

Rassegna bibliografica

Antichità classica

a cura di

LUCIO BERTELLI, GENNARO CARILLO, GIOVANNI GIORGINI

CURI U., *Meglio non esser nati. La condizione umana da Eschilo a Nietzsche*, Torino, **Bollati Boringhieri**, 2008, pp. 292.

Il commento nietzschiano all'incontro tra Mida e Sileno riportato nel terzo capitolo de *La nascita della tragedia* nella versione tramandata dal filone di fonti che va da Aristotele a Plutarco custodisce un aspetto centrale della riflessione filosofica di Nietzsche e rappresenta una prospettiva storico-critica che, nonostante la riconsiderazione del testo da parte dell'autore in anni più tardi, non verrà smentita. Si tratta della messa in luce della contraddizione presente tra la sentenza di Sileno e l'immagine convenzionale della grecità come dominata dall'apollineo. La consapevolezza dell'abbandono dell'umanità da parte degli dèi, il riconoscimento della fugacità e transitorietà dell'esperienza umana, il sentimento del tragico si configurano nel mondo greco come affermazione, come accettazione antipessimistica della vita in ogni suo aspetto. L'individuazione nietzschiana del carattere ambiguo della sentenza di Sileno illumina «la scoperta più genuina, e il lascito più significativo, del mondo classico greco-latino». Da questa premessa filosofica Umberto Curi prende le mosse per ricostruire, attraverso un'attenta analisi delle fonti, una storia delle occorrenze della massima silenica e della rielaborazione del suo contenuto nel mondo greco e della presenza di un nucleo problematico affine in quello vetero-testamentario e cristiano.

Nonostante l'eterogeneità delle fonti greche che conservano il racconto dell'incontro tra Mida e Sileno è possibile individuare alcuni elementi costanti che caratterizzano la figura del re: Mida è un personaggio doppio, «tanto ricco da morir di fame» (Aristotele, *Politica*),

beneficiario di un dono che sarà la sua condanna, che lo farà insieme ricco e miserabile. Doppio è anche Dioniso, l'immortale che muore, il nato due volte. Mida ha le orecchie d'asino e Dioniso cavalca un asino; Mida, giudice del *certamen* tra Apollo e Marsia, preferisce il flauto di Pan alla lira; Mida non è un greco, così come Dioniso è *xenos*, proveniente dalla Lidia (nelle *Baccanti* di Euripide e nelle *Storie* di Erodoto). E così come Sileno è il pedagogo di Dioniso, lo stesso Sileno rivelerà a Mida un segreto di antica sapienza. Che questa rivelazione sia concessa nel giardino di Mida come dono in cambio dell'ospitalità ricevuta (Teopompo) o che, in forma più incisiva e diretta, sia ottenuta con l'espedito (Aristotele) il contenuto resta il medesimo: la felicità esiste solo oltre le Colonne d'Ercole, la cosa migliore per l'uomo è il non essere uomo, essere niente. È interessante osservare come nella versione aristotelica la riluttanza di Sileno a rispondere getti luce su ciò che nell'elenco delle cose migliori per l'uomo appare terzo ed ultimo in gerarchia: non nascere è quanto di meglio possa capitare, per secondo viene il morire presto e da ultimo il non conoscere ciò che è «vantaggiosissimo non sapere». Mentre è discutibile l'idea che ci si trovi di fronte ad una ripresa, da parte di Aristotele, del *pathei mathos* tragico dell'*Agamennone* eschileo e dei *ta pathemata mathemata* di Erodoto è condivisibile l'attenzione dell'autore al parallelo tra Mida, che viene a conoscere ciò che sarebbe meglio non sapere, ed Edipo. Non si tratta infatti dell'esperienza di sentimenti dolorosi che, rielaborati, purificati dell'elemento turbativo ad essi intrinseco, conducono ad una migliore forma di conoscenza; pur dovendo riconoscere che il contenuto sapienziale della massima silenica si eleva a concetto per l'uomo

che ha esperito prima di tutto attraverso il dolore la limitatezza della propria condizione, è qui la conoscenza a produrre sofferenza. Sia Mida che Edipo vogliono conoscere lo *sperma* che li ha generati e in questo consisterà il compimento della loro infelicità, poiché sono entrambi, in quanto uomini, *paides tes tyches*. Edipo conserva addirittura nel nome la propria natura di uomo ('colui che ha due piedi') e la conoscenza di tale natura ('colui che sa'). La vita ci è toccata in sorte e così le nostre sventure: non ci sono cause, non ragioni, né giustificazioni, così come non ci sono errori da emendare: la sofferenza umana non ha senso. Sapere questo non cambia le cose: la conoscenza della casualità e del carattere effimero delle vicende umane non produce alcuna forma di controllo o potere. Tuttavia Sileno, come la Pizia, è intermediario delle parole della divinità e la sua sentenza, quindi, non è soltanto una massima sapienziale, ma anche un responso oracolare: in questo senso essa va letta non tanto come risposta compiuta ad una domanda precisa, ma come indiretta affermazione dell'impossibilità di offrire ragioni. Per questo la conoscenza dell'umana esposizione alla *tyche* non conduce al pessimismo metafisico, ma alla ricerca filosofica: un aumento di conoscenza è, sempre e comunque, un aumento di libertà.

Un altro tema ricorre nella mitologia e nella riflessione della greicità classica, quello della *helpis*, la speranza. L'autore riscopre gli interrogativi e le suggestioni prodotti dal mito di Prometeo che sono rimasti in ombra nella ripresa romantica della figura del Titano come del ribelle agli dèi che sceglie il castigo («lo sapevo, sì, l'ho voluta questa colpa») per salvare gli uomini. Il vero dono di Prometeo all'umanità non è la *techne*, che si rivela insufficiente sia nel *Prometeo incatenato* di Eschilo (ove con il termine *techne* vengono indicate e la «grande risorsa» donata agli uomini e le catene che legano il Titano), sia nella versione platonica del mito, narrato per bocca di Protagora nel dialogo omonimo. In questo secondo caso, addirittura, il mito viene rielaborato: il fuoco ed il sapere tecnico consentono agli uomini di inventare la «civiltà» (la religione, il linguaggio, la tecnologia e l'agricoltura), ma non rendono possibile la vita sociale, unica, parziale garanzia che la specie non si estingua. Sarà Zeus, allora, a intervenire donando agli uomini il pudore (cioè il rispetto dei divieti) e la giustizia (cioè la legge). Il vero dono di Prometeo è, forse, la speranza: attraverso la *techne* gli uomini posso-

no almeno dimenticare l'insuperabilità dei propri limiti («Ho insegnato agli uomini a non concentrare lo sguardo sulla loro sorte mortale»). *L'helpis* ha natura ambivalente, dona e inganna, rende sopportabili gli affanni al prezzo dell'oblio della loro ineliminabilità. Questo dono, quindi, non promuove gli uomini ad una dimensione di maggiori potenzialità, ma, piuttosto, definisce la condizione umana stessa, la mortalità e l'inaccettabilità della morte, il desiderio di potervi opporre resistenza. Ciò spiega anche la natura del castigo inflitto da Zeus a Prometeo: a chi ha tentato di alterare la distinzione tra mortali ed immortali tocca una pena interminabile. Tuttavia Eracle un giorno libererà Prometeo e lo farà quando il Titano, punito perché odia la morte, attraverso il dolore del proprio supplizio avrà imparato ad amarla. Ecco dunque il vero dono di Prometeo: non il fuoco, né la speranza, ma l'esempio di ciò che accade a chi tenta di superare il limite insuperabile, l'insegnamento di quale è la vera natura dell'uomo e della sua salvezza impossibile. Qualora si voglia tentare una ricostruzione del contesto filosofico che ha generato (e giustificato) la sentenza silenica, è probabile che si trovi una risposta plausibile nella lettura parallela di alcuni testi aristotelici. Nel *Protreptico*, la felicità caduca degli uomini è fatta dipendere dal fatto che, per natura, siamo destinati ad una punizione; la punizione non può che derivare da una colpa e, infatti, «noi viviamo per spiare alcuni grandi peccati (*hamartematon*)». Nell'*Etica Nicomachea* l'*hamartema* è definito come un «errore» a metà strada tra l'ingiustizia e la disgrazia; mentre l'*adikema* si ha qualora l'azione sia compiuta in modo consapevole (massima responsabilità), l'agente commette un «errore» quando la sua azione è di tipo involontario (cioè quando egli ignora «le circostanze particolari, nelle quali e intorno alle quali avviene l'azione») e «quando l'origine prima della causa è in lui»; invece, l'agente incorre in una disgrazia «quando essa è esterna» (nessuna responsabilità). Due sono quindi le condizioni che soddisfano, insieme, l'*hamartia*: la responsabilità solo parziale (l'azione è involontaria, ma ha delle conseguenze) e la causa connessa all'agente. Le tragedie sono ricche di esempi di *hamartemata* (emblematico il caso di Edipo). Mi sembra tuttavia interessante osservare che, nella tragedia, esiste un altro tipo di azione cui consegue una punizione: un'azione che ha in comune con l'*hamartia* soltanto la seconda condizione; si tratta di quelle azioni volontarie, cioè consapevoli, compiute in conseguenza di

una scelta obbligata tra due opzioni entrambe valide. Le istanze per cui l'agente deve optare sono determinate, ma l'operazione di scelta che egli svolgerà è libera (non esiste cioè alcuna causa esterna che influisca su di essa). In questi casi l'agente è perfettamente consapevole della difficile situazione che deve fronteggiare e la sua azione sarà dunque di tipo volontario (massima responsabilità), ma qualsiasi scelta decida di compiere, optando per l'una istanza piuttosto che per l'altra, implicherà il mancato soddisfacimento di un dovere e, dunque, una colpa. Gli esempi sono numerosi, uno per tutti quello di Agamennone nella parodo dell'omonima tragedia eschilea. Anche in questo caso, come in quello dell'*hamartema*, «l'origine prima della causa» è nell'agente: detto altrimenti (con le parole di Georg Simmel), «si ha un destino tragico – a differenza del destino triste o rovinoso per cause esterne – quando le forze distruttrici che sono rivolte contro un essere scaturiscono dagli strati più profondi di questo stesso essere, quando nella sua distruzione si compie un destino che risiedeva in lui stesso, ed è – per così dire – lo sviluppo logico proprio di quella struttura con cui tale essere ha costruito la sua positività». Questo dunque, in ogni caso, è il punto: la punizione colpisce un soggetto che è costitutivamente difettoso, condannato dall'essere se stesso, colpevole di *ha-martia*, di non avere un destino preciso, cioè di essere duplice, prima ricco e poi misero, felice e infelice. L'uomo non dura e se questo lo solleva nel dolore, ogni felicità possibile è irrimediabilmente compromessa.

La denuncia della miseria dell'esistere – *hevel bevelin* – giunge a noi anche per bocca dei profeti. Così Geremia, così Giona. Così il libro di Qohelet e il Libro di Giobbe. «Il tutto è solo un soffio» e ciò che è vivo si consumerà: così è, senza che all'origine vi sia una caduta da poter riscattare. Qohelet e Giobbe sono certi dell'esistenza di Dio, ma disperano della salvezza. Giobbe sa di essere innocente e il suo dolore non è placato dalle parole dei tre amici; non chiede perdono, ma vuole sapere il perché. Jhwh gli risponde «in mezzo a un uragano», ostentando una potenza che l'uomo non può comprendere. Perché la presenza di Dio possa compiersi come promessa di speranza sarà necessario che Dio si faccia testimone del dolore umano e che il paradosso della fede cominci «là, appunto, dove finisce la ragione». Tuttavia se Sileno, indirettamente affermando che non ci sono ragioni, indica la via dell'*infinita inquisito*, del pensiero filosofico, nemme-

no la fede risolve l'aporia, a condizione che la verità cui si indirizza si conservi come problematica, non diventi «cristianità stabilita».

In questo libro Umberto Curi rivela chiaramente l'intenzione filosofica di approfondire quello che è forse il principale momento, per ogni uomo, della conoscenza di sé. Il risultato è una ricostruzione erudita, presentata al lettore in una forma espositiva scorrevole e coinvolgente, dei contorni di tale problema nel mondo antico. Questa, di un progetto filosofico, è la prima parte. L'esigenza da soddisfare ora è quella di soffermarsi sulle possibili reazioni alla massima di Sileno, sulle strade intraprese dai più grandi pensatori, poeti ed artisti per fare fronte alla «fragilità del bene»: dall'aspirazione al dominio della ragione sulla sorte mutevole alle concezioni che valorizzano caducità e passioni; dalla ricerca di ideali incorruttibili all'invidia degli dèi per lo splendore di ciò che non è eterno; dalla sfida alla vulnerabilità alle parole di Odisseo a Calipso: «Dea possente, non ti adirare per questo con me: lo so / bene anche io che la saggia Penelope / a vederla è inferiore a te per beltà e statura: / lei infatti è mortale, e tu immortale e senza vecchiaia. / Ma anche così io desidero e voglio ogni giorno / giungere a casa e vedere il di del ritorno».

P. Campeggiani

Giorgio Colli. *Platone politico*, a cura di E. Colli, Milano, Adelphi, 2007, pp. 163.

«È difficile trovare nella storia della filosofia un uomo che presenti una varietà e una ricchezza di pensiero quale Platone ci offre nelle sue opere; in lui confluiscono e si unificano tutte le creazioni spirituali del V e VI secolo, filosofia, arte e religione. Pure questa unificazione non poteva essere completa, dal momento che per la stessa ricchezza della sua sensibilità si affermavano in lui tendenze addirittura contraddittorie tra di loro» (p. 21). Così esordisce Giorgio Colli nel primo capitolo del suo saggio *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone*, scritto nel 1937, pubblicato nel 1939 nei fascicoli III e VI della «Nuova rivista storica» e ora riproposto in volume autonomo a cura del figlio Enrico Colli, con il titolo sintetico di *Platone politico*.

Pur apprezzando i vari contributi di carattere filologico che hanno consentito nel corso del tempo di datare con cronologie sempre

più accurate e precise le varie opere platoniche, l'A. osserva che essi purtroppo «per lo più si sono limitati a questi risultati di classificazione e non sono penetrati nel contenuto filosofico dei dialoghi. In generale si può dire che essi ci hanno presentato uno sviluppo esteriore e meccanico ponendo uno dietro l'altro i dialoghi come unità isolate; manca per lo più la vera indagine storico-filosofica che deve inserire nell'unità fondamentale dello spirito dell'autore i dialoghi quali singoli momenti organici di sviluppo» (p. 23).

L'analisi proposta nel volume si concentra sulla *Repubblica*, sul *Politico* e sulle *Leggi* nel tentativo di leggerne i «contrastanti e [le] disparità vicendevoli» (p. 24) alla luce dell'evoluzione storica delle vicende che fanno da contorno alla vita di Platone, con l'intento di «indagare l'intimo sviluppo dei singoli pensieri filosofici, di mettere in luce l'unità e la coerenza dello spirito dell'autore e di giustificare ed armonizzare le discordanze e le contraddizioni» (p. 25); proprio per suddette ragioni, sottolinea più volte l'autore, in questo libro indagine biografica e esame delle teorie politiche procedono costantemente appaiate.

Le vicende della guerra del Peloponneso, le loro ripercussioni sulla vita politica di Atene e, di conseguenza, su quella dei suoi cittadini, segnano in maniera indelebile gli anni della formazione giovanile di Platone, facendo nascere e rafforzando in lui un'opinione ben poco lusinghiera della democrazia e del suo funzionamento; è in questo periodo che l'idea di dedicarsi alla vita politica incomincia in lui a farsi strada, come lo stesso Platone afferma nella *Lettera VII*: «essendo allora giovane, mi capitò lo stesso che a molti: pensavo, appena fossi padrone di me stesso, di dedicarmi immediatamente alla vita politica» (p. 32).

Il processo e la morte di Socrate segnano una tappa decisiva nel suo percorso formativo e ne condizionano una prima scelta significativa: «Atene lo disgustava, la democrazia andava sempre più decadendo e i suoi scritti erano passati probabilmente inosservati e mal compresi; il desiderio di conoscere gli uomini e la fiducia di imparar qualcosa da essi lo spinse fuori della patria a visitare l'Egitto e Cirene» (p. 39). È probabilmente da questo confronto con le istituzioni dei paesi visitati che Platone trae la sua idea di uno stato diviso in classi in

cui ciascuno possa adempiere «una mansione in una determinata classe senza poter evadere dalla classe stessa, e tanto più questo pensiero dovette piacergli quanto più era persuaso che i mali della democrazia provenivano dalla facoltà che aveva chiunque di uscire dalla sfera della sua competenza per dire una parola in politica, di cui non possedeva nessuna particolare conoscenza» (p. 41).

Gli anni del rientro ad Atene culminano con la composizione della *Repubblica* su cui G. Colli presenta un'ampia sintesi dei principali studi filologici relativi alla cronologia della composizione; in questo scritto «lo Stato viene ad essere come un'espansione dell'individuo, come un individuo ingrandito, e da questa sistemazione trae grande vantaggio anzitutto il problema morale; la virtù del singolo è la virtù dello Stato, la morale coincide con la politica» (pp. 82-83).

Il successivo, sfortunato e fallimentare trasferimento a Siracusa fa invece da sfondo al *Politico*, «uno dei dialoghi più tormentati, che la critica moderna ha assegnato a questi anni, rendendo un capitale servizio all'interpretazione storica di Platone, poiché questa opera forma come il ponte tra la *Repubblica* e le *Leggi*» (p. 106); l'ideale anello di congiunzione tra le due opere è il ruolo assunto dalla legge intesa come unica soluzione per gestire gli inevitabili disordini interni alla comunità.

La sezione finale del volume è dedicata alle *Leggi* e, in particolare, al chiarimento di «come Platone, una volta giunto a quelle che anche più tardi continuò a ritenere le verità supreme, potesse essere indotto in seguito alle contingenti vicende della sua vita esteriore a modificare le precedenti dottrine» (p. 117); riguardo a ciò G. Colli afferma: «noi crediamo di superare questa apparente contraddizione richiamando il principio su cui abbiamo insistito sin dall'inizio di queste pagine, che cioè il più profondo motivo di tutto il pensiero platonico consista nell'aspirazione ad agire sugli uomini e per gli uomini» (p. 117).

Nell'appendice il curatore ha inserito i due piani sommari dell'opera, il primo del 1937 e il secondo forse ascrivibile al 1938, entrambi conservati nell'archivio dello stesso Giorgio Colli.

A. Catanzaro