, o accidente, cioè atto ad esistere in altro come in un soggetto, Aristotele enuncia una tavola delle categorie nel V libro della sua *Metaphysica*, dove enumera otto categorie, intendendo il movimento come legato allo spazio e al tempo.

Ritornando al concetto o idea universale, potremo dire che dunque ha esso a questo titolo un contenuto proprio, che fonda il valore dei generi e delle specie, in quanto esso significa qualche cosa di necessario, e per ciò stesso di universale. Si potrà osservare, inoltre, che l'obiezione è contraddittoria in se stessa. Essa vuole infatti ridurre il sillogismo categorico alla forma seguente: “Se Pappo è un uomo, egli è un essere intelligente”. Ora, la relazione necessaria, così stabilita tra due attributi o due nozioni (umanità e intelligenza), può evidentemente essere data soltanto se esiste una natura umana, il che sta a significare che il giudizio ipotetico suppone un giudizio categorico. Così nonché escludere la possibilità che il sillogismo categorico si riduca ad un sillogismo ipotetico, bisogna dire invece che il sillogismo ipotetico implica necessariamente un giudizio di sorta categorico: si potrà quindi enunciare la proposizione: “Se Pappo è un uomo, egli è un essere intelligente” soltanto fondandosi sul giudizio categorico: “L'uomo è un essere intelligente”.

Da tutto quello che si è detto, deriva la natura del sillogismo, avendo notato che esso deriva e si fonda sulla essenza delle cose. Aristotele lo ha pensato in questo modo e lo ha posto in rapporto al discorso, molto più di quanto Platone avesse stimolato la relazione tra quello e il dialogo. In ciò ci sembra che proprio Aristotele abbia mostrato che il sillogismo e il discorso si fondano sul necessario. L'essenza è infatti, negli esseri, ciò che è necessario, ossia ciò che non può non essere (ben supposto che gli esseri siano). A questo proposito il ragionamento deduttivo fornisce autenticamente una spiegazione o una ragione d'essere, e non un semplice fatto. Che l'uomo sia un essere

intelligente, non è una semplice constatazione empiricamente operante, che debba trarre il suo valore soltanto dall'avvenuta constatazione che ogni uomo individuale è un essere intelligente, ma una verità necessaria, in ragione di ciò che la natura umana è per essenza. Crediamo che anche per Aristotele l'uomo possa essere stato considerato come un essere dotato di sapienza e atto al ragionamento.

Ma il sillogismo tende all'universale, più del discorso nel quale è inserito e/o nel quale compare. Infatti, ciò che è necessario è, per il medesimo fatto, universale. Questo si deve intendere dal duplice punto di vista della comprensione e della estensione. Poiché ogni natura comporta sempre degli attributi che le convengono essenzialmente: essi costituiscono il campo del necessario. Egualmente, tutto ciò che è detto di un universale converrà necessariamente a tutti i soggetti singolari di cui si dice questo universale. Da tutto ciò si può capire che l'essenza del sillogismo differisce da quella del discorso ma soltanto se le proposizioni si mostrano in modo avverso alla logica e al ragionamento. L'essenza del sillogismo non consiste neppure nel passare da una proposizione più universale ad una meno universale, ma essa consiste nel mettere in rapporto due estremi, T e t, ad uno stesso terzo termine medio, M, che è necessariamente preso universalmente. Il passaggio dall'universale al medio universale deriva da questa relazione e ne garantisce la validità logica, permettendo di verificare che il M, identificato a T, non ha estensione minore che nella sua identificazione a t (sotto un certo tipo di rapporto). In realtà, quando ci si pone dal punto di vista del contenuto delle/nelle proposizioni, ci si rende conto che l'asserzione secondo cui il sillogismo fa concludere da una verità più universale ad una meno universale, dev'essere intesa, per rimanere esatta, in questo senso che la maggiore implica, a titolo di principio o di causa, la conclusione o conseguente; questa appare dunque come un effetto che, in certi casi, può essere, quanto alle relazioni logiche, così universale come la maggiore da cui deriva; esso però, dal punto di vista degli oggetti di pensiero, ha necessariamente meno ampiezza del principio o della causa.

3 – LA STORIA DELLA SOCIOLOGIA COME FORMA DEL CONOSCERE

Credo che per gli storici della sociologia, uno dei problemi più importanti del XXI secolo sia quello di dovere ricollocare la disciplina nell'età della conoscenza scientifica, rinunciando così alla letteratura storico-culturale e accademica la quale ha dipinto, in realtà, l'evoluzione degli studi sociologici all'interno di uno stesso dualismo paradigmatico tra storia del pensiero sociologico e sociologia scientifica, un dualismo che ancora persiste e condiziona i rapporti tra la storiografia accademica più affermata e i risultati ottenuti, appunto, nel campo della scienza. Questa dicotomia ha saputo anche produrre l'idea che la sociologia scientifica fosse solo una disciplina a parte, una scienza dotata di una accertata nonché propria autonomia storico-epistemologica e metodologica nel campo delle 'scienze'; in una parola, la sociologia come scienza è sempre apparsa come storia a sé stante e non come il prodotto della sua interazione con altre discipline in campo scientifico. Ora, il fatto di ricercare in modo affannoso un carattere distintivo nel panorama degli studi storici della scienza e, soprattutto nel corso del XIX e XX secolo, ha saputo diffondere l'idea che la sociologia scientifica derivasse da se stessa le proprie verità e i propri temi-problemi di fondazione e che proprio per questa ragione non avesse bisogno di una collocazione all'interno della storia delle materie scientifiche più accreditate, proprio nel momento in cui quelle discipline si aprivano alla considerazione della scienza come questione sociale, cioè come prodotto scienza-società, come risultato di una stretta colleganza tra materia scientifica, struttura e sviluppo storico-sociale in alcuni contesti, etc.. I maggiori risultati rispetto a questa ultima considerazione si sono prodotti in Europa a partire dalla fine degli anni '70 del XX secolo, nell'apertura delle scienze sociali e, della sociologia in particolare, verso la storia della scienza e verso la filosofia della scienza. E di questo parleremo.

Di fatto, una storia della sociologia scientifica privata dei risultati 'interni' del dibattito epistemologico che si è sviluppato in Europa nel corso della seconda metà del XX secolo, non avrebbe oramai alcuna persistenza nel panorama delle discipline moderne. Semplicemente non potrebbe esistere, almeno come storia di una disciplina scientifica moderna tra i contemporanei. E, infatti, questa materia teorica ancora non c'è o è in perenne divenire logico-empirico, proprio come la sociologia sa di essere: una scienza del dovere essere, valida in certi contesti di sviluppo e non in altri. Questo tentativo è in realtà molto settorializzato e va di pari passo con l'incremento delle specializzazioni.

Diverso è, a mio avviso, il concetto nel campo di interessi delle scienze della cultura e della religione, o in quello della storiografia della civiltà; in questi ambiti, la sociologia si afferma a fianco della storia sociale, della storia dei popoli e dell'antropologia culturale. In questi ambiti la sociologia è una scienza che deriva la sua consistenza soltanto dal confronto con altre discipline. Ciò vale in modo simile per la sociologia economica e per quella dei fenomeni politici, discipline che ampliano storicamente i fattori giuridici di esistenza dei grandi temi-problemi dell'organizzazione sociale, etc.

È dunque nel campo della storia della scienza, che la sociologia ancora non acquista quei requisiti che la potrebbero rendere partecipe di uno sviluppo consistente e accreditato di discipline scientifiche che sono in grado di tramandare modelli storiografici “forti”, espressione della loro maturità epistemologica e del progresso nei metodi raggiunto. Di fatto, questa serietà nel considerare comunque la trasmissione della propria solidità scientifica un attributo insostituibile per il progresso del sapere e per quello della stessa disciplina, viene meno tra le fila dei sociologi moderni più di quanto avvenga in altri campi del sapere specialistico. E anche tra le stesse scienze sociali. Prendiamo la psicologia sociale, ad esempio, che risulta perennemente agganciata al modello di scienza sperimentale o l'economia politica, la quale, difficilmente si discosta dalla storia economica o dallo sviluppo di modelli di sapere elaborati in un certo periodo storico.

Ma come si forma il giudizio su queste tematiche al giorno d'oggi? Che cosa lascia in eredità al mondo moderno tra i contemporanei, per esempio, la completa dissoluzione dello scientismo a partire dal positivismo? E che dire dei risultati del già vecchio neopositivismo? Proveremo a rispondere a questi interrogativi riportandoci alla produzione ‘di periodo’ di alcuni storici e studiosi della materia scientifica nonché ci serviremo della storia della sociologia per giungere alle risposte di natura epistemologica che un certo dibattito degli anni '70 del XX secolo ha lasciato irrisolte. Rispetto a ciò va notato il ritardo con il quale gli storici della sociologia e/o storici del pensiero sociologico sono potuti giungere a formulare il loro interesse di prospettiva. Di fronte a certi quesiti, molto spesso, questi studiosi del campo scientifico si trovano senza una precisa risposta o, ancora più generalmente, le questioni appena sollevate non trovano la risoluzione che vorremmo trovare, soprattutto perché certi periodi dello sviluppo della scienza sociologica sono stati già archiviati e/o non compaiono più come dibattiti rilevanti sulla fondazione della/nella scienza.

A nostro avviso, questo è stato ed è un grave errore compiuto ancora oggi dagli studiosi di storia della sociologia: l'aver abbandonato certi momenti cruciali di svolta paradigmatica nello stesso sviluppo della scienza sociologica; il che, significherebbe ammettere che certe questioni sono ormai da considerarsi superate e che bisogna andare avanti. In tal modo, almeno sembra di capire, il positivismo e lo scientismo scompaiono dall'orizzonte della sociologia, così come l'evoluzionismo e altre correnti del pensiero scientifico dei secoli passati. Ma ciò sembra valere anche per la prospettiva della sociologia della conoscenza, per la teoria dell'azione sociale e per il funzionalismo americano, per la teoria critica e persino per l'individualismo metodologico, oggi orfano di Raymon Boudon. E che dire del rapporto tra la sociologia e il marxismo? Di questo passo la sociologia finisce per dubitare della sua medesima esistenza, non trovando un collegamento tra i suoi storici del pensiero e gli storici della scienza del XX-XXI secolo, oppure non potendo contare sull'apporto di certe discussioni nate in seno ad altre discipline a partire dal secolo XVIII e XIX sino a noi. Per questo crediamo che valga ancora la pena di discutere di temi-problemi che hanno interessato la sociologia fin dalle sue origini: il confronto con la filosofia naturale, il razionalismo, il positivismo dell'800 e la dissoluzione dello scientismo nell'epistemologia convenzionalistica di Ernst Mach, Jules Henri Poincaré, Pierre Maurice

Marie Duhem e nel costruttivismo di secolo XX. E ancora, discuteremmo sul dibattito attorno al marxismo, se non fosse in atto, a riguardo, una sorta di smobilitazione generale intrapresa da circa una ventina di anni a questa parte, almeno in Europa, etc. E di questo parleremo.

Adesso occupiamoci della tesi per cui la sociologia appartiene alla storia della scienza fin dal momento in cui la riforma della filosofia naturale, iniziata da Francis Bacon nel XVII secolo, interessa quelle discipline che potranno essere classificate come sapere enciclopedico tra lo svolgersi dell'Illuminismo e il positivismo dell'800. Come è noto, dall'azione successiva di Auguste Comte, la sociologia diviene la *scientia scientiarum* della presunta modernità, una scienza della socialità e dell'organizzazione sociale o fisica sociale. Fino ad allora, il metodo delle scienze sperimentali non era stato introdotto nelle questioni politiche, come affermava Henry Saint Simon, nella sua opera *Réorganisation de la société européenne* del 1814.

In questo periodo del secolo XIX, il sapere enciclopedico cede il passo alla risoluzione avviata dalla scienza della società, laddove, come si è visto in Saint Simon, il modello della filosofia sperimentale riesce a passare in circolazione tra i vari saperi. La scienza sembra veramente padrona di se stessa, così e come la ragione lo era stata nell'Illuminismo, e la ragione scientifica lo era stata per il mondo naturale.

Infatti, dal punto di vista della storia della scienza, l'investigazione della natura e del mondo empirico da parte dell'uomo sociale si svolge attraverso i secoli nei modi prescritti dalla filosofia naturale, laddove la tradizione antica e medioevale lasciava irrisolti alcuni problemi di tipo finalistico e vitalistico. Nel Cinquecento e soprattutto nel Seicento assistiamo ad una certa ripresa di tematiche suscitate dall'atomismo e dal meccanicismo in concomitanza del declino della fisica aristotelica. Nel secolo di Cartesio, che rifiutava l'atomismo, la ricerca di una teoria della materia dominò la scena nonché quella del movimento rettilineo uniforme che determinava lo stato di quiete dei corpi, come si nota nei *Principia philosophiae* del 1644 (pubblicati in francese nel 1647). Il principio che la conoscenza derivasse soltanto dall'interpretazione e dal commento dei testi antichi, sotto una certa forma di *principium potestatis*, fu gradualmente sostituito da una filosofia della storia del progresso incarnata nell'ambito della conoscenza scientifica dal metodo sperimentale. La Rivoluzione scientifica culminò con l'applicazione di questa metodologia nella filosofia naturale, nelle scienze della vita (biologia, anatomia, zoologia, botanica), nella medicina e nella chimica, nella fisica (ottica, magnetismo, termologia, elettricità) nonché nella scoperte di William Harvey sulla pressione del sangue, di Evangelista Torricelli sulla pressione dell'atmosfera, Francesco Redi sui corpi viventi e Isaac Newton sulla natura della luce. La storia delle scienze fu prevalentemente il risultato della articolazione appena illustrata, secondo quanto espresso dalla scienza baconiana, con l'ausilio dell'investigazione e della dimostrazione matematica del mondo, così e come Galileo Galilei espresse anche il suo metodo estendendolo all'astronomia e alla cosmologia, alla fisica teorica, alla meccanica e alla dinamica. La storia delle scienze tese così a costituirsi come un *notum facere* che poté interessare vari campi del sapere scientifico e gran parte della filosofia della natura. La parola d'ordine di questo periodo, che si estende ben oltre la fine del '500, fu quella della lotta all'oscurantismo protrattosi nel

tempo, il quale aveva intrappolato le proiezioni delle percezioni umane sulla natura, ancorandole ai pregiudizi di antiche dottrine filosofiche che non facevano altro che diffondere l'utilizzo di una terminologia scorretta a confronto dello svolgersi dei fenomeni naturali e culturali dell'epoca.

Come è noto, al lento declino del positivismo dell'800 corrispose in Europa l'avvento di una risoluzione logico-empirica che trovava riscontro nell'esame del linguaggio scientifico, un esame che prese il nome di 'neopositivismo' e che si venne svolgendo all'interno del cosiddetto 'Circolo di Vienna', comprendendo tra i suoi autori, economisti, logici, filosofi della scienza, sociologi, etc. Accanto all'ambizioso progetto di unificazione della scienza, chiaramente delineato nel manifesto programmatico del *Wiener Kreis* nonché al generalizzato atteggiamento antimetafisico, due assi portanti della teoria neoempiristica, un particolare fattore attorno al quale confluirono le tesi del Circolo di Vienna fu la specifica attenzione nei confronti dell'analisi logica del linguaggio. Come è più o meno noto, è attraverso questo metodo che è possibile dimostrare l'inutilità degli asserti, ovvero, l'assenza di contenuti degli enunciati metafisici.

I redattori della *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* nell'introduzione al loro manifesto programmatico dedicano una importanza non secondaria al contesto storico-sociale ed intellettuale che rende possibile lo sviluppo del nuovo movimento di pensiero, nella Vienna dei primi del Novecento. Come è più o meno noto, verso la fine del XIX secolo, ripresero a Vienna le agitazioni politiche e sociali, che si erano smorzate dopo i moti rivoluzionari del 1848; in questo ambito, i cristiano-sociali venivano in conflitto con il partito nazionale tedesco e con i socialdemocratici di Viktor Adler. Ma, a parte le ragioni storico-sociologiche, l'elaborazione di un nuovo scientismo moderno, sono indicate come le uniche che dovrebbero prevalere sulla scena. Vienna accentrava su di sé un atteggiamento empirista che poteva trasformarsi in una nuova rivoluzione scientifica, in atto nel contesto di sviluppo che aveva trovato l'alternativa al kantismo, con un atteggiamento finale anti-metafisico, positivista, utilitarista e pragmatico, materialista.

I neopositivisti presero così a discutere dei problemi generali strettamente connessi con la scienza empirica. Si trattava soprattutto di problemi gnoseologici e metodologici della fisica; per esempio, va citato il convenzionalismo di Jules Henri Poincaré, la concezione dello scopo e della struttura delle teorie scientifiche di Pierre Duhem, come pure le questioni riguardanti i fondamenti della matematica, dell'assiomatica e della logistica. Nella Vienna dei primi decenni del XX secolo germinarono non solo il neoempirismo ma anche la psicanalisi, il normativismo giuridico, la musica dodecafonica, l'architettura moderna e la pittura astratta. Il neopositivismo così si avviò ad impiantare una teoria della concezione scientifica del mondo assunta a 'visione' della vita, in modo da dovere proporre uno strumento e/o una serie di strumenti atti a contribuire alla promozione di una seria trasformazione dell'ordine sociale ed economico, così e come affermano Otto Neurath, Hans Hahn e Rudolf Carnap.

Uno dei capisaldi della concezione scientifica del mondo, come è noto, consisteva in una dura critica nei confronti di qualunque inquinamento metafisico del lavoro scientifico. Il primo obiettivo dell'indirizzo scientifico neoempiristico fu quello di presentare un linguaggio scientifico che consentisse di esprimere delle previsioni non-

ché di formulare le condizioni di controllo per mezzo dei cosiddetti ‘enunciati ossservativi’. L’obiettivo più o meno polemico non era costituito dalla metafisica soltanto, cioè nella sua coesistenza in temi-problemi idealistici o razionalistici, ma soprattutto da ciò che i neoempiristi consideravano della metafisica intrinseca all’apriorismo kantiano. Come detto, il neopositivismo non originava dal problema della conoscenza, ma dall’esame della struttura della scienza. In una parola, potremo dire che: la concezione scientifica del mondo riconosceva solo le proposizioni empiriche formulate su oggetti di ogni sorta e le proposizioni analitiche della logica e della matematica.

Fatto sta che l’antimetafisica dei neoempiristi del XX secolo si viene svolgendo anche come un atteggiamento antifilosofico, laddove è la scienza a dettare il metro ai filosofi, e non il contrario. Lo stesso può dirsi delle relazioni che sospingono il lavoro di ricerca dei sociologi verso la ridefinizione della disciplina. Il dibattito storico della scienza avviene così dall’interno delle discipline, laddove l’analisi evidenzia il limite di non dovere ricorrere alla storicità degli enunciati, così da fare ricorso ad una sorta di naturalismo protratto fino ai minimi termini dell’analisi logica del linguaggio. La sociologia, in particolare, tende ad occuparsi della sua esistenza all’interno di enunciati più o meno verificabili, laddove la teoria della conoscenza dei neoempiristi, riguarda il confronto tra protocolli ed esperienze, ovvero tra i fatti e le proposizioni stesse, il che, in ultima analisi, riapre la strada ad ogni possibile dualismo nonché al ritorno ad una questione tradizionale.

Il concetto di sociologia come scienza del comportamento osservato di gruppi umani, restava il fulcro della disciplina, almeno per alcuni membri del *Wiener Kreis* come, ad esempio, Otto Neurath, il quale parla di proposizioni che sono rintracciabili nello studio dei gruppi e, in un certo senso, amplia il concetto di sociologia in modo da ridurre le descrizioni scientifiche delle varie discipline in termini di coordinate spazio-temporali e di predicati osservabili. In questo senso, soprattutto il neopositivismo di Otto Neurath disegna una sociologia del gruppo più ampia, la quale cesserebbe di essere una scienza specifica e, al pari delle altre, in quanto parte integrante di una unica e onnicomprensiva scienza, sulla base di premesse del fisicalismo originario, entrerebbe a fare parte della cosiddetta “storia cosmica”. Quest’ultima, nella misura in cui si utilizza il linguaggio universale, cioè un linguaggio fisicalista, contiene le medesime proposizioni della scienza unificata; in tal modo, la scienza unificata nell’Enciclopedia può essere intesa come un linguaggio tipico della storia (cosmica).

In tal modo, i risultati della sociologia scientifica si commisurano nuovamente ai risultati di una sistemazione del vocabolario fisicalista, laddove compaiono anche alcuni programmi che indirizzano alla pluralità delle ‘storie’ possibili da dovere percorrere, anche se il neopositivismo non riesce a formulare la sociologia all’interno di una prospettiva storica dell’epistemologia, ovvero, all’interno di una storia epistemologica in grado di arrivare fino a noi. Lo sforzo dei neoempiristi, sembra incapsulato nella loro tendenza antimetafisica a ridurre sempre la scienza ad un gioco linguistico fatto di asserti verificabili, anche in vista di una ridefinizione della demarcazione tra le scienze e la stessa filosofia che avverrà soprattutto per opera di Karl Popper.

Il banco di prova della filosofia popperiana sarà il marxismo, che Otto Neurath non ignora affatto. A riguardo, è possibile affermare che molti tra gli storici della

scienza anglosassoni, memori della lezione popperiana degli anni '35-40 del secolo appena trascorso, hanno intrapreso la strada della mera critica al totalitarismo e al determinismo storiografico che voleva disegnare una volta per tutte l'indirizzo della storia e delle scienze sociali operose attorno ad essa, senza una reale critica epistemologica a riguardo. Così, ad esempio, la nota trattazione di Thomas Samuel Kuhn della rivoluzione scientifica, è avvenuta senza Karl Marx e si è venuta affermando attorno ad un paradigma dominante il quale faceva a meno della ricerca della storicità nella prassi degli scienziati e/o degli scienziati sociali. A nostro avviso, ciò ha inciso sulla formazione della generazione degli storici della scienza moderni e contemporanei, più di quanto il positivismo e l'evoluzionismo avessero influenzato lo sviluppo del sapere sociologico nel corso del XIX secolo. Il fatto è che la sociologia si è venuta sempre più formando in seno alla cultura occidentale senza avere riflettuto abbastanza sulle concordanze e sulle dissonanze avute con il marxismo stesso, il quale attraversa da sempre una sorta di autocritica del sapere prodotto, proprio come la principale tra le scienze sociali.

In tal modo, un eccesso di critica ha danneggiato le discipline sociologiche, anche al di fuori del proprio ambito di ricerca. In parte, anche il trascendentalismo nelle scienze sociologiche, voluto dai critici, come ad esempio, l'austriaco Max Adler, della scuola neokantiana di Baden che dà vita al famoso *Methodenstreit*, contribuisce a rendere fuorviante il dibattito - dal versante più 'aperto' del marxismo.

Su questo punto si possono vedere le critiche (ignorate, ad esempio, dagli storici 'ufficiali' della sociologia) di Max Adler nei confronti di Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband, Rudolph Stammler e Hugo Munsternberg, al di là delle posizioni strettamente weberiane, o meglio, attribuibili alla produzione scientifica e ai libri di Max Weber. E non solo. Esistono molti esempi, più o meno noti, che concernono coloro che cercano nel marxismo solamente strumenti sociologici di spiegazione dello sviluppo e della genesi dell'ideologia e della formazione delle idee e anche delle istituzioni politiche (il polacco Ludwick Krzywicki, per citare un nome).

Vicini a questi ultimi, ci sono altri esempi che ci portano a quelli che ripercorrono la genesi di scienze come la matematica e la fisica attraverso l'esame della struttura e dell'ideologia. Le loro elaborazioni teoriche sulla formazione e sulla produzione del sapere si sono svolte lungo programmi scientifici diversissimi. In sostanza, l'assunzione di base è stata quella per cui, di fatto, soprattutto una scienza obiettiva ed empirica dei rapporti sociali corre il rischio di appartenere all'ideologia.

Il problema è anche quello di giudicare più o meno essenziale la storia della scienza ai fini dello sviluppo della sociologia scientifica. Non è una "questione di parole", come poteva essere, ad esempio, al tempo del positivismo e dell'evoluzionismo italiano nel contesto di idee nel quale sorse una disputa tra quei marxisti che, ispirati dalle opere di Antonio Gramsci cercano l'utilità pratica della *filosofia della prassi* e quei positivisti nei quali la ricerca e la previsione operata sull'origine dei problemi sociali era scientifica e perciò acriticamente separata dalla prassi storica - ciò va 'oltre' i seri intenti dei neopositivisti di Vienna.

È un problema più moderno, sollevato da quanti hanno ormai varcata la soglia del relativismo epistemologico e quindi da quelli che, invece, stentano a farlo. È questio-

ne di procedere razionalmente in modo da rendere percorribile una strada, invece che un'altra. Il quesito è il seguente: quale è la strada più conveniente?

Se ci riferiamo alle ricerche condotte sulla matrice genetica della procedura scientifica, possiamo ipotizzare che i sociologi marxisti abbiano smarrito e, forse a ragione, il bandolo metodologico della matassa. Così, lo stesso potremo dire di alcuni storici della cultura o storici delle idee conosciuti come 'sociologi' di area marxista e, quindi, accreditati alla tradizione marxista degli studi sulla produzione della scienza. E oltre, ciò può valere per coloro che hanno rinunciato agli studi 'storici', preferendo utilizzare questi ultimi solo come 'materia' necessaria a sviluppare interessi volti alla sociologia della conoscenza e alla sociologia della conoscenza scientifica. In particolare, i sociologi della conoscenza, utilizzano storici della fisica ed epistemologi non strettamente marxisti (come il noto Thomas Samuel Kuhn e i già citati Popper e Bachelard) per tentare di descrivere il cambiamento e lo sviluppo della scienza in modo da riscontrare - infine - una teoria critica e conflittuale di quei mutamenti medesimi. Nel complesso, non è per niente facile studiare la natura e rendersi conto dell'origine di tali problemi, proprio quando la ricerca sistematica sull'assimilazione di certe fonti e categorie del marxismo nella sociologia contemporanea è avvenuta in modo da far credere che la spiegazione genetica del prodursi causale dei fenomeni sociali, fosse cosa diversa dal produrre materiale scientificamente adatto a spiegare la genesi della scienza.

Fino a prova contraria, è la sociologia a cullarsi nel marxismo; l'opposto, semplicemente, non esiste.

Di contro, ciò che esiste, è una certa quantità di produzione di libri e saggi-vari che discutono sulla mancata vocazione sistematica della sociologia a ricercare nella sua storia scientifica uno sviluppo coerente di metodi concepiti razionalmente. Senza contare, la confusione generata dai termini 'sistematico' e 'sistematica' e, a volte, dalla loro traduzione dalla lingua tedesca all'inglese, provocata ad esempio, a partire dalle lezioni antidogmatiche tenute in Inghilterra da Karl Mannheim alla "London School of Economics" - meglio conosciute tra i marxisti come critica alle 'questioni concrete' affrontate da Karl Marx -. In realtà, molte di tali 'questioni', riguardano storicamente i sociologi e la loro particolare impostazione teorico-intellettuale. Molte di esse, come è noto, sono state portate a chiarificazione dalla mediazione di alcuni sociologi della conoscenza o sono scomparse di fronte ai fautori della sociologia della conoscenza scientifica.

Ciò che si profila all'orizzonte degli storici della sociologia più moderni tra i contemporanei è solamente un tentativo di esplorare e ripercorrere i contributi di quegli studiosi appartenenti a quell'approccio allo studio sociologico della scienza conosciuto con il nome di sociologia della conoscenza scientifica (abbreviato SSK, dall'inglese *The sociology of scientific knowledge*), sviluppatosi in Inghilterra all'inizio degli anni '70 del XX secolo, con particolare riferimento alla sua prima fase che va dal 1970 fino all'inizio degli anni '80 dello stesso secolo. In questo periodo in Europa si sviluppa tra i sociologi i filosofi e gli storici della scienza una forte discussione critica nata attorno al paradigma mertoniano e il rifiuto del modello normativo da parte di alcuni studiosi che lo ritengono inadeguato a spiegare le dinamiche sociali della scienza e a dare conto della sua importanza come problema sociale (con riguardo al suo ruolo ormai evidente di istituzione e tematica sociale che informa di sé altre istituzioni poli-

tiche, economiche etc. e, a sua volta, ne è influenzata nel suo procedere), tematica che proprio il sociologo americano Robert King Merton aveva posto all'attenzione della sociologia (in particolare alla sociologia della conoscenza) con la formulazione del paradosso che porterà il suo stesso nome. Questi studiosi, appartenenti a quello che all'inizio si chiamerà "Science studies unit", prenderanno le mosse dalla discussione scaturita proprio dalla ricezione dell'opera kuhniana da parte di sociologi, filosofi e storici della scienza che si sono occupati a vario titolo del problema della dimensione sociale della scienza.

Il riferimento che qui si potrà fare, in particolare, è quello che conduce gli analisti alle riflessioni critiche sorte attorno e sui temi dell'opera di Thomas Samuel Kuhn e di Robert King Merton; esso vuole solo essere un filtro alla trattazione di opere ed autori, per restringere l'ambito di trattazione e dare comunque una panoramica, sintetica e per quanto possibile orientata, di una specializzazione della scienza sociologica altrimenti vasta e ricca di contributi anche da parte di altri autori e scienziati provenienti da altri ambiti delle scienze sociali e non. L'opera dello storico della scienza Thomas Samuel Kuhn, in particolare dopo la discussione critica nata attorno a *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, viene qui considerata solo come uno spartiacque, un punto dopo il quale nella riflessione sociologica sulla scienza è possibile trovare qualcosa di diverso. Ciò che qui serve per orientare un discorso in campo epistemologico è la selezione di alcuni autori e di alcuni aspetti del loro pensiero e della loro produzione, una scelta di tipo razionale che molti tra gli storici del pensiero sociologico e scientifico potrebbero ancora compiere.

Dopo la critica sorta attorno a *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, infatti, molti studiosi, storiografi e filosofi della scienza, si sono trovati a fare i conti con problemi più specificatamente sociologici; questo porterà, almeno da un certo punto di vista, gradualmente a considerare non più adeguato il modello proposto da Robert King Merton e sposterà l'attenzione su materiali più eterogenei provenienti appunto dalla storia della scienza, aprendo anche un dialogo con la filosofia della scienza: questo è il punto essenziale del discorso. Anche gli stessi membri della SSK avranno all'inizio provenienze da discipline eterogenee.

Seguendo questa linea, cioè quella di una introduzione molto generale alla sociologia della conoscenza, con un accenno alle sue dimensioni macro e micro, i numerosi campi di interesse della materia, si ampliano e interessano il nuovo compito degli storici delle materie scientifiche nel XXI secolo, che è quello di perseguire la storia epistemologica. Questi ultimi dovranno dunque essere in grado di ritagliare l'ambito di un interesse particolare della sociologia della scienza e della conoscenza scientifica, un ambito sempre più ristretto, (se così si può dire), rispetto a questa stessa disciplina. A questo scopo, gli storici della sociologia e/o storici del pensiero sociologico, potranno occuparsi, ad esempio, del paradosso di Robert King Merton, che per primo si interessa delle istituzioni scientifiche come fenomeno sociale e dei rapporti fra scienza e società. In secondo luogo, essi potranno descrivere il suo approccio, funzionalista e di stampo normativo, alla sociologia della scienza, da lui formulato come un vero e proprio paradigma, fino al punto di operare un confronto con il suo lento declino. Lo stesso paradigma potrà fare parte di una ricostruzione storiografica delle materie scientifiche, cioè potrà essere

compreso all'interno di un serio dibattito sulla storia della scienza. Dopo aver discusso il modello mertoniano, gli storici della sociologia potranno mettere meglio in luce le principali problematiche, legate all'*ethos* della scienza, rivolgersi al mutamento scientifico nonché alla lontananza del sistema normativo più affermato dalla realtà, occuparsi delle critiche portate a livello teorico ed empirico da parte di studiosi dell'ambiente scientifico e culturale, americano ed europeo.

A questo punto sarà sempre opportuno introdurre l'SSK nei manuali di storia della sociologia e/o storia del pensiero sociologico, con i relativi cenni storici, dal cambiamento del nome del dipartimento da "Science studies unit" a "Sociology of scientific knowledge"; nonché, si potrà tracciare una lista e la lettura dei suoi principali esponenti, con opere pubblicate dal '71 fino ai primi anni '80 del XX secolo: il cosiddetto "programma forte". Si potranno così prendere in seria considerazione gli esponenti e le opere centrali e più importanti. In particolare autori come Barnes, Bloor, Mackenzie, ma potranno essere presi in considerazione i contributi di Dolby, Whitley, Mulkay e Shinn. Per ognuno di essi potranno essere passate in rassegna una o più opere, scelte tra quelle che più interessano la scienza ed il rapporto tra sociologia e scienza, per cercare di isolare gli argomenti e nuclei di riflessione essenziali, ma anche alcuni articoli, per dare anche un'idea dei problemi concreti con cui si cimentava in quegli anni la sociologia della conoscenza scientifica. Arrivati a questo punto, gli storici della sociologia e/o storici del pensiero sociologico, dopo il "programma forte", potranno sondare l'approccio della sociologia della conoscenza scientifica che si diffonde anche fuori dai confini britannici; si potranno illustrare le opere di alcuni degli autori che contribuiscono alla sua evoluzione durante i primi anni '80 del secolo XX con un accenno alla versione costruttivista.

La contestazione dello scientismo moderno avviene con l'emergere del convenzionalismo, cioè quella concezione filosofica secondo la quale alcuni principi o proposizioni, sia conoscitivi che etico-politici, sono delle convenzioni basate su un accordo o una scelta (anche in forma implicita), non valutabili quindi in termini di verità o falsità. La comparsa del convenzionalismo stabilisce nuovi orizzonti per la ricerca epistemologica nonché per una prospettiva di storia delle materie scientifiche. Nell'antichità, il convenzionalismo fu sostenuto anche dai sofisti per i principi morali e politici. Buona parte del pensiero giuridico e politico dei sec. XVII e XVIII sostenne il carattere convenzionale delle norme fondamentali dell'ordinamento sociale: queste ultime si fondavano sull'accordo tra gli uomini, in base a criteri di generale benessere e anche di utilità. Verso la fine del secolo XIX, il convenzionalismo si è esteso al campo dei linguaggi formali. Il convenzionalismo moderno può dunque definirsi come una corrente di pensiero che sottolinea la natura convenzionale di alcuni concetti fondamentali della matematica e della fisica. Prende le mosse dalla scoperta delle cosiddette *geometrie non-euclidee* e dalla relativizzazione dello spazio e del tempo, determinata dall'indagine fisica agli inizi del sec. XX.

In sostanza, con le geometrie non-euclidee si poneva in discussione l'intuizione spaziale, quale risulta dal senso comune e dalle indagini psicologiche e fisiologiche, intesa come un fondamento della geometria; inoltre era possibile mostrare la legittimità logica di geometrie che non solo non facessero ricorso a questo principio, ma

anche non fossero analizzabili né in termini di spazio percettivo o psicologico né in quelli di spazio fisico. Per quanto riguarda la fisica, le obiezioni sollevate sull'assolutezza dello spazio, base della fisica newtoniana, a opera soprattutto di Ernst Mach e di Henry Poincaré, avrebbero trovato la loro concretizzazione nella teoria della relatività einsteiniana. In questo contesto, in cui non si dà né una geometria privilegiata, né uno spazio assoluto, è proprio il convenzionalismo che ribadisce il fatto per cui il privilegiare una geometria o un determinato sistema di riferimenti spaziali, dipende, alla fine, unicamente da convenzioni eseguite dall'operatore scientifico in base a criteri di opportunità e convenienza. Il problema dell'affermazione di un orientamento scientifico viene meno.

In tal modo, si rigetta il problema di trovare un criterio obiettivo e univoco come un falso problema legato a un modo di pensare tradizionale e metafisico.

Questo discorso, esteso alla questione dei fondamenti della matematica, e quindi a tutta la matematica, faceva di questa scienza un insieme di concetti e di teorie la cui adozione risultava vincolata solamente alle condizioni di non contraddittorietà e di maneggevolezza. Si negavano così sia l'esistenza di una conoscenza a priori in matematica sia il richiamo all'evidenza, sostenuta nella teoria; e ciò proprio per il fatto che la specificazione del significato dei termini usati in questa scienza veniva fatta dipendere dalle sole convenzioni che via via venivano stipulate. Questa posizione trovò, agli inizi del Novecento, insieme a Henry Poincaré, uno dei maggiori sostenitori in Pierre Maurice Duhem. Infatti, il vasto eco delle opere filosofiche del primo fece sì che il convenzionalismo fungesse da sostrato a numerose e disparate posizioni filosofiche, quali, per esempio, il pragmatismo o lo spiritualismo francese. Va tuttavia osservato che, per quello che concerne i fondamenti della matematica e la logica, il convenzionalismo già nei primi decenni del sec. XX perse rapidamente terreno di fronte alla maggior ricchezza e articolazione di altre correnti quali il formalismo, il logicismo e l'intuizionismo. Tesi di tipo convenzionalista sono peraltro presenti nell'opera di Rudolf Carnap di un certo periodo e più genericamente nel neopositivismo logico. Differentemente, un'altra sorte ha conosciuto il convenzionalismo nello studio dei fondamenti della fisica, dove, anche più recentemente, è stato al centro di vivaci dibattiti tra epistemologi.

BIBLIOGRAFIA

- AAVV, *Michel Foucault e la storia della sessualità* su “aut aut”, 2006, n. 331
- AAVV, *Il pensiero debole*, a cura di Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1983, 2010
- Georgios Anagnostopoulos, *A Companion to Aristotle*, Oxford, Blackwell, 2009
- Arthur W. H. Adkins, *La morale dei greci da Omero ad Aristotele*, a cura di Armando Plebe, Bari, Laterza, 1987
- Joseph Agassi, Aaron Agassi, *Dialogo senza fine*, trad. it. di Wilma Di Palma, Roma, Armando, 2000
- Aristotele, *Organon*, a cura di Giorgio Colli, Torino, Einaudi, 1955
- Aristotele, *Metafisica*, traduzione di Antonio Russo, Bari, Laterza, 1971
- Aristotele, *Opere*, Bari, Laterza, 1973-1983
- Aristotele, *Retorica, Poetica, Roma-Bari, Laterza, 1992*
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Carlo Natali, Roma-Bari, Laterza, 1999
- Aristotele, *Organon*, a cura di Giorgio Colli, Milano, Adelphi, 2003
- Aristotele, *Politica, Trattato sull'Economia*, Roma-Bari, Laterza, 2004
- Aristotele, *Retorica e Poetica, Torino, Utet, 2004, vol. II*
- Aristotele, *Metafisica. Testo greco a fronte*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2005
- Aristotele, *I testi*, a cura di Armando Massarenti, Milano, 2006
- Aristotele, *trad. di Manara Valgimigli, Milano, Mondadori, 2008, 2 voll.*
- Aristotele, *trad. di Renato Laurenti, Milano, Mondadori, 2008, vol II*
- Aristotele, *Poetica*, a cura di Daniele Guastini, Roma, Carocci, 2010
- Gaston Bachelard, *Epistemologia*, a cura di Dominique Lecourt, Bari, Laterza, 1975
- Gaston Bachelard, *La formazione dello spirito scientifico*, trad. it. di Enrico Castelli Gattinara, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1995
- Jonathan Barnes in *Aristotle, Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1993
- Jonathan Barnes (edited by), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995
- Roland Barthes, *La retorica antica*, trad. it. di Paolo Fabbri, Milano, Bompiani, 2006²
- Leslie John Beck, *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1979
- Stefano Berni, *Soggetti al potere. Per una genealogia del pensiero di Michel Foucault*, Milano, Mimesis, 1998
- Lorenzo Bernini, a cura di, *Michel Foucault gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, Pisa, ETS, 2011

- Mauro Bertani, a cura di, *Il discorso, la storia, la verità*, Torino, Einaudi, 2001
- Enrico Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989
- Enrico Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 2008
- Pierre Billouet, *Foucault*, Paris, Les Belles Letters, 1999
- Jacques Brunschwig e Geoffrey E. R. Lloyd, *Le savoir grec*. Paris, Flammarion, 1996
- Jacques Brunschwig e Geoffrey E. R. Lloyd, *Il sapere greco*, Torino, Einaudi, 2005
- Giuseppe Cambiano e Luciana Repici, (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, Roma, LED, 1993
- Cartesio, *Discorso sul metodo e Meditazioni filosofiche*, trad.it. di Adriano Tilgher, Bari, Laterza, 1928
- Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Roma, Armando, 2003
- Cartesio, *Opere filosofiche*, trad. it. di Maria Garin e Adriano Tilgher, Roma-Bari, Laterza, 2005, vol. III
- Cartesio, *Discorso sul metodo*, trad. it. di Maria Garin, Roma-Bari, Laterza, 2008
- Cartesio, *Opere 1637-1649*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009
- Cartesio, *Opere filosofiche*, secondo l'edizione di Charles Adam e Paul Tannery, Roma-Bari, Laterza, 2009, vol I.
- Cartesio, *Opere filosofiche – Meditazioni metafisiche- Obbiezioni e risposte*, trad. it. di Francesco Adorno e Adriano Tilgher, Roma-Bari, Laterza, 2009
- Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di Sergio Landucci, Roma-Bari, Laterza, 2010
- Vincenzo Cilento, *Premessa storica al pensiero antico*, Bari, Laterza, 1963
- Enrico Corradi, *Filosofia della "morte dell'uomo". Saggi sul pensiero di Michel Foucault*, Milano, Vita e Pensiero, 1977.
- Laura Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico*, Pisa, Edizioni ETS, 2008
- Yves Cusset, *Habermas e Foucault: parcours croisés, confrontation critiques*, Paris, CNRS, 2006
- Jacques Derrida, *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book, 1985
- Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 2002
- René Descartes, *Opere Scientifiche*, a cura di Ettore Lojacono, Torino, Utet, 1987
- Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago, 1982-1983
- Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989
- Pierre Duhem, *La théorie physique*, Paris, Marcel Rivière, 1914
- Pierre Duhem, La teoria fisica: il suo oggetto e la sua struttura*, Bologna, Il Mulino, 1978
- Paul Feyerabend, *Dialogo sul metodo*, trad. it. di Roberta Corvi, Roma- Bari, Laterza, 1989

- André-Jean Festugière, *Socrate*, traduzione di Giuseppe Bronzini, Brescia, La Morcelliana, 1936
- Michel Foucault, *L'ordine del discorso*, trad. it. di Alessandro Fontana, Torino, Einaudi, 1970
- Michel Foucault, *L'archeologia del sapere*, trad. it. di Giovanni Bogliolo, Milano, Rizzoli, 1971
- Michel Foucault, *Due risposte sull'epistemologia*, Milano, Lampugnani Nigri, 1971
- Michel Foucault, *Le parole e le cose*, a cura di Emilio Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1978
- Michel Foucault, *Il sapere e la storia*, a cura di Maurizio Ciampa, Roma, Savelli, 1979
- Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. di Mauro Bertani, Milano, Feltrinelli, 2003, 2004
- Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, trad. it. di Mauro Bertani, Milano, Feltrinelli, 2003, 2016
- Michel Foucault, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 2004
- Michel Foucault, *Discorso e verità nella Grecia*, Roma, Donzelli, 2005
- Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, Milano, Feltrinelli, 2011
- Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, a cura di Mario Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2011
- Michel Foucault, *L'archeologia del sapere*, trad. it. di Giovanni Bogliolo, Milano, Rizzoli, 2015
- Michel Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 2015
- Gian Franco Gianotti, *Mito e storia nel pensiero greco*, Torino, Loescher, 1981
- Olof Gigon, *Sokrates, Seine Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna, A. Francke, 1947
- Olof Gigon, *La teoria e i suoi problemi in Platone ed Aristotele*, a cura di Marcello Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1987
- Giuseppe Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio*, Milano, Vita e pensiero, 1996
- Andrew Gregory, *Plato's Philosophy of Science*, London, Duckworth, 2000.
- Jürgen Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. di Emilio Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 1988
- Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. di Anna Maria Marietti, Torino, Einaudi, 2005
- Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it. di Anna Maria Marietti, Torino, Einaudi, 2010
- Kurt Hildebrandt, *Platone*, trad. it. di Giorgio Colli, Torino, Einaudi, 1947
- Neil Hopkinson, *Greek Poetry of the Imperial Period An Antology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994

- Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*, a cura di Filippo Costa, Milano, Bompiani, 2002
- Werner Jaeger, *Paideia*, Firenze, La Nuova Italia, 1959
- Werner Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1961
- Miriam Iacomini, *Le parole e le immagini: saggio su Michel Foucault*, Macerata, Quodlibet, 2008
- Terence Henry Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988
- Terence Henry Irwin, a cura di, *Classical Philosophy: Collected Papers, IV – Plato's Metaphysics and Epistemology*, New York, London, Routledge, 1995
- Charles H. Kahn, *Platone e il dialogo socratico: l'uso filosofico di una forma letteraria*, trad. it. di Lucia Palpacelli, Introduzione di Maurizio Migliori., Milano V&P, 2008
- Reinhard Lauth, *Descartes: la concezione del sistema della filosofia*, Milano, Guerini e Associati, 2000
- Geoffrey E. R. Lloyd, *La scienza dei greci*, Bari, Laterza, 1978
- Geoffrey E. R. Lloyd, *Aristotele: sviluppo e struttura del suo pensiero*, Bologna, Il Mulino, 1985
- Geoffrey E. R. Lloyd, *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma-Bari, Laterza, 1993
- John Losee, *Filosofia della scienza. Un'introduzione*, traduzione italiana di Piero Budinich, Milano, Il Saggiatore, 2009
- Bryan Magee, *I grandi filosofi. Una introduzione alla filosofia occidentale*, trad. it. di Francesco Pistolato, Roma, Armando, 1995
- Henri-Irénée Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma, Studium, 2010
- Rafael A. Martinez, a cura di, *La verità scientifica*, Roma, Armando, 1995
- Salvatore Natoli, *La volontà in gioco: scritti su Foucault*, Milano, Feltrinelli, 2005
- Wolfgang Pauli, *Psiche e natura*, Milano, Adelphi, 2006
- Chaim Perelman-Lucie Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi, 2013
- Jean Piaget, *Lo strutturalismo*, a cura di Andrea Bonomi, Milano, Il Saggiatore, 1968
- Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965 (tr. it. di Alberto Munari, *Saggezza e illusioni della filosofia*, Torino, Einaudi, (1965 – 1980).
- Platone, *Apologia di Socrate*, traduzione di Manara Valgimigli, Bari, Laterza, 1966
- Platone, *Dialoghi Politici. Lettere*, Utet, Torino 1988
- Platone, *Apologia di Socrate*, Bari, Laterza, 1993
- Platone, *Opere complete*, Bari, Laterza, 1974
- Plato, *Protagoras*, edited by C.C.W. Taylor, Oxford, Oxford University Press, 1991

- Platone, *Simposio*, a cura di Giorgio Colli, Milano, Adelphi, 1998
- Platone, *Fedro*, a cura di Armando Plebe, Milano, Fabbri Editori, 1998
- Platone, *Teeteto*, trad. it. di Manara Valgimigli, Roma-Bari, Laterza, 1999
- Platone, *I testi*, a cura di Armando Massarenti, Milano, 2006
- Platone, *Protagora*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2006
- Platone, *Fedro*, trad. it. di Piero Pucci, Bari-Roma, Laterza, 2007
- Platone, *Simposio*, a cura di Mario Trombino, Roma, Armando, 2008
- Platone, *Opere complete in cd-rom con il testo greco*, a cura di Gabriele Giannantoni, Roma-Bari, Laterza, 2008
- Platone, *Apologia di Socrate Critone. Testo greco a fronte*, traduzione di Manara Valgimigli, Roma-Bari, Laterza, 2008
- Platone, *La Repubblica*, trad. it. di Franco Sartori, Roma-Bari, Laterza, 2009
- Platone, *Menone*, a cura di Francesco Adorno, Bari-Roma, Laterza, 2011
- Platone, *Fedro*, trad. it. di Mauro Bonazzi, Torino, Einaudi, 2011
- Platone, *Il Critone*, con una Introduzione di Augusto Guzzo, 2011, Collana Bachecca Ebook, su <http://bachecaebookgratis.blogspot.com/>.
- Plotino, *Enneadi*, trad. italiana di Vincenzo Cilento, Bari, Laterza, 1949
- Plotino, *Enneadi*, Milano, Bompiani, 2000
- Max Pohlenz, *L'uomo greco*, trad. it. di Beniamino Proto Scandicci, Firenze, La Nuova Italia, 1962 (1986)
- John Rajchman, *Michel Foucault: la libertà della filosofia*, Roma, Armando, 1978 (1987)
- Guglielmo Rinzivillo, *Tra i concetti e le regole. Contesti filosofici (e non) delle scienze sociali nel '900*, edizione riveduta e ampliata, Napoli, Scriptaweb, 2009
- Giovanni Reale, *I problemi del pensiero antico. Le scuole ellenistico-romane*, Milano, Celuc, 1973
- Guglielmo Rinzivillo, *Natura, cultura e induzione nell'età delle scienze. Fatti e idee del movimento scientifico in Francia e Inghilterra*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2015
- Léon Robin, *Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944
- Léon Robin, *Storia del pensiero greco*, Appendice di Francesco Adorno, Milano, Mondadori, 1978 (1982)
- William David Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1950
- Paolo Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1997
- Augusto Rostagni, *Scritti minori*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1955, vol I
- Lucio Russo, *La rivoluzione dimenticata: il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Milano, Feltrinelli, 2013

- Piero Simondo (a cura di), *L'alba della logica. Il pensiero logico greco: testi e interpretazioni*, Torino, SEI, 1976
- Alfred E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. It., Firenze, La Nuova Italia, 1968
- Manara Valgimigli, *Poeti e filosofi di Grecia*, Firenze, Sansoni, 1964, 2 voll.
- Maurizio Valsania, *Lecture delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, Torino, Utet, 1998
- Jean-Pierre Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Milano, Feltrinelli, 2011
- Wolfgang Wieland, *La fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti della ricerca dei principi in Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1993

Bozza 2
formato mm170x240
allestimento broccura fresco

Bozza 2
formato mm170x240bn
allestimento brossura fresata

Finito di stampare nel mese di aprile 2023
presso la tipografia The Factory Srl
per conto di “Edizioni Nuova Cultura”
p.le Aldo Moro n. 5, 00185 Roma
www.nuovacultura.it
per ordini: ordini@nuovacultura.it

[Int_9788833655802_17x24bn_MP02]