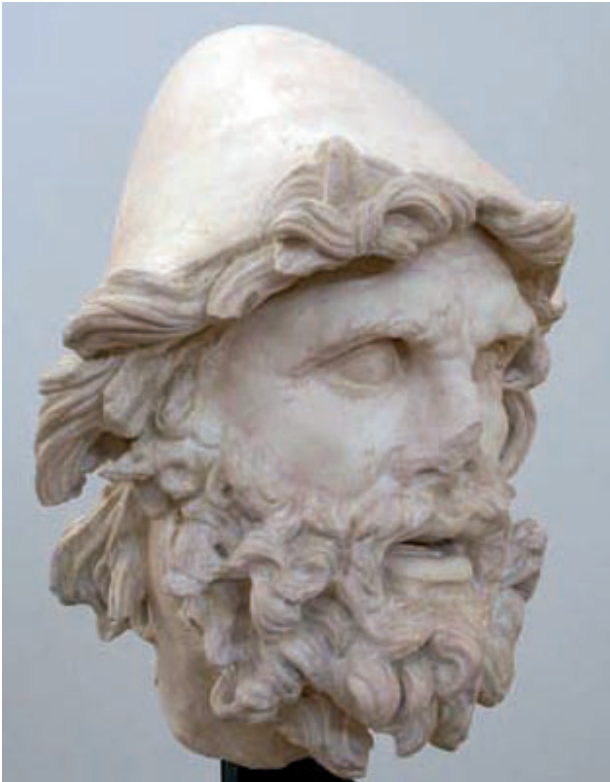


Luca Grecchi

Perché non possiamo
non dirci Greci



editrice petite plaisance



il giogo

35

Collana diretta da Luca Grecchi

«ὄπου γὰρ ἰσχυὸς συζυγοῦσι καὶ δίκη,
ποία ξυνωρὶς τῶνδε καρτερωτέρα;»
Eschilo, *Frammento* 267.

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

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

«οὔπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι»
Eschilo, *Prometeo*, 982.



In copertina:
Testa di Ulisse, Museo Archeologico Nazionale di Sperlonga.

LUCA GRECCHI,

Perché non possiamo non dirci Greci.

In Appendice: *In difesa di Socrate, Platone ed Aristotele*

ISBN 88-7588-043-3

Copyright
© 2010



editrice
petite plaisance

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia

Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914

C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it

e-mail: info@petiteplaisance.it

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

ERACLITO

Luca Grecchi

PERCHÉ NON POSSIAMO
NON DIRCI GRECI

Appendice

In difesa di Socrate, Platone ed Aristotele



petite plaisance

Suona strano sostenere che Socrate, Platone ed Aristotele debbano essere difesi. Costoro sono infatti considerati, da secoli, come i più grandi filosofi, e tuttora le pubblicazioni accademiche sul loro pensiero non cessano. Ci pare però che da qualche tempo, nella storia della filosofia antica, questa centralità dei classici stia venendo meno, e che il loro posto sia sempre più occupato dai filosofi ellenistici, in primis da Epicuro¹²². Questa situazione è particolarmente visibile in Italia, in cui i maggiori studiosi che pongono al centro del loro pensiero i classici (Enrico Berti, Giovanni Reale, Mario Vegetti, Carmelo Vigna) hanno una età media superiore ai settant'anni, mentre i loro successori più probabili (Giuseppe Girgenti, Roberto Radice, Franco Trabattoni ed altri), più giovani mediamente di una ventina d'anni, danno nettamente maggiore importanza ai filosofi ellenistici (oppure – è il caso di Trabattoni – ad interpretazioni “relativistiche” dei classici).

Questa tendenza è troppo rilevante, e soprattutto non limitata solo all'Italia, per poter essere considerata casuale: la ragione di essa si trova infatti, a nostro avviso, nell'attuale modo di produzione sociale, che ha molte più analogie con l'epoca ellenistica che con l'epoca classica, e che favorisce pertanto, anche fra gli studiosi, una mentalità di tipo ellenistico anziché di tipo classico.

Così come l'epoca classica fu caratterizzata, almeno sul piano ideale, da strutture di vita comunitarie e democratiche, e da strutture di pensiero incentrate sulla filosofia e sulla politica, l'epoca ellenistica fu caratterizzata, prevalentemente, da strutture di vita crematistiche ed adattive, e da strutture di pensiero individualistiche ed apolitiche (la polis infatti iniziò a disgregarsi proprio all'inizio dell'epoca ellenistico-imperiale, ossia all'incirca verso la fine della vita di Aristotele, il quale morì nel 322 a.C.).

¹²² Una tendenza del genere, a dire il vero, si era avvertita già intorno alla metà del secolo scorso, in favore però dei presocratici. Questo in quanto, a parere di chi scrive, l'antiumanistico (e pertanto anticlassico) modo di produzione capitalistico lasciava ancora, in quei tempi, qualche margine al libero fluire dei contenuti simbolici (basti pensare a tutta la ideologia del sessantotto); sicché, sulla scorta di Nietzsche, filosofi come Heidegger, Jaspers ed altri minori hanno particolarmente insistito sulla necessità di un abbandono dei classici (sostenuto, con altre argomentazioni, anche da Popper), e di un ritorno agli “ineffabili” presocratici. Oggi, l'incedere del modo di produzione capitalistico ha tolto anche queste possibili vie di fuga simboliche, per cui le soluzioni filosofiche appaiono assai più rinunciarie ed individuali, come appunto accadeva nell'ellenismo.

Ovviamente, questa sintesi delle principali caratteristiche dell'epoca classica e dell'epoca ellenistica non vuole avere alcuna pretesa di completezza. Essa non vuole nemmeno indurre aprioristici giudizi negativi sui pensatori ellenistici, che – lo diciamo a scanso di equivoci – vanno studiati come i classici, soprattutto poiché portatori di visioni teoretiche ed etiche assolutamente degne di rispetto e di considerazione. Riteniamo, tuttavia, che la tendenza ellenistica stia diventando sempre più dominante, come dimostrano sia i recenti successi editoriali dei libri di Pierre Hadot e di Michel Onfray, sia la continua diffusione di testi pseudofilosofici i quali, pur spesso richiamandosi nel titolo ai classici, sono in realtà caratterizzati dalla tipica tesi ellenistica secondo cui la filosofia può essere al più terapia individuale per i mali dell'anima, ma non base culturale per una fondata riflessione politico-sociale. Per questo motivo – ossia per la necessità, che riteniamo oggi evidente, di continuare a porre la riflessione politico-sociale in modo fondato – abbiamo ritenuto opportuno realizzare questa piccola difesa dei classici.

L'idea ci è venuta soprattutto dopo la lettura di due opere del giovanissimo studioso Diego Fusaro. Queste opere, che hanno avuto l'*imprimatur* di Giovanni Reale – nel primo caso una benevola introduzione, nel secondo caso l'inserimento del testo nella prestigiosa collana *Il pensiero occidentale* della Bompiani, di cui recentemente Fusaro è peraltro divenuto uno dei segretari –, sono precisamente un testo monografico su Epicuro (*La farmacia di Epicuro*, Il Prato, Padova, 2006), ed una lunga introduzione a Luciano di Samosata (*Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 2007). Ci occupiamo di questi libri non tanto per la nostra amicizia con Fusaro, col quale condividiamo la direzione della rivista *Koinè*, ma soprattutto in quanto, rappresentando egli indubbiamente l'elemento più valido nella giovane generazione degli studiosi di filosofia (il suo curriculum di pubblicazioni fa già ora invidia a quello di molti professori ordinari), le tendenze dei suoi studi risultano a nostro avviso molto importanti.

Queste pagine prendono spunto dai due testi citati, ma esse si occupano sostanzialmente di Epicuro e Luciano in quanto pensatori ellenistici, ed ancor più, in generale, di giustapporre il pensiero classico al pensiero ellenistico.

1. La farmacia di Epicuro

La *farmacia di Epicuro* è, a nostro avviso, uno dei migliori testi monografici che siano mai stati scritti su Epicuro. La tesi principale espressa è molto forte: i farmaci dell'anima di Epicuro sono infatti per Fusaro talmente centrali nell'opera dell'antico filosofo, che egli è stato indotto addirittura a parlare di una vera e propria «rivoluzione copernicana» (pag. 17) operata da Epicuro rispetto ai classici. Si tratta, con le parole di Fusaro, di «una *rottura epistemologica* con l'intera tradizione greca: una rivoluzione che consiste nell'aver posto al cuore della riflessione filosofica l'uomo e la sua condizione esistenziale, per poi elaborare un sistema filosofico interamente funzionale all'uomo stesso e al suo benessere» (pag. 12). Ed ancora: «Con la sua filosofia, Epicuro apre una nuova direzione al pensiero occidentale, che da quel momento non potrà non misurarsi [...] con questo nuovo indirizzo di pensiero pratico e interessato, più che all'oggetto conosciuto, al soggetto e alla sua esistenza. In altri termini, per poter curare gli animi, la filosofia deve inevitabilmente mutare natura, divenendo qualcosa di ben diverso da quel che era prima. E questo mutamento di natura a cui Epicuro sottopone la filosofia – che si trasforma significativamente in prassi filosofica – è destinato ad esercitare una grande influenza sulla nostra tradizione, fino a trovare nel pensiero di Karl Marx il suo punto di incontro più ricco di conseguenze» (pagg. 11-12). Queste tesi sono talmente rilevanti nella interpretazione di Fusaro, che egli le ribadisce più volte nel testo: «Una filosofia che decriptasse il mondo senza riuscire a mitigare l'animo dell'uomo [...] andrebbe gettata a mare in quanto inutile sul piano della prassi. E, di fatto, all'intera filosofia greca, dai cosiddetti Presocratici fino ad Aristotele, era imputabile esattamente questo errore, nella misura in cui aveva posto l'accento [...] sul primato della teoresi» (pag. 17).

Con queste tesi però, a nostro avviso, è possibile concordare solo in parte. È possibile cioè concordare solo fino al punto in cui Fusaro attribuisce centralità all'uomo nella filosofia epicurea. Non è invece possibile concordare dal punto in cui egli nega non solo centralità, ma anche rilevanza alla tematica umanistica nella filosofia greca «dai Presocratici ad Aristotele». Riteniamo infatti – e l'abbiamo argomentato in almeno tre libri: *L'umanesimo della antica filosofia greca*, *L'umanesimo di Platone* e *L'umanesimo di Aristotele* (Petite Plaisance, Pistoia, 2007-8) – che l'uomo sia stato il riferimento centrale di tutto il pensiero greco, da Omero in avanti, ed in particolare di quello classico. Nel pensiero classico, cura dei contenuti

teoretici e cura dei contenuti umanistici sono pressoché sempre andate di pari passo; ci pare che ciò sia stato mostrato pienamente da interpreti del calibro di Werner Jaeger, Max Pohlenz, Rodolfo Mondolfo, Marino Gentile ed altri. Ciò nonostante, per comprendere meglio la questione, sarà necessario apportare argomenti, più che *auctoritas*.

Circa la tesi, che reputiamo errata, della «priorità umanistica» del pensiero epicureo, occorre a nostro avviso ribadire chiaramente che furono in primo luogo – cronologicamente – Socrate, Platone ed Aristotele a porre «al cuore della riflessione filosofica l'uomo e la sua condizione esistenziale». Faremmo torto alla competenza di antichista di Fusaro se riportassimo qui una serie di loro citazioni in cui la cura dell'anima umana risulta posta come centrale. Occorre allora, a questo punto, chiedersi: cosa ha spinto Fusaro a sottovalutare ciò, e ad attribuire una ermeneuticamente inverosimile «priorità umanistica» ad Epicuro? A nostro avviso, la causa è da ricercare proprio in quella sorta di clima pro-ellenistico ed anti-classico che caratterizza il nostro tempo. Ci pare cioè che, in assoluta buona fede, Fusaro *tolga ai classici contenuti umanistici, per attribuirli agli ellenisti*; al contempo, egli *imputa ai classici un «eccesso teoretico»* (troppa attenzione all'oggetto, scarsa attenzione al soggetto), mentre invece, a nostro avviso, è *ad Epicuro – o almeno a quanto di lui abbiamo rinvenuto – che andrebbe imputato un «difetto teoretico»*, come poi cercheremo di mostrare. Addirittura, Fusaro toglie ai classici quel contenuto politico di «prassi filosofica», centrale nel loro pensiero, per attribuirlo solo ad Epicuro, in cui invece esso opera al più su un piano microcomunitario. È possibile citare, come macroscopico esempio di filosofia classica attenta al contempo alla cura dell'anima ed alla prassi, la *Repubblica* di Platone¹²³.

¹²³ Con riferimento a Marx, del cui pensiero Fusaro è un esperto (tanto che, dopo averne tradotto diverse opere, ha appena pubblicato sempre per Bompiani un libro intitolato *Bentornato Marx*), è filologicamente corretto sottolineare la sua vicinanza ad Epicuro, e la sua distanza da Platone. Ciò nonostante, pur tenendo presente il pessimo giudizio dato da Marx nei confronti della *Repubblica*, l'approccio di Marx al tema filosofico-politico ci pare molto più vicino a quello di Platone che a quello di Epicuro. Così infatti come Platone, nella *Repubblica*, si rivolgeva alla totalità sociale per mutarla in senso conforme alla natura umana, allo stesso modo Marx, ne *Il Capitale*, si rivolgeva al modo di produzione sociale per mutarlo in senso conforme alla natura umana (che pure intendeva in modo parzialmente diverso). A differenza di Epicuro, che riteneva la totalità sociale sostanzialmente come un dato, Platone e Marx non la ritenevano tale, in quanto pensavano che essa potesse essere mutata. Per questo riteniamo Platone più "anticrematistico" di Epicuro: ambedue certo, come tutti i Greci, si schierarono contro il predominio assoluto del valore di scambio; Platone, però, predispose progetti politici e sociali alternativi, mentre

Ha avuto torto, allora, Fusaro a parlare di «rivoluzione copernicana» di Epicuro? No, se si comprende in modo corretto in cosa consiste questa rivoluzione. La «rivoluzione copernicana» di Epicuro è infatti non quella umanistica, bensì quella in base a cui la filosofia smarrisce la propria dimensione politica tipicamente classica, per assumere una dimensione individuale o al più microcomunitaria¹²⁴. In questo senso – e non, dunque, nel legame col progetto politico comunista di Marx – si può affermare che l'Epicureismo abbia avuto tanta influenza sulla modernità. Oggi infatti la filosofia, quando non si presenta come mera erudizione accademica, è considerata appunto come farmaco per i mali individuali dell'anima, e non come una riflessione teoreticamente fondata sulle migliori modalità sociali di vita. In questo senso, come diremo, Epicuro è sicuramente più moderno di Platone. Senza, però, il genere di riflessione che fu proprio dei classici, il quale soltanto può ben indirizzare la politica, il farmaco epicureo non può a nostro avviso sortire grandi effetti. Se, infatti, la causa dei mali dell'uomo è oggi principalmente di natura sociale, un rimedio meramente individuale difficilmente può essere efficace. Per questo, sempre a nostro avviso, è necessario resistere alle tentazioni dell'attuale clima ellenistico, e tornare a rivalutare veramente i classici.

Epicuro no. Ci pare che questo comporti un "grado anticrematistico" assai differente per i due pensatori.

¹²⁴ Partendo dal fatto che per Epicuro occorre puntare alla «sicurezza della vita tranquilla» (*Massime capitali*, 14), S. Gastaldi ha sostenuto che «la prospettiva perseguita dall'epicureismo si rivela, in tal modo, come nettamente individualistica» (S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma-Bari, 1998, pag. 269).

La critica di individualismo è presente anche nella riflessione di Hegel su Epicuro, peraltro davvero eccessivamente dura. Ad avviso del filosofo tedesco, infatti, l'Epicureismo avrebbe «eretto a principio l'assenza di pensiero» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1985, vol. II, pag. 447); per questo «non possiamo provare nessun rispetto verso i pensieri filosofici di Epicuro; o, piuttosto, essi non sono pensieri» (Id., pag. 470). Addirittura, «la morale di Epicuro» è descritta da Hegel come «la più malfamata delle dottrine», in quanto il suo scopo sarebbe quello di «un imperturbato puro godimento di sé» (Id., pag. 471).

Epicuro e i classici

Epicuro, come noto, criticò duramente i classici. Tutta la sua filosofia fu una dura requisitoria soprattutto contro la filosofia platonica. Con le corrette parole di Fusaro, «Epicuro rigetta senza mezzi termini ogni parte del grandioso sistema platonico [...] Lo stesso aristotelismo [...] agli occhi di Epicuro, non è che una sciagurata riproposizione del platonismo [...] Questa polemica epicurea contro Aristotele e contro Platone si iscrive pienamente nel clima culturale dell'età ellenistica» (pagg. 29-31).

Per onestà occorre rimarcare che, su singole questioni, le critiche di Epicuro a Platone furono spesso condivisibili. Non è però questa la sede per entrare nell'analisi di questioni particolari. Ciò che interessa qui sottolineare è invece il tono complessivo della critica di Epicuro ai classici. Egli, infatti, non solo ritenne impossibile la ricerca della verità, ma affermò anche che tale ricerca impedisce il raggiungimento della libertà e della felicità. «Fatta valere una simile concezione della filosofia, non stupisce se sono messi al bando da Epicuro tutti i grandi sistemi metafisici che pretendono di disvelare una volta per tutte l'essenza del mondo nella sua enigmatica interezza: infatti, ciò a cui deve mirare la filosofia non è decifrare il mondo in via definitiva ma, più modestamente, conseguire la felicità per il singolo individuo» (pag. 18).

In questa affermazione di Fusaro, ermeneuticamente corretta, vi sono i due punti della critica antiplatonica di Epicuro che, ad avviso di chi scrive, paiono più discutibili. Il primo è quello secondo cui i sistemi platonici ed aristotelici pretenderebbero «di disvelare una volta per tutte l'essenza del mondo nella sua enigmatica interezza»: tale tesi presta il fianco a più di una obiezione, perché né Platone né Aristotele attribuiscono mai ai loro sistemi (ammesso che si possa parlare di sistemi platonici ed aristotelici) simili caratteri di dogmatismo. Il secondo punto concerne il fatto che Epicuro critica fortemente il primato della teoria sulla prassi, come se fosse possibile, ad esempio, fare il bene senza conoscere il bene, o essere felici senza conoscere la felicità. Non sarebbero il bene e la felicità, così acquisiti, fortemente instabili? Sarebbero vero bene e vera felicità?

Per i classici la ricerca teoretica, e dunque la ricerca della verità, era importante in quanto solo conoscendo con verità, ossia in modo stabile (nei limiti in cui la stabilità è possibile all'uomo), l'uomo può agire in modo corretto in favore del bene e della felicità. Epicuro errò, dunque, ritenendo che i «grandi quesiti metafisici» di Platone ed Aristotele fossero «astratti e lontanissimi dalla vita reale». Tutti i grandi problemi sollevati

dai classici furono, in ultima analisi, finalizzati alla conoscenza della verità, che sola consente all'uomo di condurre una vita buona e felice. Non è vero dunque nemmeno che i grandi sistemi filosofici del passato «si siano scordati dei problemi materiali dell'esistenza del singolo individuo» (pag. 19), come dimostra meglio di ogni altro testo, ancora una volta, la *Repubblica* di Platone.

Quello che caratterizza l'Epicureismo rispetto al Platonismo, è il primato che esso assegna all'etica rispetto alla teoria, ritenendo in questo modo di meglio occuparsi dei problemi quotidiani dell'esistenza. Ciò che Epicuro non comprende è però che nella classicità non vi fu affatto una marginalizzazione dell'etica, ma vi fu anzi una incorporazione del discorso etico nel discorso filosofico (così come nel discorso economico-politico-sociale complessivo). Fu solo nell'epoca ellenistica – iniziata già in parte con Aristotele – che l'etica si pose in modo separato ed autonomo rispetto al discorso filosofico. L'autonomizzarsi dell'economia, o meglio della crematistica, dal contesto comunitario complessivo, indusse soprattutto Epicurei e Stoici a ritenere primaria l'etica, in quanto inconsapevole forma di difesa dalla stessa crematistica. In un'epoca in cui i progetti politico-sociali complessivi non erano più possibili (il clima ellenistico mirava, appunto, ad annichilire i grandi progetti platonico-aristotelici), le uniche soluzioni erano costituite o dalla fuga nelle etiche individuali (Epicureismo), o dalla fuga in astrazioni trascendenti (Stoicismo), o ancora, più nichilisticamente, dal dubbio sulla stessa sensatezza del discorso veritativo (Scetticismo).

Occorre allora ribadire in modo chiaro che il cosiddetto “primato dell'etica” proposto dall'epoca ellenistica, teoreticamente non fondato, deriva principalmente dalle necessità di difesa indotte dalla onnipervasività della crematistica e non, come afferma invece Fusaro, dal fatto che «dopo le grandi conquiste di Alessandro Magno, l'uomo greco si trova proiettato in un mondo senza confini, che spazia dall'Ellade all'India e all'Egitto e, dinanzi a questo universo sterminato e caotico [...] prova un misto di fascino e sgomento» (pag. 21). Crediamo che il cittadino greco medio fosse più interessato a come la crematistica stesse sconquassando la sua vita quotidiana, che non al fascino di un impero cui verosimilmente – in assenza di libri di storia istituzionali – non era nemmeno consapevole di appartenere. Se non si riflette bene su ciò, si rischia di rimanere imprigionati in quelle «categorie astratte» (pag. 21) che appunto Epicuro imputava ai classici.

Risulta inoltre piuttosto discutibile la tesi secondo la quale Epicuro avrebbe «piegato le verità teoretiche [...] alle istanze etiche» (pag. 23), sia perché ciò non è, in linea generale, possibile (la verità non si piega), e sia perché l'etica ellenistica, espressa sempre in termini negativi (assenza di turbamento, di passione, di dolore, ecc.), esprimeva già essa stessa una "piegatura" rispetto al modo di produzione esistente, il quale, non consentendo la realizzazione di rapporti comunitari e solidali, non consentiva nemmeno una positiva realizzazione della felicità. Prova ne sono le diverse debolezze teoretiche della filosofia di Epicuro. Con le parole di Fusaro, «la fisica di Epicuro ha il solo obiettivo di rendere possibile l'etica [...] quand'anche si trattasse di tradire la verità» (pag. 50). Del resto, in opposizione alla filosofia classica, Epicuro non attribuisce un primato alla ragione (*logos*), bensì ai sensi (nonostante egli sia consapevole che anche i sensi richiedono la mediazione della ragione).

Risulta allora più chiaro il motivo per cui, senza porre esplicitamente la ragione al centro della propria proposta filosofica, il commento di Epicuro ai classici sia spesso sfociato nell'insulto (Platone fu sprezzantemente definito «adulatore di Dionigi», ed Aristotele «depravato»), ed anche perché, dopo la morte di Epicuro, l'Epicureismo si sia presto trasformato in una forma di fede laica, ossia di dogmatismo. È lo stesso Fusaro a ricordare giustamente che «la dialettica, alla quale tanta importanza aveva dato Aristotele, è del tutto rigettata da Epicuro come oziosa e non indispensabile» (pag. 70), e che per Epicuro «il dogmatismo è la più autentica medicina in grado di lenire e, forse, di sconfiggere l'angoscia dell'esistenza, sostituendola con la placida serenità di chi non è assalito da dubbi e incertezze» (pag. 75); «per tranquillizzare l'animo non è affatto necessario risolvere le ultime ed estreme questioni teoriche: si tratta piuttosto di accantonarle, o meglio di darne una soluzione che, quand'anche non fosse vera, espleterebbe in ogni caso la funzione di tranquillizzante per gli animi [...] *Molto meglio una teoria falsa ma capace di rasserenare gli animi, piuttosto che una vera ma tale da inquietarli*» (pag. 167). Non dunque la verità della riflessione, ma la tranquillizzante efficacia del risultato, caratterizzava il "moderno" pensiero di Epicuro.

Detto tutto questo, saremmo personalmente cauti a parlare di «*infallibile cura scoperta da questo medico dell'anima del suo tempo, il più autentico tentativo mai azzardato presso i Greci di fare della filosofia un qualcosa di interamente umano*» (pag. 167). Come potrebbe infatti Epicuro, con una teoria intrinsecamente non rivolta alla verità, avere

trovato una cura «infallibile» per la infelicità degli uomini? Così, infatti, non è, tanto che l'etica epicurea risulta essere spesso solo relativista e conformista, come un po' tutta la riflessione etica del suo (e del nostro) tempo. A suo avviso, infatti, «giusto, e perciò degno di essere perseguito, è tutto ciò che produce effetti utili per gli uomini di quella particolare società e di quel particolare momento storico [...] Con Epicuro crolla l'idea [...] di un giusto universale, eterno e dettato dalla natura: a essa si sostituisce la più modesta idea di un giusto stabilito consensualmente dagli uomini, e avente per obiettivo l'utilità» (pag. 158). In merito, però, saremmo anche dubbiosi nel sostenere che questo costituisca un progresso rispetto ai classici; tanto più per il fatto che questo «giusto» è spesso stabilito, in epoche imperiali (come, appunto, quella epicurea e quella attuale), non col comune accordo dei cittadini, ma col silenzio-assenso dei sudditi rispetto a decisioni prese dai potenti, i quali non sono affatto interessati alla cura del diritto «naturale» degli uomini alla felicità, ma solo ad accrescere la loro ricchezza ed il loro potere.

Per tornare, comunque, al confronto di Epicuro con i classici, una delle tesi più diffuse è quella secondo cui egli avrebbe finalmente "democratizzato" la filosofia, che con Platone ed Aristotele si sarebbe posta su vette troppo alte, irraggiungibili dal popolo. Questa tesi ha indubbiamente un fondo di verità (nonostante debba essere ben chiaro come la filosofia non possa essere banalizzata al livello della chiacchiera). Tuttavia, ci pare che anche stavolta Fusaro tenda più ad esaltare i meriti di Epicuro che a riconoscere quelli dei classici. A suo avviso, infatti, solo con Epicuro la filosofia diventa «un bene universale, alla portata di tutti, giovani, anziani e donne: tutte categorie di persone che, tradizionalmente, si vedevano interdette l'esercizio dell'attività filosofica e che Epicuro, compiendo una rivoluzione senza precedenti, riconosce come aventi diritto alla felicità e, dunque, alla ricerca filosofica» (pag. 25). Fusaro dimentica che, nonostante il Giardino fosse aperto anche agli schiavi, esso fu sostanzialmente una ristretta «comunità di amici», peraltro rigorosamente parlanti in lingua greca¹²⁵. Egli sottovaluta inoltre l'opera di democratizzazione del sapere compiuta, fra i classici, da Socrate (che, come noto, non disdegnava nessun interlocutore, perfino tra i più umili concittadini), da Platone (che fu favorevole ad ammettere le donne nei più importanti ruoli dello Stato, e che certo non aveva nulla in contrario alla educazione di giovani ed

¹²⁵ S. Gastaldi ha in merito rimarcato come Epicuro non si sia «fatto sostenitore della uguaglianza tra tutti gli uomini», in quanto «la parità vige solo tra i membri della scuola» (*Storia...*, op. cit., pag. 271).

anziani, che solo riteneva opportuno realizzare in termini differenti), e da Aristotele (che fu tra i primi a problematizzare il tema della schiavitù). Fusaro, in sostanza, ritiene troppo alla leggera che «tutta la riflessione epicurea» sia «una certa confutazione del platonismo e dei suoi derivati» (pag. 30). Confutare Platone ed Aristotele non è cosa di poco conto, tanto più per una filosofia che si proclama teoreticamente debole!

Tra le critiche ai classici di Epicuro, la più sorprendente rimane in ogni caso quella alla politica platonica. Come noto, il filosofo per Platone deve impegnarsi a fare politica, perché conosce meglio degli altri la verità dell'intero, e con essa la necessità di fare il bene. Per il grande pensatore classico la vita felice in un Giardino, quando in tutto il mondo circostante prosperano conflitti e sofferenze, è da considerare impossibile. Nonostante Fusaro conosca le motivazioni per le quali, in Platone, la politica fu «il cuore della riflessione e della esistenza», egli si sente ugualmente di affermare: «che poi le grandi teorizzazioni da Platone elaborate a livello ideale siano miseramente naufragate al contatto con la realtà siracusana, è un fatto che mostra come i voli pindarici della mente dei filosofi rivelino spesso la loro natura di voli icarici» (pag. 144). Tali voli, però, furono da Platone provati solo per una avvertita necessità di rendere meno ingiuste le modalità sociali, e non per spirito di utopia o di avventura. Occorrerebbe peraltro chiedersi se non sia più auspicabile avere filosofi che tentino di farci “volare”, con le argomentazioni, in luoghi ideali differenti dagli attuali, o accontentarsi semplicemente di storici della filosofia che commentino i testi. Su questi argomenti occorrerebbe a nostro avviso riflettere maggiormente: come le cose siano andate a Siracusa ci pare non essere dipeso tanto dalla bontà o meno della teoria di Platone, quanto dalla forza della tirannia filocremaistica siracusana.

Edonismo e conservatorismo

Uno dei meriti maggiori dell'opera di Fusaro è quello di avere ben chiarito che la filosofia di Epicuro non va arbitrariamente interpretata come un edonismo deteriore, come invece quasi sempre, nei secoli, è stato fatto. L'edonismo di Epicuro fu infatti assai moderato.

Rimane però fermo che l'etica di Epicuro fu effettivamente un'etica «edonistica» (pag. 127), incentrata sul piacere. Nonostante per lui i piaceri perseguibili fossero soltanto quelli legati a desideri naturali e necessari,

ovvero ad una non dolorosa conservazione della vita, è comunque vero quanto afferma Clemente Alessandrino ne *Gli Stromati* (I, 12): «Epicuro preferiva il piacere alla verità». Così come emerge sul piano teoretico, ciò non può non emergere anche sul piano etico, in particolare con riferimento all'amore. Senza fondati criteri morali posti alla base della propria riflessione, Epicuro giunge infatti, a nostro avviso, a "strumentalizzare" anche il tema dell'amore. In perfetta analogia con quanto farà poi Luciano, «Epicuro capovolge nel vero senso della parola la posizione platonica; se c'è un amore da condannare, quello è l'amore [...] ideale, provato con l'anima più che col corpo. Infatti, una tale forma di amore non fa che procurare atroci sofferenze a chi lo sperimenta, poiché lo porta a vivere in un incessante stato di tensione, di apprensione, di preoccupazione, e di anelito verso l'amato [...]. Almeno per quel che riguarda l'eros, Epicuro preferisce il piacere fisico rispetto a quello intellettuale [...]. Si tratterà allora di avere rapporti amorosi puramente carnali, soltanto volti a soddisfare il desiderio e senza quella partecipazione sensuale che produce sofferenza su sofferenza. Non sappiamo con certezza se Epicuro, come Lucrezio, consigliasse la frequentazione di prostitute in vista di questo obiettivo, ma Cicerone ci riferisce [...] che nel Giardino trovava ospitalità anche un'etèra» (pagg. 136-7).

Ora: è sicuramente vero che chi non è innamorato prova assai meno turbamento, ma non è affatto vero che chi non è innamorato sia in generale più felice. Saremmo anzi portati a ritenere il contrario. Pur bandendo, inoltre, ipocriti moralismi, anche il rapporto con le prostitute, per quanto consenta di adempiere ad alcune funzioni psicofisiche, non può non creare turbamento almeno a chi si considera filosofo. La prostituta è infatti, innanzitutto, una persona, e se non costretta dal bisogno non gradirebbe le nostre attenzioni. Può approcciarsi in modo non problematico ad una prostituta soltanto chi è giunto a ritenere normali forme di strumentalizzazione di altri esseri umani; ma i rapporti strumentali – tipici della crematistica – chiudono le porte ai contenuti comunitari della vita, e dunque ad una compiuta felicità.

La "chiusura" che si riscontra in Epicuro sul piano teoretico (il suo dogmatismo) la si ritrova anche, ad avviso di chi scrive, sul piano politico. È certo noto come il Giardino di Epicuro fosse, almeno nominalmente, aperto a tutti, ma, sostanzialmente, esso fu un luogo riservato ad una piccola comunità di amici, con la quale Epicuro amava vivere. Se questo atteggiamento può, entro certi limiti, ritenersi normale (i veri amici si contano, solitamente, sulle dita delle mani), lo diventa assai meno se si

considera il contesto complessivo in cui il Giardino fu istituito. Mantenere una piccola comunità protetta dal mondo esterno richiedeva infatti la disponibilità di una ricchezza ingente, la quale, per durare, avrebbe dovuto essere gestita con criteri tutt'altro che solidaristici verso l'esterno. Epicuro non parlò certo mai della schiavitù, a differenza di Platone e, soprattutto, di Aristotele, che in questo modo furono accusati di essere filoschiavisti¹²⁶. Non risulta però che Epicuro si occupasse personalmente delle varie faccende pratiche del suo Giardino, per cui a qualche lavoratore, o schiavo, egli avrà sicuramente dovuto ricorrere. Non si può dunque sostenere il «conservatorismo» di Platone ed Aristotele in quanto essi discussero della schiavitù, ed al contempo affermare la «rivoluzionarietà» di Epicuro alla luce del fatto che egli, di quel problema, non discusse.

Se, come scrisse Ettore Bignone, «il mondo alessandrino è la vera patria dell'Epicureismo»¹²⁷, e se il mondo alessandrino fu il regno della crematistica, come può Fusaro, attento studioso di Marx, non considerare la filosofia di Epicuro *anche* come una sovrastruttura culturale del proprio tempo crematistico? Si tratta di un problema che egli, a nostro avviso, dovrebbe porsi, per riuscire a sostenere con coerenza le sue personali preferenze filosofiche, ossia, nell'ordine, Epicuro, Marx e Vattimo. Il rischio, senza un approfondimento della questione, è altrimenti quello di vivere in maniera scissa una filosofia che ha sì una grande apertura utopica ideale (Marx), ma che poi tende inevitabilmente a strutturarsi solo sul piano ermeneutico (Vattimo) o individuale (Epicuro).

Alla luce delle osservazioni qui sviluppate, il «quadrifarmaco» di Epicuro, oggi come allora, rischia di avere una efficacia molto blanda. Esso, infatti, vuole donare l'imperturbabilità e la serenità in maniera non troppo dissimile dalle pastigliette riportate sulla copertina del libro di Fusaro (sebbene Epicuro volesse agire con le parole, non con sostanze chimiche). Ci chiediamo infatti quale tipo di uomo possa sentirsi felice, quand'anche imperturbabile e sereno, in un mondo in cui centinaia di milioni di persone rischiano ogni giorno la morte per fame, in cui si perpetuano ingiustizie di ogni tipo, ed in cui l'anima di ognuno, almeno in Occidente, si isterilisce sempre più. È in effetti questo modello individualista di uomo, posto ad implicito fondamento della filosofia epicurea (l'uomo è sempre l'implicito fondamento dei grandi sistemi filosofici,

¹²⁶ Tesi contro la quale abbiamo argomentato nella prima parte di L. Grecchi, *L'umanesimo di Plotino*, Petite Plaisance, Pistoia, 2010. .

¹²⁷ E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione di Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze, 1936, pag. 40.

quale è anche quello di Epicuro), ad essere del tutto insoddisfacente. Esso è infatti assai meno perfetto e desiderabile rispetto al modello di uomo razionale e morale posto come implicito fondamento della filosofia classica. Solo un uomo che realizza perfettamente la propria natura razionale e morale può in effetti raggiungere una stabile felicità; in questo senso, imperturbabilità e serenità sono davvero condizioni insufficienti per poter essere considerate anche solo come surrogati della felicità.

Di questa aporeticità insita nel pensiero di Epicuro Fusaro è, sicuramente, consapevole (pag. 143). Infatti, egli cerca talvolta di salvare il proprio autore facendogli sostenere che, avendo egli «spostato il baricentro dall'oggetto al soggetto [...] non si cura di *come sia fatto il mondo*, quanto piuttosto di *come esso debba essere fatto* per non turbarci» (pag. 53). In realtà, proprio in quanto spostò la propria attenzione sul soggetto, ad Epicuro non interessò granché né come era fatto il mondo né, tanto meno, come esso dovesse essere fatto. Egli, infatti, non si occupò di politica, convinto che essa non fosse in grado di risolvere i problemi che realmente angosciano l'uomo (il timore della morte, del dolore, degli dèi, eccetera). Per Epicuro anzi, a differenza di Platone ed Aristotele, «la politica e la felicità si escludono a vicenda» (pag. 145).

Non è esclusivamente per intento polemico, a nostro avviso, che la maggioranza degli interpreti ha rilevato che «l'Epicureismo è una filosofia essenzialmente individualista, che mira alla felicità del singolo trascurando interamente la collettività» (pag. 139). Si può certo, in merito, sostenere che «se il nostro autore fosse vissuto ai tempi dello splendore della polis, forse non avrebbe rigettato la politica con tanto sdegno» (pag. 157). Ma allora, se si ritiene «splendida» un'epoca opposta rispetto a quella di Epicuro, perché non riprendere i messaggi classici di Platone ed Aristotele, che incarnano proprio gli ideali di quell'epoca? E soprattutto, perché rivolgersi loro come se fossero stati principalmente degli astratti costruttori di sistemi inutili e dogmatici?

2. Luciano di Samosata

Confermando il suo amore per l'ellenismo, Fusaro si è occupato recentemente, come ricordato, anche di Luciano di Samosata, autore che egli definisce giustamente «moderno» (ossia conforme all'*ora*, ai tempi attuali, nonostante abbia vissuto nel II secolo d.C.).

La tesi di fondo che sorregge il saggio di Fusaro è che Luciano, in quanto feroce critico di tutto il pensiero filosofico (in particolare di quello platonico-aristotelico e di quello cristiano), pur non in possesso di una propria proposta filosofica originale, deve ugualmente considerarsi come filosofo. Ebbene: con questa tesi, che Fusaro sostiene con la consueta chiarezza e competenza, siamo d'accordo in quanto chiunque si ponga come critico radicale di tesi filosofiche, è impossibile che non abbia – anche se solo in modo implicito – una propria, sebbene minimale, filosofia. La *filosofia implicita* di Luciano, in effetti, esiste ed è molto interessante, anche se sulla stessa non possediamo un giudizio positivo come quello di Fusaro (nessuna filosofia implicita è del resto, a nostro avviso, lodevole, in quanto, evitando di esplicitarsi, essa evita anche di sottoporsi alla critica, dunque al dialogo, e ciò non le consente di porsi in modo teoreticamente onesto e migliorativo. Questo è, peraltro, quanto capita a tutte le filosofie scettiche e relativiste che, pur presentandosi come deboli e prive di ogni pretesa di verità¹²⁸, nascondendosi alla argomentazione si rivelano spesso assai più dogmatiche di quelle filosofie veritative che pure combattono). Non sbaglia comunque Fusaro ad affermare che Luciano merita «quel posto nella città della filosofia che da sempre gli è stato negato [...] accanto a quella schiera di autori (Protagora, Gorgia, gli Scettici e – nell'età moderna – Montaigne, Pascal, Cyrano de Bergerac) che, rinunciando alla velleità di comprendere ogni cosa, optano per una forma di sapere rinunciatario [...] ma, per ciò stesso, attento alle questioni quotidiane» (pag. 15). Tuttavia, su questo punto, è necessario riflettere bene.

Quella di Luciano è in effetti una argomentazione di sconvolgente modernità. Tale modernità è confermata anche dal fatto che essa è la medesima dei tanti interpreti nietzscheani, heideggeriani e jaspersiani che occupano la grande maggioranza del comune sentire filosofico contemporaneo. Questi autori sono convinti che meno ci si occupa di comprendere con verità la sistematicità dell'essere (Fusaro ci ricorda che quello di Luciano è un «sapere lontano dalle pretese onnicomprehensive e metafisiche» proprie di Platone ed Aristotele), più ci si riesce ad occupare nel modo migliore dell'uomo. Ebbene: se è indubbio che un eccesso di studi, come ogni eccesso, impedisce una buona vita quotidiana, è però molto dubbio che un «sapere rinunciatario» nei confronti delle verità

¹²⁸ Fusaro ricorda che Luciano fu, «se non l'inventore, sicuramente un precursore di quel pensiero antimetafisico e tollerante che Gianni Vattimo ha così efficacemente etichettato come *pensiero debole*» (pag. 79).

più importanti consenta all'uomo di vivere meglio. Da una simile tesi dovremmo infatti dedurre che è beata l'ignoranza!

Non ci riferiamo certo a Fusaro, ma questa tesi secondo cui più si è scettici verso la verità e più si sa vivere bene, la riteniamo una delle tesi filosofiche più dannose che siano mai state esposte! Non stupisce dunque che – sebbene non in forma esplicita – essa sia oggi, nell'era della stupidità mediatica, tanto in voga; ma, con riferimento al nostro argomento, deve soprattutto far pensare la vicinanza di tale tesi alla tesi ellenistica secondo la quale la pratica sarebbe più importante della teoria. Passiamo comunque, come abbiamo in precedenza fatto per Epicuro, ad analizzare la critica di Luciano ai classici.

Luciano e i classici

La filosofia di Luciano consiste, come scrive giustamente Fusaro, nella «pura critica delle pericolose dottrine che si pretendono come veritiere» (pag. 13), ovvero le dottrine della filosofia classica. Tali dottrine sono per Luciano pericolose in quanto, contrariamente a quanto sostengono i classici, «non c'è alcun riferimento saldo e definitivo nella costellazione dei valori e delle interpretazioni del mondo» (pagg. 46-47). Per questo la filosofia di Platone, la quale poneva come «riferimenti solidi e definitivi» i contenuti razionali e morali della natura umana, era da lui considerata in maniera tanto negativa: egli riteneva infatti che essa potesse giungere «a perseguitare chi si fa portavoce di posizioni diverse [...] condannando a morte il libero pensiero» (pag. 47). Tale tesi non può però seriamente essere attribuita alle filosofie di Socrate, Platone ed Aristotele, talmente aperte al dialogo da avere appunto la dialettica come loro struttura fondante.

A tale proposito, occorrerebbe invece per nostro conto interrogarsi sul dogmatismo del presunto antidogmatico Luciano. Completamente immerso nella esigenza di smascherare le false verità delle principali dottrine del suo tempo, nell'*Accusato di due accuse* egli affermava in effetti di considerare «inadeguato il dialogo filosofico con la temperie culturale: i tempi di Socrate e Platone erano tramontati e, con essi, anche il dialogo, inteso come ricerca della verità» (pag. 54). È ancora Fusaro ad affermare che Luciano ha un «modo di fare filosofia» che utilizza «più la fantasia che l'argomentazione» (pag. 78). Peccato però che una filosofia non incentrata sulla argomentazione non sia una gran filosofia, così come un

antidogmatismo che rifiuti il dialogo non sia un grande antidogmatismo!

Fra i classici, solo con Socrate Luciano ha tenuto un atteggiamento ambivalente, e non univocamente critico. Mentre infatti, da un lato, egli ne apprezza la curiosità intellettuale, dall'altro si schiera – ciò si evince dalla *Storia vera* – con l'antisocratico Aristofane, che «aveva preso di mira il sapere dei filosofi, la loro condotta di vita ed i loro strambi progetti utopici» (pag. 56). Secondo Fusaro Aristofane, come Luciano, «nel momento in cui decide sta già facendo valere il suo superiore punto di vista, quello di chi, conoscendo perfettamente quale è il bene per la polis, non può che fare delle grandi risate di fronte ai finti beni proposti dai tanti personaggi che si avvicinano sulle scene del suo tempo» (pag. 56). A me non pare però che, dalle commedie aristofanee così come dai testi lucianei, emerga quella verità così necessaria per «conoscere perfettamente quale è il bene per la polis». Scettico, e dunque dogmatico (essendo la posizione scettica, come noto, contraddittoria, ed essendo dogmatico chiunque voglia fare valere senza argomentazione una posizione contraddittoria), è in effetti Luciano quando afferma che ogni “scienza filosofica” è in realtà solo presunta, per la inesistenza della verità. Egli, infatti, non tenta nemmeno di argomentare il motivo (che, peraltro, non esiste) per cui la verità sarebbe inesistente.

Un'altra accusa che Luciano rivolge ai filosofi classici concerne il ricorso, che essi immancabilmente farebbero, «al principio di autorità: anziché ragionare con la loro testa, essi si limitano a citare le posizioni dei maestri, inverte più dalla loro importanza e autorità che dalla ragionevolezza e aderenza al vero. *L'ipse dixit* [...] per Luciano accomuna i filosofi ai cristiani» (pag. 62). Ora: non parlo qui del Cristianesimo (l'umanesimo della cui dottrina sarebbe però da tenere in maggiore considerazione), ma la critica di utilizzare l'altrui autorità per evitare di “ragionare con la loro testa” risulta davvero impropria se riferita ai classici greci. Socrate infatti, verosimilmente, fu in senso proprio il primo vero filosofo¹²⁹, e non accettò nessuna *auctoritas*; Platone non esitò a criticare Omero e tutti i suoi successori, e ad elaborare idee massimamente originali, così come Aristotele criticò il suo maestro Platone anche nella Accademia platonica che pure lo ospitava. La critica dialogica argomentata è l'essenza della filosofia classica, ed in generale è la più grande qualità della filosofia, che vive appunto di questa “lotta amichevole”, la quale altro non è se

¹²⁹ Ci permettiamo di rinviare, in merito, a L. Grecchi, *Chi fu il primo filosofo (e dunque: cos'è la filosofia)?*, Il Prato, Padova, 2008.

non una comune tensione verso la verità, ossia verso un domandare che è in primo luogo urgente ricerca di risposte.

Così come, per i classici greci, la centralità era affidata al *logos*, ovvero alla ragione, in Luciano la centralità era affidata alla *tyche*, ovvero alla sorte, la cui «azione è contraria a quella della ragione» (pag. 92). Ancora una volta Fusaro interpreta bene il proprio autore nel rimarcare la rilevanza della «immagine luciana della vita umana come un corteo di maschere guidato da quella dea così capricciosa che [...] distribuisce a caso agli uomini determinati ruoli e competenze» (pag. 92). La tesi della centralità della *tyche* si presenta però, per vari motivi (soprattutto per i nessi che trascura), come non corretta e pericolosa, specie se unita alla nichilistica convinzione di Luciano secondo cui «dalla sua lotta contro la *tyche*, la ragione esce sempre sconfitta» (pag. 93). Tale tesi antirazionalista è pericolosa anche in quanto unicamente la ragione può gettare una luce sulle brutture delle attuali modalità di vita: non siamo infatti, oggi, nella condizione di poterci godere una tranquilla e soddisfacente quotidianità, poiché ciò ci è impedito proprio dal modo di produzione sociale complessivo, rivolto a strumentalizzare le vite di molti al fine di realizzare il massimo profitto di pochi.

Uno dei tratti più “anticlassici” della filosofia di Luciano è infine, a nostro modo di vedere, il suo “eccesso di critica”. Questa espressione è da intendere bene: ogni filosofia deve infatti sempre, e quanto più possibile, essere critica, perché la critica, come ben sapeva Socrate, apporta una purificazione delle posizioni filosofiche. Tuttavia, una *pars destruens* priva di una esplicita *pars construens* rischia davvero di porsi solo come una protesta estemporanea. Luciano, sulle orme di Epicuro, voleva certo «liberare l’animo umano dalle false credenze che lo infestano», in quanto «non si può costruire dove non si siano abbattuti gli inutili (in quanto falsi) edifici del passato» (pag. 51).

Peccato però che, per giudicare falsi gli edifici del passato, occorrerebbe innanzitutto averli ben compresi; poi, occorrerebbe aver mostrato per quale motivo sono falsi; in ultima analisi, si dovrebbe possedere un qualche sapere veritativo, che consenta di svolgere quanto appena affermato. Tuttavia, l’eclittismo di Luciano non si pone affatto in questo modo. Ciò è del resto ammesso anche da Fusaro, per il quale «quello seguito da Luciano non è, evidentemente, un percorso lineare, come lineare non è il suo spirito: in quest’ottica, non stupisce che il filosofo che ieri egli ha liquidato come bugiardo, oggi lo recuperi e lo assuma a modello, per poi ricacciarlo tra i ciarlatani il giorno dopo» (pag. 48).

Passiamo ora comunque a meglio descrivere la “modernità” di Luciano, anche in questo simile ad Epicuro.

La “modernità” di Luciano

Abbiamo anticipato, nelle pagine precedenti, i motivi per cui Luciano, come Epicuro, può essere considerato pensatore “moderno”. Già il fatto che egli si schierò apertamente contro i classici, e che i classici siano considerati oggi terribilmente antiquati, ce lo mostra come tale. Ma è importante, su questo punto, capire bene. Perché i classici sono oggi considerati antiquati? La maggioranza degli interpreti contemporanei, solitamente, risponde a questa domanda affermando che i classici greci ritenevano – per loro erroneamente – di poter comprendere in modo fondato il nesso sistematico della verità dell’essere. La modernità però, secondo questi interpreti, ha fatto giustizia di questa arbitraria presunzione, ponendo i classici nel museo polveroso delle antichità, con tutto il loro armamentario onto-assiologico (degnissimo, certo, di essere studiato, ma solo come argomento di erudizione accademica privo di risvolti pratici). Per nostro conto, invece, i classici sono considerati terribilmente antiquati (“non moderni”) in quanto, nell’epoca crematistica ed antiumanistica in cui viviamo, il loro pensiero anticrematistico ed umanistico si conforma come un pugno in un occhio, ossia si presenta come il pensiero filosofico-politico progettuale più rivoluzionario. Per questo motivo, a nostro avviso, l’ellenismo è – spesso inconsciamente – percepito dai giovani studiosi come più familiare, ed in un certo senso come più gradito dall’apparato. Esso, infatti, può accantonare le pretese onto-assiologiche di fondazione e sistematicità e, per conseguenza, la grande progettualità politica, che l’attuale modo di produzione sociale non gradisce. Entriamo però maggiormente nel dettaglio.

Per Fusaro, Luciano è moderno in quanto, come Montaigne, Hume, Pasolini, egli fa «della critica radicale ed esasperata» (pag. 16) il fulcro della sua opera. Occorre allora chiedersi bene se realmente sia più critica una *pars destruens* esasperata priva di *pars construens*, oppure una *pars destruens* moderata unita ad una intelligente *pars construens*. A nostro avviso, come abbiamo già scritto in precedenza, non c’è vera critica senza progettualità. Tutte le critiche meramente distruttive – come lo sono anche quelle di certo marxismo al capitalismo – cadono se non sono accompagnate da una proposta. Il critico che rimane zitto di fronte

alla obiezione: «Ebbene, quale è allora il pensiero corretto? Quale è la società migliore?», non può certo accampare serie pretese, né teoriche né pratiche. Ci chiediamo ancora: che cosa avrebbe detto o fatto Luciano se Socrate, Platone ed Aristotele non fossero mai esistiti, e dunque se egli non avesse potuto criticarli? Per tutti questi motivi, nonostante tutta la sua verve polemica e corrosiva, il pensiero di Luciano non può che confluire in esiti conservatori. Le sue grasse risate nei confronti del dogmatismo dei potenti di turno svolgono infatti la prevalente funzione di porsi, con il potere, in solidarietà antitetico-polare, e dunque di corroborarlo. Il potere gradisce in effetti molto di più critici di questo genere, che consentono, con le loro affermazioni colorite, di far pensare ad una reale dialettica democratica nella società, che non i noiosi apologeti dell'esistente!

Non solo la teoria di Luciano fu piena di contraddizioni, ma tale fu anche la sua vita. Ben lontano dall'essere fortemente critico nei confronti del potere, nei suoi primi quarant'anni, ed anche nei suoi ultimi, egli fu infatti sofista gradito all'impero, tanto da poterlo girare in lungo ed in largo liberamente per tenervi le proprie conferenze. Luciano fu cioè uno di coloro «secondo cui la parola, se bene impiegata, può rendere più forte l'argomento più debole» (pag. 23)¹³⁰. Intorno ai quarant'anni, e grazie ad «un gioco di potere», gli fu inoltre affidata la prestigiosa carica di *archistator praefecti Aegypti*, ossia di prefetto dell'impero in Egitto, che comportava la «poco limpida posizione» di essere «al servizio della strapotenza romana» (pag. 88). Tale carica ben difficilmente avrebbe potuto essere affidata ad un letterato, per giunta non romano (Luciano era siriano), se il potere imperiale e crematistico avesse considerato pericolosa la sua filosofia.

Inutile rimarcare, in merito, quale distanza vi fosse dalle filosofiche scelte esistenziali di Socrate, che rischiò più volte la vita (ed alla fine la perse) per essersi rifiutato di obbedire ai potenti del suo tempo; per non parlare della distanza da Platone che, pur parente stretto di potenti governanti, scelse di non esercitare alcun incarico politico nella Atene crematistica, che anzi nella sua opera (continuatrice di quella di Socrate)

¹³⁰ Sicuramente sia Platone che Aristotele sostennero l'esistenza di una retorica finalizzata a migliorare il discorso vero. Il tema sofistico di stampo protagoreo, che Luciano riprese, è però l'esaltazione di quella potenzialità della parola che, appunto con sofismi ed artifici, consente di far sembrare vero anche il discorso falso. Per questo non ci capacitiamo della tesi, da attribuire stavolta a Fusaro, secondo cui «la tesi sofistica di marca protagorea» sarebbe «buona» (pag. 23).

sfidò più volte apertamente: anch'egli inoltre, come noto, rischiò più volte la vita in Sicilia per instaurare a Siracusa una polis compiutamente umana.

In una delle sue ultime opere, Luciano scrisse peraltro una *Apologia di quelli che stanno coi signori*, «in cui l'autore azzera e, per così dire, ritratta quello spirito perennemente critico da lui rivendicato» (pag. 88). Anche Fusaro, in merito, parla di «tentativo tutt'altro che ben riuscito [...] di giustificare la propria assunzione *per mercede*» (pag. 96). Eppure, questa incoerenza insieme teoretica (anni prima Luciano aveva scritto un testo intitolato *Di quelli che stanno coi signori*, che sosteneva tesi opposte, ovvero la necessità dell'intellettuale di mantenersi indipendente dal potere) ed esistenziale (anticrematistico a parole, come nel *Nigrino* e nel *Gallo*; vicino al potere crematistico nei fatti) non scoraggia Fusaro dalla sua difesa di Luciano, tanto da fargli affermare che «questo spiacevole incidente di percorso [...] in ogni caso intacca solo la vita di Luciano e non il suo pensiero» (pag. 88). Ebbene: non ci pare che ciò possa essere coerentemente sostenuto, perché se Luciano fu – per Fusaro – migliore di Platone ed Aristotele in quanto si prese maggiormente cura della dimensione quotidiana della vita, non è possibile che una incoerenza così grave intacchi «solo la sua vita», e non anche il suo pensiero, ad essa strettamente connesso.

Nell'opera e nella vita, dunque, Luciano mostrò la contraddittorietà e l'adattabilità tipica dei pensatori relativisti, che spesso sostengono sia una tesi che la tesi opposta. Non stupisce allora che Fusaro rilevi che «il caposaldo» del pensiero luciano sia «l'idea della assoluta variabilità delle opinioni umane a seconda dei contesti e dei momenti» (pag. 23), ovvero il relativismo allo stato puro; quello stesso «relativismo» che, a suo avviso, è indicatore di «tolleranza» e di «pluralismo di opinioni» (pag. 23), mentre «la guerra» sarebbe «l'esito a cui tendenzialmente porta la pretesa di essere possessori di una verità non riconosciuta dagli altri» (pag. 79). Fusaro pare in effetti porsi sulla stessa scia di Luciano come sostenitore del relativismo, affermando che esso è «un antidoto sempre efficace» contro il dogmatismo. Egli afferma inoltre che per Luciano «ogni credenza, ogni nozione, ogni idea è necessariamente solo un punto di vista (necessariamente finito e relativo)... Le nostre conoscenze sono sempre solo scorci parziali del mondo e – per di più – spesso fallaci. L'errore in cui sono caduti i filosofi consiste, ancora una volta, nell'aver indebitamente innalzato i loro punti di vista a verità ultime e inoppugnabili» (pag. 44). Ma è così sicuro Fusaro che esistano

solo i punti di vista, e che la verità non esista? È questa una verità o un punto di vista? Ed inoltre (per non abusare della usurata, ma sempre valida, tesi della autocontraddittorietà dello scetticismo): alla luce del relativismo imperante all'epoca dell'ellenistico imperialismo di guerra, così come del relativismo oggi imperante negli Stati Uniti d'America (la maggior nazione imperialistica di guerra), non sorge a Fusaro il dubbio che il relativismo si limiti spesso ad occultare il più pericoloso dei dogmatismi, ovvero il dogmatismo del denaro? O forse Alessandro il macedone, in epoca ellenistica, e George Bush oggi, si sono ispirati alla metafisica classica di Platone ed Aristotele? Ed in ultimo: se «chi fa valere una posizione rinunciataria e critica non può certo intraprendere guerre» (pag. 94), come spiegare, ad esempio, l'adesione incondizionata di tanti relativisti liberali alla ingiusta invasione americana all'Irak del 2004?

È sicuramente vero che Platone ed Aristotele eccedettero in alcune loro astrazioni, e che alcune loro considerazioni sulla trascendenza e sulla immortalità dell'anima (soprattutto per quanto riguarda Platone) sono fortemente discutibili; altrettanto sicuramente è vero che Epicuro e Luciano si posero (soprattutto Epicuro) come critici di queste teorizzazioni, ponendo grande attenzione ai mali individuali dell'uomo. Tuttavia, anche Socrate, Platone ed Aristotele si occuparono dei mali individuali dell'uomo; epperò, consapevoli che le cause prevalenti di tali mali, nella loro epoca, furono di natura sociale, essi cercarono di porre in essere rimedi sociali più che rimedi individuali. È forse questa pretesa collettiva ed universalistica che Luciano vorrebbe «ridimensionare», insieme alla ragione forte ed alla «tradizionale mappa del sapere» (pag. 86)? Se così fosse, la «modernità» di Luciano, che Fusaro identifica con la *critica*, sarebbe invece da identificare con il *conservatorismo* (di cui la critica non sarebbe che il velo di Maya, ossia una forma illusoria). Ma, con questa affermazione, Fusaro non sarebbe affatto concorde. A suo avviso, anzi, Luciano «rivoluziona l'immagine – tipicamente greca – della ragione come disvelatrice di verità eterne e facoltà finalizzate soprattutto alla teoresi, prospettando, al suo posto, l'idea innovativa [...] di una ragione che si oppone al potere e alla demistificazione» (pag. 87).

Sorge allora spontanea la domanda: forse che la ragione, in Socrate (ma, prima ancora, in Solone, Parmenide, Eraclito, Eschilo ed altri), non si opponeva «al potere ed alla mistificazione»? Per opporsi al potere la filosofia ha dovuto davvero aspettare Epicuro e Luciano (ammesso, ed a mio avviso non concesso, che la loro fosse una reale opposizione al potere)? Questo conflitto – insieme umanistico ed anticrematistico – con

il potere fu il centro del filosofare socratico, che si trasferì nella filosofia di Platone. Non fu un caso, come rileva lo stesso Fusaro, che «le teorie metafisiche di Platone [...] abbiano dimostrato con rigore sistematico la necessità di un ritorno alla comune proprietà dei beni» (pag. 88). Quale maggiore opposizione vi è al potere crematistico, se non un comunismo finalizzato all'umanesimo, ossia al bene degli uomini?

Per concludere, l'atteggiamento più moderno del relativista Luciano sta probabilmente proprio nel suo con-fondere e porre ecletticamente insieme diversi pensieri. Arbitrariamente indebolita la ragione, infatti, non stupisce che l'intero universo, per Luciano, «lungi dal presentarsi come un cosmo ordinato e quindi perfettamente conoscibile, sia il regno della confusione e della incomprendione» (pag. 90). Ed allora, se questa è la sua caotica visione delle cose, possiamo davvero essere sicuri che egli abbia, come scrive Fusaro, «attraversato una dopo l'altra tutte le dottrine filosofiche», e «ne abbia colto la limitatezza»? (pag. 91). Non è forse più facilmente riscontrabile, questa limitatezza, nel caos interiore e nella contraddittorietà di Luciano? Egli stesso, del resto, sosteneva che le sue opere erano fragili come pentole pronte ad andare in mille cocci; per non parlare dell'altra tesi, massimamente nichilista, secondo cui «solo la morte, che della vita è l'unica certezza, potrà appianare definitivamente tutte le disuguaglianze sociali» (pag. 89).

Il "conservatorismo" di Luciano e la "serietà" della filosofia

Fusaro fa notare in più occasioni come Luciano si sia spesso posto come critico della crematistica, ed in generale del potere. Nel *Nigrino* si afferma infatti la necessità di «spregiare quelli che il volgo crede beni: la ricchezza, la gloria, la potenza, gli onori, l'oro, la porpora»; nella stessa direzione, nell'*Icaromenippo*, si legge: «Tosto che io feci un po' di riflessione sulla vita umana, trovai che le ricchezze, le signorie, le grandezze sono instabili, ridevoli, meschine assai [...] un impaccio a conseguire altre cose veramente serie». In senso analogo pure gli strali dei *Saturnali* contro le ingiustizie sociali del proprio tempo. Tuttavia, queste osservazioni rimangono troppo isolate nell'opera luciana, e soprattutto troppo incoerenti con l'insieme della sua vita e della sua opera.

Concludiamo evidenziando il maggiore rimedio alla infelicità dell'uomo proposto da Luciano, che Fusaro afferma essere «piuttosto efficace». Ebbene: «dinanzi al mondo colto nella sua caoticità irrazionale», anzi-

ché ricercare una comprensione razionale volta al miglioramento delle modalità sociali dell'esistenza, Luciano invitava, per vincere l'angoscia, a vivere il mondo «fino in fondo nella sua irrazionalità impenetrabile, senza provarne sgomento ma, piuttosto, ridendone di gusto. Ecco allora che il riso, che per la tradizione cristiana *abbonda sulla bocca degli stolti*, è per Luciano la manifestazione esteriore – fiera e divertita – di chi ha colto l'assurdità del tutto e, senza disperare o sentirsi smarrito, ride di gusto di ogni cosa, senza prendere sul serio alcunché, neppure se stesso (pag. 94). «Il riso», insomma, «prende il posto della ricerca della verità» (pag. 55).

Questa immagine finale, più che quella del saggio, ci pare però più simile, sinceramente, a quella del folle! Non è allora forse un caso che Luciano si credesse, come Astolfo nell'*Orlando furioso*, «l'unico savio in un mondo di pazzi: in particolare, la pazzia degli uomini sta nel tentativo di razionalizzare un mondo che sfugge a ogni logica razionale, prendendosi troppo sul serio e, in tal maniera, perdendo il contatto con una realtà che è tutto fuorché razionale e ordinata» (pag. 77). Ebbene: questo antihegelismo *ante litteram* è, ad avviso di chi scrive, quanto di più antifilosofico possa esistere, perché la filosofia è incentrata sulla ragione, e non su una poco teoretica accettazione della irrazionalità! Piaccia o no, la filosofia è sempre riflessione teoretica finalizzata ad una buona prassi di vita, e non prassi di vita *tout court*.

Essendo poco più anziani dell'amico Fusaro, non vogliamo certo atteggiarci a vecchi moralisti. Tuttavia anche a nostro avviso, quando *abbonda*, il riso *abbonda* soprattutto sulla bocca degli stolti¹³¹. E stolto è, sempre a nostro parere, chi, come Luciano, «deride beffardamente la filosofia, i filosofi e, più in generale, chi prende le cose troppo sul serio» (pag. 19). Se ci sbagliassimo, dovremmo allora considerare massimamente sapienti i nostri contemporanei, perché appunto nel senso comune contemporaneo la filosofia, i filosofi ed in generale coloro che prendono le cose (importanti) sul serio, sono massimamente derisi!

Ebbene: a costo di far ridere qualcuno vorremmo sostenere che, come per i nostri amati classici, anche per noi la vita, e con essa la filosofia, è qualcosa di tremendamente serio. Per questo non possiamo evitare di prendere queste tematiche tremendamente sul serio. Ciò in quanto

¹³¹ Reputiamo, peraltro, questa fissazione moderna (o meglio postmoderna) sul "ride-re" terribilmente ansiogena. Con la saggezza popolare, diremmo che chi si comporta in questo modo "ride per non piangere", e dunque inconsciamente impedisce a se stesso di rendersi conto di qualcosa di realmente doloroso che caratterizza la propria vita.

pensiamo che, se delle grandi questioni umane e sociali si conosce la verità, si possono rimediare le maggiori sofferenze ed ingiustizie; se non la si conosce, invece, è molto più probabile che esse continuino. Per questo non ci convince la tesi luciana, riportata da Fusaro, secondo cui la «risata», nei confronti della grande filosofia classica, «dimostra istantaneamente l'assurdità delle convinzioni dell'avversario senza bisogno di argomentazioni» (pag. 35). Non riteniamo infatti che, «deridendo tutti i valori innalzati dai Greci e da loro sempre rispettati», Luciano dimostri in modo inequivocabile che di questi valori «si possa», ed anzi «si debba», fare a meno (pag. 67)! Il mondo dei classici sarà anche «non più attuale», «superato», perduto. Non ci sembra però che né l'impero crematistico romano che Luciano aveva di fronte, né l'impero capitalistico mondiale che noi oggi abbiamo di fronte, consentano, dinanzi a questa perdita di contenuti, di «ridere di gusto» (pag. 74). Meglio, sicuramente, la serietà progettuale di Socrate, Platone ed Aristotele.

Concludiamo rimarcando come, nel suo testo su Epicuro, Fusaro abbia affermato, in merito al noto motto aristotelico dell'*Etica Nicomachea*, volgarmente tradotto in latino con l'espressione *amicus Plato, sed magis amica veritas*, che esso «non avrebbe mai potuto essere accettato da Epicuro, che forse lo avrebbe stravolto in *amica veritas, sed magis amicus Plato*, a sottolinearne il ruolo preponderante del vincolo di amicizia» (pag. 155). Ebbene: anche su questo punto ci schieriamo in favore dei classici, ed in questo caso di Aristotele. Quando infatti lo Stagirita criticava Platone per la sua teoria delle idee (e, su questo punto, Aristotele vide bene assai prima di Epicuro), egli sapeva che la sua ricerca di verità, nonostante fosse critica verso il maestro, non avrebbe mai messo in crisi la loro amicizia. Anzi, egli riteneva che la sua amicizia con Platone vivesse proprio di quella "lotta amichevole" alla ricerca della verità sulle questioni più importanti.

Per Aristotele, come per Socrate e per Platone, una critica non può in alcun caso incrinare l'amicizia, ma solo rafforzarla (quando la critica è seria, e l'amicizia vera). Per questo non saremmo amici di Diego Fusaro se non avessimo sottoposto duramente a critica – speriamo costruttiva – l'impianto complessivo delle sue opere recenti di interpretazione della filosofia antica. La ricerca della verità non può infatti mai, ontologicamente, entrare in conflitto con l'amicizia.

Sommario

BENEDETTO CROCE	7
PERCHÉ NON POSSIAMO NON DIRCI CRISTIANI	13
GERUSALEMME E ATENE.....	15
PERCHÉ NON POSSIAMO NON DIRCI GRECI (SUL PIANO EFFETTUALE)	21
GRECITÀ E OCCIDENTE: CONTINUITÀ O DISCONTINUITÀ?	55
L'ESSENZA UMANISTICA DELLA GRECITÀ	35
<i>a) Perché la Grecità non può essere definita fisiocentrica</i>	<i>36</i>
<i>b) Perché la Grecità non può essere definita teocentrica</i>	<i>40</i>
<i>c) Perché la Grecità non può definirsi ontocentrica</i>	<i>44</i>
<i>d) Perché la Grecità può definirsi umanistica</i>	<i>47</i>
I DUE PILASTRI DELLA GRECITÀ: L'UMANESIMO E L'ANTICREMATISTICA.....	53
SULLE MODALITÀ CONTEMPORANEE DI APPROCCIO ALLA GRECITÀ	59
L'ESSENZA ANTIUMANISTICA DELL'OCCIDENTE "NON GRECO" E "NON CRISTIANO" ...	65
PERCHÉ NON POSSIAMO NON DIRCI GRECI (SUL PIANO IDEALE).....	71
GLI ANTICHI GRECI SE NE SONO VOLATI VIA. PER SEMPRE. MA	77

Appendice

In difesa di Socrate, Platone ed Aristotele	79
1. <i>La farmacia di Epicuro</i>	83
<i>Epicuro e i classici</i>	86
<i>Edonismo e conservatorismo</i>	90
2. <i>Luciano di Samosata</i>	93
<i>Luciano e i classici</i>	95
<i>La "modernità" di Luciano</i>	98
<i>Il "conservatorismo" di Luciano e la "serietà" della filosofia</i>	102
 <i>Bibliografia</i>	 105
 <i>Indice dei nomi</i>	 109