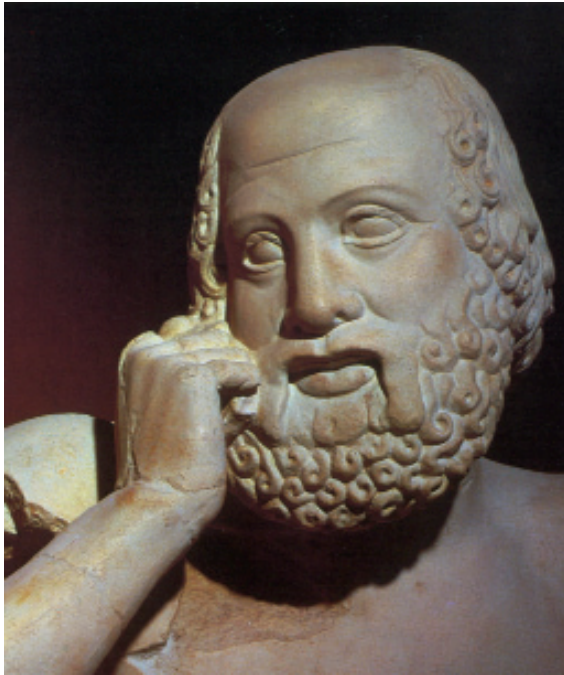


Luca Grecchi

# La filosofia della storia nella Grecia classica



*editrice petite plaisance*





*il giogo*

36

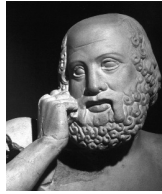
Collana diretta da Luca Grecchi

«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:  
Tempio di Zeus ad Olimpia. Frontone orientale, *particolare*.

LUCA GRECCHI,  
*La filosofia della storia nella Grecia classica.*

ISBN 88-7588-047-6

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

LA FILOSOFIA DELLA STORIA  
NELLA GRECIA CLASSICA



*petite plaisance*



## I “precursori” storici e filosofici della filosofia della storia classica

In precedenza abbiamo affermato, rinviando ad alcune note interpretazioni del pensiero presocratico (R. Mondolfo, A. Capizzi, M. Vegetti, W. Jaeger, A. Sohn-Rethel, C. Preve, ecc.) ed a nostri scritti, la centralità del contenuto politico nella riflessione filosofica della antica Grecia. È in effetti oramai piuttosto condivisa la tesi per cui esistono forti elementi di continuità fra l'opera filosofico-politica di Solone, Pitagora, Parmenide, Eraclito, Eschilo<sup>70</sup>, Socrate, e l'opera filosofico-politica di Platone; questi elementi di continuità sono dovuti alla comune comprensione, da parte di questi filosofi, che la crescente ricerca di denaro e potere (*chrematistiké*) costituiva la principale minaccia dissolutiva della polis, cui era necessario rispondere – per ripristinare la umanistica cura dell'anima – ponendo il freno (*katechon*) del ristabilimento della giusta misura (*metron*) comunitaria<sup>71</sup>. Molto meno analizzata ci

<sup>70</sup> In merito ad Eschilo, su cui forse il nesso di continuità è meno evidente, ci pare abbia scritto correttamente Eric Voegelin: «Platone era fortemente influenzato da Eschilo», in quanto già nelle tragedie eschilee «il dramma dell'anima ha confermato di essere la sostanza del processo della storia [...]. La tragedia nel senso eschileo era una liturgia di Dike, ed in particolare era un culto della Dike politica. La tragedia come culto politico perde però il suo significato quando le persone per le quali viene scritta e rappresentata non sono più capaci di esperire il dramma di Dike come paradigmatico per l'ordine delle loro anime» (*Ordine e storia, op. cit.*, pag. 60). Questa incapacità fu dovuta all'incedere della crematistica, e non alla teoria socratica (come invece sostenuto nella antichità da Aristofane, e nella modernità da Nietzsche).

<sup>71</sup> In questo senso ci troviamo ancora in disaccordo con H. Blumenberg, per il quale «il problema che l'antichità lasciò insoluto fu la questione dell'origine del male del mondo. L'idea del cosmo, che dominò la filosofia classica dei Greci e che fondò il primato della tradizione platonico-aristotelica e stoica, aveva fatto sì che alla questione del male fosse attribuito solo un rango marginale e secondario del sistema filosofico» (*La legittimità...*, *op. cit.*, pag. 133). Platone ed i filosofi classici, indubbiamente, rifletterono molto più sul bene che sul male; ciò nonostante, è difficile negare che riflettere sul bene non sia anche riflettere sul male (riflettere su un concetto è infatti sempre anche riflettere sul suo opposto) e sulla sua origine. Torneremo su questo tema nella seconda parte.

pare invece l'analisi degli elementi di continuità fra l'opera degli storici veri e propri (Ecateo, Erodoto e Tuciddide *in primis*) ed il clima filosofico-politico complessivo della Grecia classica. Analizzando questo doppio nesso, peraltro, appare a nostro avviso evidente la necessità, proprio a partire dai Greci, non solo di una storia della filosofia alternativa (che, a differenza di quella dossografica di derivazione peripatetica, non faccia piovere le categorie filosofiche dal cielo, bensì le connetta al loro contesto storico-sociale), ma anche di una filosofia della storia alternativa, che ponga appunto come iniziale, e pertanto come rilevante, l'elemento politico-progettuale proprio della Grecità classica. Ci soffermeremo qui, soprattutto, sugli storici greci dell'epoca classica, per cercare di far emergere più compiutamente la loro vicinanza ideale coi filosofi loro contemporanei<sup>72</sup>.

Trovare il punto di inizio della riflessione storica classica non è agevole. Così infatti come non è facile indicare chi sia stato "il primo filosofo", non è nemmeno facile indicare chi sia stato "il primo storico"<sup>73</sup>; si può trovare una soluzione teorica corretta al problema solo considerando che, nonostante filosofi e storici abbiano solo raramente collaborato fra loro, esisteva comunque nella Grecia classica un contesto comunitario che appunto favorì la nascita di una riflessione con contenuti comuni. È questo contesto socio-culturale complessivo che va indagato, per comprendere la forte vicinanza fra riflessione storica e filosofica che condusse poi alla presenza di una "filosofia della storia" classica.

Così come per la filosofia<sup>74</sup>, si potrebbe essere tentati di rinvenire anche gli inizi della storia addirittura in Omero<sup>75</sup>. Come ha infatti sostenu-

<sup>72</sup> Su questo tema ci pare abbia scritto correttamente A. Momigliano, secondo cui la continuità del pensiero storico, nella antica Grecia, ebbe luogo solo dopo una duplice rivoluzione: «Una parte della rivoluzione fu politica: fu la scoperta dell'importanza della legge come fattore di differenziazione nelle società umane. L'altra parte della rivoluzione fu filosofica: la ribellione contro la tradizione, la ricerca di nuovi principi esplicativi, il sorgere del dubbio come stimolo intellettuale a nuove scoperte» (*Le radici classiche...*, *op. cit.*, pag. 37).

<sup>73</sup> Ci permettiamo di rinviare, per alcune più ampie considerazioni in merito, a L. Grecchi, *Chi fu il primo filosofo?*, citato. Su questo tema, si è lungamente soffermato Costanzo Preve nel saggio *Luca Grecchi interprete filosofico dei classici Greci*, sulla rivista *Comunismo e comunità*, III/2008, pagg. 66-76 (ora anche, con nostra risposta, in L. Grecchi, *Il filosofo e la vita*, citato).

<sup>74</sup> A. Lo Schiavo, *Omero filosofo*, Le Monnier, Firenze, 1983.

<sup>75</sup> Come ricorda B. Snell, «che i Greci (e noi siamo d'accordo con loro) abbiano visto nella poesia epica gli albori della loro storiografia, è abbastanza naturale, se non altro perché Erodoto riprende parecchi motivi da Omero, e ad Omero si rifà nella introduzione pro-



to F. Chatelet, «nella concezione drammatica che costituisce la struttura della narrazione epica, nelle teogonie e nelle cosmogonie, è già presente l'idea di una successione di eventi che si concatenano gli uni con gli altri, e che dipendono in qualche modo gli uni dagli altri»<sup>76</sup>. Tuttavia, Momigliano ha messo in guardia da facili assimilazioni: «Dal momento che i Greci godettero di una lunga tradizione di poesia epica prima di cominciare a fare della prosa storica, è una grande tentazione fare di Omero un predecessore degli storici, e accostargli [...] coloro che scrissero composizioni poetiche sulla fondazione di città greche (Semonide, Senofane). Potrebbe sembrare che Erodoto ci incoraggi in questo senso; ma gli stessi Greci, e i Romani, sapevano che per due aspetti si differenziavano la storia e la poesia epica: la storia era scritta in prosa, e il suo fine – nell'indagine sul passato – era quello di separare i fatti dalle fantasie»<sup>77</sup>.

Una posizione intermedia, in questo senso, ci pare essere quella di Santo Mazzarino il quale, evitando di far partire la riflessione storica dai "soliti" Ecateo<sup>78</sup>, Erodoto e Tuciddide, ne retrodata l'inizio ad Epimenide

grammatica alla propria opera [...] che alla base della leggenda della guerra di Troia ci siano reminescenze storiche di tempi remoti, è provato dalle rocce di Troia e di Micene venute alla luce con gli scavi di Schliemann» (*La cultura greca...*, op. cit., pag. 210); «il mito greco è più storico di quel tipo di tradizioni leggendarie che troviamo spesso presso altri popoli» (*ibidem*, pag. 211). Per Snell, la «coscienza storica» si forma anche per il fatto che gli eroi omerici si preoccupano della forma con cui sopravvivranno presso i posteri (*Iliade*, VI, 757; IX, 413).

Sulla funzione storica dell'opera omerica, interessanti le osservazioni di F. Jacoby, *Atthis*, Oxford, 1949 e C. W. Fornara, *The nature of history in ancient Greece and Rome*, Berkeley-Los Angeles-London, 1988.

<sup>76</sup> F. Chatelet, *La nascita...*, op. cit., pag. 41. Come ha rimarcato in merito anche K. Meister, in Omero vi sarebbe «la consapevolezza della continuità cronologica come principio fondamentale del pensiero storico», «la consapevolezza della differenza tra passato e presente», nonché «il carattere tipico della storiografia greca, in cui si fondono insieme aspetti etnografici, geografici e storici» (*La storiografia greca*, op. cit., pag. 8); citando la descrizione dei Ciclopi del IX libro della *Odissea*, Meister afferma che «tali descrizioni anticipano i cosiddetti *logoi* di Erodoto sul paese e sulla popolazione di Egitto e Babilonia» (*ibidem*, pag. 9).

<sup>77</sup> A. Momigliano, *La storiografia greca*, op. cit., pag. 4. Va a nostro avviso ricordata, in merito, anche la posizione di Arnold Gehlen, per il quale il fondamento del sorgere della "coscienza storica", intesa come impulso a «vedere un evento presente come epocale, ossia con gli occhi delle generazioni future», si trova già nelle scritture autocelebrative monumentali dei sovrani mesopotamici, iranici, e prima di tutto egiziani (A. Gehlen, *L'origine dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, Milano, 1994, pagg. 243 ss., ed. or. 1956).

<sup>78</sup> Per Gaetano De Sanctis, ad esempio, «affermando solennemente i diritti della ragione a fronte della tradizione, Ecateo ha fondato la scienza storica» (G. De Sanctis, *Studi di*

di Creta e Mimnermo di Colofone. Mazzarino parte infatti dal presupposto, corretto, che i miti sono storia (esprimono, cioè, la storia umana sotto forma di metafora), e che già nel 600 a.C. si ebbe, appunto con Epimenide, una analisi critica dei miti, che rappresentava – appunto in forma metaforica – una critica diretta alla aristocrazia terriera di Atene. Con riferimento alla *Retorica* di Aristotele, Epimenide è considerato da Mazzarino insieme “storico” e “profeta”; la sua autorità, oggi un po’ dimenticata, fu in effetti molto grande nel mondo antico, tanto che andare contro il suo pensiero ispirato dalle dee Verità e Giustizia, avrebbe allora significato andare contro la religione, e dunque contro la stessa società greca. Rimarcando la rilevanza dell’opera di Epimenide, secondo Mazzarino, si comprende che «con le prime origini della storiografia greca si connette, ad un tempo, una grande rivoluzione sociale [...] ed una connessa rivolta contro le tradizioni volgari del mito; e quella rivoluzione sociale è rivolta verso il futuro»<sup>79</sup>; pertanto «la dottrina che nel pensiero storico dei Greci vede esclusivamente una considerazione teoretica del passato-presente, deve dunque essere rettificata, o limitata, già in linea di principio. E deve essere capovolta del tutto, per ciò che riguarda l’origine stessa di quel pensiero storico. Anche i Greci non sfuggirono a questa, che è quasi una costante del pensiero umano: la riflessione sulla vicenda storica deriva dai grandi sconvolgimenti sociali, che sollecitano una nuova interpretazione dei rapporti tra passato e futuro»<sup>80</sup>.

Contemporaneo di Epimenide fu Mimnermo, considerato anch’egli da Mazzarino come un iniziatore della storia greca<sup>81</sup>. Nella *Smyrneide*,

*storia della storiografia greca*, La Nuova Italia, Firenze, 1951, pag.3). A suo avviso, «tutti gli storici antichi e moderni sono discepoli di Ecateo» (*ibidem*, pag.17), e questo in quanto egli è stato «maestro [...] nell’insegnarci, superando il ristretto orizzonte nazionale, che la tradizione storica di un popolo deve essere vagliata col confronto delle tradizioni storiche degli altri popoli» (*ibidem*, pag. 17).

<sup>79</sup> S. Mazzarino, *Il pensiero...*, *op. cit.*, vol. I, pag. 5. Così, peraltro, continua il passo poc’anzi citato: «Due secoli dopo Epimenide, la sua aristotelica *profezia sul passato* si è, per così dire, laicizzata; e ha dato, con Tucidide, quella storiografia che anch’essa deduce dal passato insegnamenti utili per il futuro, ma su un piano esclusivamente razionale [...]. Anche il freddo Tucidide vuol ricavare dai fatti passati un ammaestramento sul futuro».

<sup>80</sup> *Ibidem*, pag. 6. Per questo motivo non possiamo concordare con A. Momigliano quando afferma che «prevale forse di fatto in Mazzarino l’accentuazione dell’elemento etnico o religioso irrazionale, in confronto all’elemento economico-sociale» (A. Momigliano, *Quarto contributo...*, *op. cit.*, pag. 60).

<sup>81</sup> In analoga direzione B. Gentili e G. Cerri, per i quali «presso i Greci la dimensione storica dell’uomo fu una scoperta della poesia, se già nel VII secolo a.C. il poeta elegiaco

opera in cui interpreta l'azione bellica di Gige come una reazione contro la tracotante invasione greca, vi è infatti in Mimnermo «una interpretazione degli avvenimenti che ne fonda la continuità ideale. Perciò possiamo ribadire che questa è chiara manifestazione di un pensiero storico: che è, appunto, pensiero della continuità e fondazione teoretica di essa attraverso il racconto»<sup>82</sup>. Per Mazzarino dunque, già nel 600 a.C., con Epimenide e Mimnermo «la riflessione sulle cause degli avvenimenti umani diveniva qualcosa di essenziale [...]. La verità sul passato, infatti, si rivelò necessaria all'intendimento di presente e futuro. In un certo senso, fu questo il tentativo dell'arcaismo greco per raggiungere quella quarta dimensione, il *tempo*»<sup>83</sup>, solitamente ritenuta una creazione moderna, o al più ebraico-cristiana. Gli antichi Greci seppero tenere unite le riflessioni di *mythos*, *logos* ed *historia*, che invece il pensiero moderno ha separato, creando una barriera artificiale tra fantasia, ragione e scienza; il pensiero moderno si è così precluso quella nitida visione storico-filosofico-letteraria che invece caratterizzava la greicità classica. Una riflessione sulla storia intesa come processo sociale unitario fu dunque presente, in Grecia, sin da tempi molto antichi, comunque antecedenti a quelli in cui operarono i tre "classici" della storiografia greca, ossia Ecatèo, Erodoto e Tuciddide, sulla cui opera ora ci soffermeremo.

Mimnermo di Colofone, nella narrazione delle vicende della colonizzazione della sua città natale e dei suoi episodi di guerra, interpretava le presenti sventure come espiazione di una antica colpa, secondo un principio di causalità imposto dalla volontà divina, che tende a ristabilire l'ordine degli eventi umani» (B. Gentili - G. Cerri, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1976, pag. 19). Del resto, «il senso della diversità e la consapevolezza della continuità, le due componenti fondamentali del pensiero storico, furono in realtà, come chiaramente emerge dalla poesia di Omero ed Esiodo, già un dato acquisito alla cultura greca arcaica» (*ibidem*, pag. 19).<sup>82</sup> S. Mazzarino, *Storia...*, *op. cit.*, pagg. 40-41. Poco prima, sempre con riferimento a Mimnermo, Mazzarino aveva sostenuto che «in alcune manifestazioni della poesia greco-arcaica troviamo, per la prima volta nella storia del pensiero, un chiaro bisogno di conoscere le cause dei grandi fatti umani, e di narrarli alla luce di queste cause» (*ibidem*, pag. 38). Su Mimnermo si è soffermato anche Bruno Gentili il quale, dopo avere rilevato che già in Tirteo vi fu «una poesia impegnata ai problemi sociali della collettività», ha affermato che l'elegia di Mimnermo è «attenta a riflettere sui fatti storici del passato e sui fatti presenti per trovare una connessione prospettica del presente con il passato» (AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci*, Bompiani, Milano, 1974, vol. I, pag. 387). Ed ancora: «La scoperta poetica della storia [...] è una scoperta dell'elegia ionica. Con Solone essa assume una dimensione nuova, divenendo strumento di parenesi all'impegno e alla lotta politica» (*ibidem*, pag. 387).

<sup>83</sup> *Ibidem*, pag. 47.

Ecateo di Mileto, cui anche F. Jacoby avrebbe attribuito il titolo di «padre della storia», è noto sia per le *Genealogie* che per la *Periegesi* (opere, ambedue, di cui ci restano solo frammenti), il che mostra come, in quell'epoca, gli storici fossero anche geografi, in quanto basavano la propria conoscenza direttamente sulla osservazione<sup>84</sup>, o comunque su una rigorosa raccolta di testimonianze (la famosa «storia originaria» di cui parla Hegel nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*). Tuttavia, la riflessione storica di Ecateo – che pure ancora si trova innanzi, come Erodoto, il modello del testo omerico, che aveva abituato ad “appiattire” le distanze temporali e spaziali – risulta già possedere importanti aspetti prefilosofici, in quanto è ricca non solo di ricerca di verità, ma anche di valutazioni morali: contenuti non sempre universali, ma sempre determinanti in ogni seria filosofia della storia. Come ha scritto correttamente ancora Mazzarino, «la polemica sul giusto e sull'ingiusto [...] è un fatto di grande importanza per la storia della storiografia [...]». I problemi della storia antica operavano nella azione dei Greci. Si giustificava un determinato atteggiamento in base a precedenti della protostoria. L'idea di Dike, Giustizia, aveva in tutto ciò un grande peso»<sup>85</sup>.

Assai più interessante, per il nostro avvicinamento alla filosofia della storia della Grecia classica, è però l'opera di Erodoto, *pater historiae*<sup>86</sup> per eccellenza. Qui ci viene in aiuto la importante interpretazione di Momigliano<sup>87</sup>, il quale ha sintetizzato il messaggio storico-culturale

<sup>84</sup> Scrisse bene, in merito, Carlo Diano che la *historie* era originariamente «una considerazione del reale fondata esclusivamente sulla visione: perché *historie* è della stessa radice *vid* da cui è *idein*, vedere, ed *eidōs*, la forma o la cosa vista. Ed è l'*historie* che fa scoprire lo spazio geografico ed il tempo contingente della storia» (*Il concetto...*, op. cit., pag. 257).

<sup>85</sup> *Ibidem*, pag. 81. Per Erodoto, in particolare, tutto ciò che oltrepassa la misura provoca l'ira degli dèi (*nemesis*), e come tale conduce alla rovina. Non a caso la storia di Serse occupa uno dei capitoli principali dell'opera erodotea: ferma è infatti la condanna dello storico verso la *hybris* di un uomo che ha voluto estendere oltre misura il proprio dominio sul mondo intero, giungendo perfino ad «incatenare il mare» ed a bruciare i santuari sull'acropoli ateniese (VII, 35; VIII, 109).

<sup>86</sup> Cicerone, *De leg.*, I, 1, 5. Per K. Meister, «Erodoto è il primo scrittore a fare della storia dell'uomo il tema principale della propria opera, riconducendola ad una grande idea guida» (*La storiografia greca*, op. cit., pag. 25). Per Meister, «a base della sua esposizione c'è una concezione storica universale con al centro il conflitto fra Oriente ed Occidente. Un'opera di orientamento universale – non una monografia storica – segna dunque l'inizio della storiografia greca» (*ibidem*, pag. 26); Erodoto si occupò infatti «della storia e della civiltà umana nel suo senso più ampio» (*ibidem*, pag. 26).

<sup>87</sup> Su Erodoto, così si esprime Momigliano: «Come gli antichi Romani, noi siamo consapevoli di avere ereditato la storia dai Greci: Erodoto è per noi il padre della storia, come lo era per Cicerone. Siamo altrettanto consapevoli che la storia ci è arrivata come parte di

centrale dell'opera di Erodoto affermando che, nelle sue ricostruzioni, egli «quasi invariabilmente pensa che gli eventi passati che racconta hanno rilievo per il futuro. Gli eventi non sarebbero importanti se non insegnassero qualcosa a coloro che leggono di essi»; anche per Erodoto, infatti, la storia indica «uno schema verosimile di futuri svolgimenti degli affari umani»<sup>88</sup>. Le riflessioni storiche di Erodoto si rivelano dunque importanti in quanto aprono le porte ad una concezione universale del mondo<sup>89</sup>, in un certo senso affine a quella di Ecateo, e tuttavia più articolata. Ciò è dovuto al fatto che Erodoto giustappose la ricerca filosofica alla ricerca storica; come ha sostenuto Mazzarino, la ricerca storica di Erodoto «aveva anche un contenuto riferibile a quella che noi moderni chiamiamo la speculazione filosofica»<sup>90</sup>.

una più grande eredità che comprende le più importanti attività intellettuali in cui ancora ci impegniamo» (*La storiografia greca, op. cit.*, pag. 3), come la filosofia, la letteratura, la matematica ed altre.

<sup>88</sup> A. Momigliano, *Le radici classiche...*, *op. cit.*, pag. 24. Nel medesimo testo, Momigliano ha anche sostenuto che «si ha ben ragione di sospettare anche di grandi studiosi come Werner Jaeger, quando non sono capaci di includere Erodoto nella loro idea di *paideia*» (*ibidem*, pag. 157). L'obiezione non ci pare tuttavia pienamente corretta, in quanto Jaeger affermò che «Erodoto, il quale mantiene ancora l'unità di etnografia e geografia come Ecateo, dà all'uomo il posto centrale» (*Paideia, op. cit.*, pag. 642).

<sup>89</sup> Per Luciano Canfora, l'opera di Erodoto «risulta essere il più vasto esperimento di storia universale orientata nella storiografia greca» (L. Canfora, a cura di, *Erodoto, Tuciddide, Senofonte. Letture critiche*, Mursia, Milano, 1975, pag. 5); tale fu in quanto essa analizzò gli eventi storici più importanti, per i Greci e per i non Greci. Ha osservato del resto A. W. Gomme che Ecateo, Erodoto e Tuciddide incominciarono la propria opera non solo col proprio nome, ma col nome della propria polis, in quanto pensarono ad un pubblico non esclusivamente locale, ma più ampio.

Anche M. I. Finley ha riconosciuto che Erodoto fu il primo a tentare di «organizzare cronologicamente il passato» (*Uso e abuso, op. cit.*, pag. 14). Tuttavia, «ciò che Erodoto poté fare fu ricostruire un ordine cronologico degli eventi dei due secoli precedenti, approssimativamente dalla metà del VII secolo in poi. Quel che era accaduto prima rimaneva come egli l'aveva trovato quando si era accinto a comporre la sua opera, un insieme di favole epiche e miti, ritenuti veri almeno nelle linee fondamentali, ma necessariamente situati fuori dal tempo» (*ibidem*, pag. 15).

<sup>90</sup> S. Mazzarino, *Il pensiero...*, *op. cit.*, vol. I, pag. 133. Erodoto è spesso avvicinato ai racconti epici e mitici, ma in realtà in lui si trova uno spazio storico contrapposto allo spazio mitico (ad esempio I, 5, 3; I, 6, 1; III, 122, 2). In effetti, egli rinuncia esplicitamente a prolungare la propria indagine oltre lo spazio storico, che a suo avviso comincia solo col re Creso di Lidia; inoltre, da vero *histor*, insieme testimone e giudice della verità, egli ricercò la verità anche nei fatti mitici. Del resto, in generale, più che di una opposizione fra "pensiero mitico" della storiografia antica e "pensiero razionale" della storiografia moderna, ci pare più corretto ragionare in termini di contiguità e di trasformazione delle forme di pensiero.

Fu soprattutto con Erodoto che la storia dell'umanità, greca e non greca, fu considerata una realtà dalla quale non si poteva più prescindere per comprendere le tendenze fondamentali del futuro. Come ha correttamente sostenuto Chatelet, con Erodoto ufficialmente «la storia entra nella cultura greca»<sup>91</sup>, e «nel momento stesso in cui la coscienza nasce alla storia [...] ne nasce un umanesimo che annuncia le spinte rivoluzionarie dei decenni successivi»<sup>92</sup>. Fu in primo luogo proprio con Erodoto, del resto, che «i fatti politici emersero come i temi più importanti della storiografia greca»<sup>93</sup>. Erodoto, come tutti gli storici, non avrebbe certo potuto lavorare senza presupposti e giudizi, ossia senza generalizzazioni: quella di porre come filo conduttore il conflitto fra Greci e “barbari” aveva comunque una base storica, in quanto furono ben cinque i re “barbari” (non Greci) che cercarono di assoggettare la Grecia: Creso (I, 6-94), Ciro (I, 141-216), Cambise (II, 1-III, 60), Dario (III, 61-VII, 4) e Serse (VII, 5-fine); ciò gli fornì peraltro l'occasione di parlare della storia di Persia, Babilonia, Egitto, Etiopia, Libia, Tracia, Ionia, ed altri luoghi ancora<sup>94</sup> (oltre che ovviamente di Atene e Sparta).

Erodoto può anch'egli considerarsi come un precursore sulla via della filosofia della storia, in quanto non si limitò né a parlare in termini mitici<sup>95</sup>, né a descrivere le guerre greco-persiane del suo tempo<sup>96</sup>; egli propugnò anche una concezione pre-filosofica della finitudine e della mutevolezza delle cose terrene (I, 5), nonché una dura condanna della *hybris* che travalica ogni misura: considerazioni che ne fanno un anticipatore di Solone<sup>97</sup> e di Platone. Secondo Chatelet, quella di Erodoto

<sup>91</sup> F. Chatelet, *La nascita...*, *op. cit.*, pag. 42.

<sup>92</sup> *Ibidem*, pag. 85. Si tratta di una tesi che condividiamo, e che abbiamo argomentatamente sostenuto nel nostro *L'umanesimo di Platone*, citato.

<sup>93</sup> A. Momigliano, *La storiografia greca*, *op. cit.*, pagg. 8-9.

<sup>94</sup> Rinviando, in merito, a L. Grecchi, *Gli stranieri nella Grecia classica*, citato.

<sup>95</sup> Con riferimento, ad esempio, a Minosse, il mitico antichissimo re di Creta, è Erodoto a relegarlo in tempi mitici (III, 122), mentre il più rigoroso Tuciddide lo inserisce in tempi storici (I, 4). In epoca ellenistica, comunque, sia Isocrate che Eschine, a riprova della continuità fra mito e storia, non provarono affatto disagio a rifarsi indifferentemente al mito ed alla storia.

<sup>96</sup> Come ha rimarcato in merito F. Hartog, fu proprio a partire da Erodoto che gli storici greci iniziarono a scrivere «intorno a un tempo che è quello degli uomini [...], parlando dei fatti umani» (F. Hartog, *Lo specchio di Erodoto*, Il Saggiatore, Milano, 1992, pag. 6).

<sup>97</sup> Come ha sostenuto F. Chatelet, «la saggezza di Solone si ritrova qui, istruita dalle esperienze positive, razionalizzata da ricerche positive, e si appoggia adesso su fatti precisi: il consiglio di moderazione, da morale quale era stato, diviene politico e filosofico» (*La nascita...*, *op. cit.*, pag. 118).

fu «la prima manifestazione di una *filosofia della storia* [...] Erodoto ha potuto enucleare un certo numero di concetti-chiave, che, da allora in poi, appariranno dominanti in tutta la riflessione sulla storia: quelli di opposizione politica, di differenziazione culturale, di solidarietà tra nazioni della stessa lingua e della stessa religione, di scontro ineluttabile e di destino di un popolo»<sup>98</sup>. Per lo storico francese, Erodoto fu tra coloro che, «prodigo di consigli [...], privilegiando un certo aspetto della storia o un certo personaggio, inserendo una notazione personale, sottolinea delle preferenze ed indica delle soluzioni. Giunte al loro pieno sviluppo, le città sono obbligate ad interrogarsi sul miglior regime da adottare, sul tipo di rapporto da tenere con i vicini, sia greci che barbari, sulla possibilità di un impero universale. La *Historia*, senza raggiungere la profondità politica ed umana che avrà poi la narrazione di Tucidide, diventa l'eco di queste preoccupazioni, e le prospettive che comunque essa apre, per confuse che siano, sono rivelatrici»<sup>99</sup>; fu del resto soprattutto ad Erodoto che si deve la formazione della coscienza nazionale greca, avendo egli mostrato la necessità di una pacifica unione degli Elleni.

Chiudendo infine con Tucidide – ovvero con colui che, almeno fino al secolo scorso, molti ancora consideravano lo storico-modello per la sua tenace ricerca di verità (I, 20-22)<sup>100</sup> – proseguiamo ulteriormente sulla via che conduce alla filosofia della storia classica, ed in particolare platonica<sup>101</sup>. Nei fatti storici infatti in Tucidide, ancora più che in

<sup>98</sup> *Ibidem*, pag. 121.

<sup>99</sup> *Ibidem*, pag. 109. Molto interessanti ci paiono anche, in merito, le osservazioni di Luigi Zoja: «Il matrimonio fra mito e storia è giuntura fra due modi di esistere, fra il trattenersi fuori dal tempo e lo scorrere con esso. Erodoto è la cerniera che lega queste opposte esperienze [...]. Anziché dar voce passivamente alla Musa, che usava i poeti come suo arto, l'autore lavora, costruisce, ricerca. Anziché le imprese del dio, espone quelle degli uomini [...]. Egli intuisce per primo l'importanza del ricordo e la responsabilità del farsene portatore, senza agire su commissione. Ma ciò equivale anche a percepire per la prima volta lo scorrere dei tempi, e la rilevanza di ciò che in essi si compie» (L. Zoja, *Storia dell'arroganza*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2003, pagg. 105-106).

<sup>100</sup> Come ha notato M. I. Finley, in Tucidide vi è, nella ricostruzione della storia della Grecia arcaica (una dozzina di pagine), «l'audace asserzione che in Grecia vi fu una continuità, uno sviluppo dai tempi più remoti (mitici) a quelli in cui lo storico visse» (M. I. Finley, *Uso e abuso... op. cit.*, pag. 15); «dopo Tucidide [...] l'idea di una narrazione storica, di una continuità degli eventi, aveva attecchito» (*ibidem*, pag. 35).

<sup>101</sup> Non è casuale, in merito, che la parola *gnome* (piano, cognizione) e *ghignòskein* (progettare, conoscere) ricorrono più di trecento volte nell'opera di Tucidide. Interessante, in merito, il testo di P. Huart, *Gnome chez Thucydide et ses contemporains*, Paris, 1973, che

Erodoto, l'aspetto maggiormente rilevante, oltre alla guerra, fu la politica, analizzata alla luce della immutabilità della natura umana (III, 82-83)<sup>102</sup>; come ha sostenuto ancora Momigliano, nei suoi studi Tucidide «si applicava soltanto alla vita politica. Il passato era per lui il mero principio della situazione politica che esisteva nel presente; ed il presente era la base per la comprensione del passato. Se si capisce il presente, si capiscono le attività proprie della natura umana. Le esperienze del presente possono essere indirizzate ad usi futuri»<sup>103</sup>. Questo fu possibile in quanto, per Tucidide ancor più che per Erodoto, tra passato, presente e futuro vi è continuità, sicché sono sostanzialmente simili le leggi che li regolano<sup>104</sup>; come ha scritto correttamente M. M. Sassi, «gli storici greci, fra cui Tucidide, non si possono comprendere senza tener conto della produzione poetica»<sup>105</sup>, ovvero della principale espressione culturale del tempo loro immediatamente antecedente.

mostra come la progettualità fosse necessaria, in Tucidide, per tenere a bada la *tyche*, l'imprevedibilità del caso. Gli stessi poemi omerici, del resto, sono pieni di "progetti", ed il termine compare assai frequentemente. L'opera di Ulisse è tutta un progettare; Telemaco «progetta» (II, 412) di partire alla ricerca del padre; Medonte svela a Penelope i «progetti» dei Proci (IV, 676); ecc.

<sup>102</sup> Celebre, in merito, il testo di M. I. Finley, *Thucydides, the moralist*, in AA.VV., *Aspects of antiquity*, London, 1948, pagg. 48 segg.

<sup>103</sup> A. Momigliano, *Le radici classiche...*, op. cit., pag. 46. La continuità fra Erodoto e Tucidide è colta, in questo senso, da Finley: «La novità dell'opera di Erodoto consiste non solo nel fatto che egli procedette sistematicamente nella sua ricerca delle risposte [...], ma anche nella misura in cui le spiegazioni che egli fornisce sono umane, terrene e soprattutto politiche. All'epoca della generazione successiva, Tucidide spinse molto più in là tale metodo. Con la sua insistenza su una narrazione sistematica e cronologicamente accurata, su un'analisi rigorosamente epurata da elementi religiosi e concentrata sui fattori politici. Il nuovo impulso viene dalla polis classica, ed in particolare dalla polis ateniese» (*Uso e abuso...*, op. cit., pag. 32).

<sup>104</sup> Sul carattere compiutamente storico dell'opera tucididea si è particolarmente soffermato C. Del Grande, per il quale in Tucidide «per la prima volta vediamo affermare l'intuizione dell'unità assoluta della storia come creazione umana, storia che totalitariamente investe passato e futuro, in quanto l'esperienza acquisita dallo studio e dalla meditazione del primo, potrà essere guida alla comprensione del secondo. Storia in certo modo maestra [...] nel senso che l'uomo forte dell'esperienza del passato e dei sentimenti umani, ne prende stimolo a scrutare la catena di causa e di effetto, e a sapere essere prudente nel giudizio e nell'azione politica. In altri termini, da Ecateo a Tucidide [...] si sale alla storia nel senso completo e sicuro della parola [...] ma l'insegnamento di Tucidide non fu raccolto» (*Nascita...*, op. cit., pag. 21).

<sup>105</sup> M. M. Sassi, *Gli inizi...*, op. cit., pag. 39. Una tesi simile fu esposta anche da F. M. Cornford (*Thucydides mithistoricus*, London, 1907), per il quale vi era in Tucidide una visione tragica della natura umana, con tratti eschilei; la sua opera esprime infatti la trage-



Mazzarino è giunto addirittura a parlare di Tucidide nei termini di un vero e proprio filosofo della storia<sup>106</sup>. Sottolineando il fatto che egli si trovò ad operare nell'età della sofistica, la quale richiamava continuamente la necessità della indagine sul passato per la interpretazione del futuro, lo storico italiano ha sostenuto che per Tucidide «la possibilità del futuribile, ed altresì della previsione del futuro, è un fatto certissimo, in quanto dato dalla ragione. Il futuribile, infatti, gli appare come elemento metodico di ricerca»<sup>107</sup>, e ciò soprattutto in quanto molti fenomeni da lui registrati si erano ripetuti più volte nella storia, ed avevano la quasi certezza di ripetersi in futuro (data la sostanziale immutabilità della natura umana); «Tucidide aveva messo in rilievo l'utilità della sua ricerca ai fini di una comprensione del futuro: l'analogia è una costante nella vicenda degli uomini e degli Stati. Del resto, l'età tucididea poteva concepire l'idea di una prevedibilità della storia»<sup>108</sup>.

dia di Atene. Tale tesi è stata recentemente ripresa anche da P. Vidal Naquet (*Les Grecs, les historiens, la démocratie. Le grand écart*, La Découverte, Paris, 2000, pagg. 84-110).

<sup>106</sup> In questo senso, ci pare, anche Guido Donini: «Tucidide vedeva la verità non solo nello specifico, nell'accuratezza del suo resoconto, ma anche nel generale, in ciò che nelle forme essenziali ricorrerà nel futuro» (introduzione a Tucidide, *Le storie*, Utet, Torino, 1982, pag. 27). Una direzione non troppo dissimile ci sembra pure quella di Carlo Diano, il quale pose uno stretto legame fra la centralità del *nous* di Anassagora e della *historie* di Tucidide. Secondo Diano, infatti, in Anassagora «l'evoluzione del cosmo non è che un preludio alla storia dell'uomo, la quale è [...] la progressiva imposizione delle forme che egli grado a grado scopre e conquista, ed in cui amplia sempre più il suo potere. Il tempo rettilineo, che per la filosofia precedente era negatività e disvalore, si fa positivo ed ha un senso [...]. Il passato, da regno della morte, si fa regno dell'esperienza: è memoria che, come madre della sapienza e dell'arte, fa che l'uomo non affronti mai sprovveduto il futuro» (*Il concetto...*, *op. cit.*, pag. 282). Per Diano, «questa teoria permise alla *historie* storica nata nella Ionia di uscire definitivamente dalla sfera della teologia e della poesia, e di costituirsi a scienza cosciente del proprio metodo e capace di definire il proprio oggetto. Il primo monumento, e il più grande di tutti i tempi, l'abbiamo nella *Storia* di Tucidide» (*ibidem*, pag. 283), che egli appunto ricorda essere stato, per gli antichi, discepolo di Anassagora.

<sup>107</sup> S. Mazzarino, *Il pensiero storico...*, *op. cit.*, vol. I, pag. 298.

<sup>108</sup> *Ibidem*, pag. 299. Come noto, Tucidide affermò (I, 1) di non voler trattare degli accadimenti antecedenti la guerra del Peloponneso, sebbene poi effettivamente egli lo faccia nella sua "archeologia" iniziale. Da questa mera affermazione, N. Gallerano deduce che «è assente in Tucidide, e nell'intera storiografia greca, l'idea di svolgimento, di continuità», la quale invece sarebbe «carattere distintivo del pensiero ebraico e poi cristiano» (N. Gallerano, a cura di, *L'uso pubblico della storia*, Franco Angeli, Milano, 1995, pag. 22). Si tratta, come rimarcato in precedenza, di uno dei più diffusi errori dei filosofi della storia contemporanei. Tesi simili sono state sostenute anche da G. Marramao, per il quale – oppostamente a quanto sosteneva A. Momigliano – «Ebraismo e Cristianesimo incorag-

Anche Chatelet giunse a condividere tesi simili, sostenendo che Tucidide, «attenendosi alla singolarità dell'evento, diviene filosofo, va al di là della narrazione, e si apre ad una visione lucida dell'azione storica»<sup>109</sup>; la storia è infatti, per Tucidide, «una connessione ineluttabile di fatti, che rivela in pari tempo leggi necessarie della evoluzione, categorie politiche, e le dimensioni più profonde della natura umana»<sup>110</sup>. Le cause storiche ricercate da Tucidide sono, in un certo senso, assimilabili a ragioni filosofiche, ed è per questo che Chatelet afferma che queste ragioni «assumono un valore onnitemporale, e si costituiscono come leggi dell'essere, in quanto questo si presenta in pari tempo come impegnato e rivelato nel campo del divenire. Per Tucidide sembra non soltanto che il divenire profano abbia un senso, ma che sia proprio questo divenire a dare all'uomo il suo senso più profondo [...]. La storia, in quanto sforzo per ritrovare il passato, implica, da una parte, la coscienza che il presente, vale a dire la politica, è un risultato; e dall'altra che esistono principi metastorici di intelligibilità i quali permettono, giacché rendono comprensibile l'accaduto, di intendere quanto più tardi sarà anch'esso un accaduto»<sup>111</sup>. Tucidide non volle semplicemente testimoniare gli eventi del passato per conservarne memoria e renderli imperituri, come fu verosimilmente nelle intenzioni dei suoi predecessori; egli volle individuare le leggi generali della evoluzione storica, all'interno di uno sguardo universale tenente conto anche delle speranze e dei desideri degli uomini (III, 45, 5-6): è in questo senso che deve essere interpretata la sua affermazione secondo cui la sua opera sarebbe «un tesoro che vale per sempre», in quanto «necessario ad investigare la realtà degli avvenimenti passati o futuri» (I, 22, 4).

Ha scritto correttamente, in merito, Mario Vegetti che «il compito della storia era per Tucidide non già quello di consegnare alla memoria dei posteri le gesta passate, bensì di garantire agli uomini una conoscenza scientificamente sicura del passato nei suoi significati essenzia-

giano un interesse per la storia in un modo non riscontrabile nel pensiero classico e nelle altre culture» (G. Marramao, *Kairòs. Apologia del tempo debito*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pag. 63).

<sup>109</sup> F. Chatelet, *Nascita...*, op. cit., pag. 131. In questa direzione anche P. Cartledge, per il quale «Tucidide si serve della storia in un modo in certo senso filosofico: ne fa cioè lo strumento di una analisi politica estremamente sottile» (AA.VV., *Il sapere greco*, Einaudi, Torino, 2005, vol. I, pag. 200).

<sup>110</sup> *Ibidem*, pag. 131.

<sup>111</sup> *Ibidem*, pagg. 131-132.

li, nel suo valore sintomatico, in modo da poter fondare su di esso la comprensione del presente e la previsione del futuro»<sup>112</sup>. Con Tuciddide non accade più, come con Erodoto, che sia lo storico a dover inseguire la storia nei suoi corsi tortuosi; lo storico, anzi, assume «una funzione decisamente attiva». Tuciddide, per Vegetti, «era convinto che l'universalità dei significati sarebbe emersa [...] dalla profondità della sua analisi»<sup>113</sup>. Così come Ippocrate dovette mediare con la ragione i contenuti naturali per comprenderne la verità, Tuciddide dovette ancor più mediare con la ragione i contenuti storici, per la maggiore significanza filosofico-politica dei medesimi, da cui riteneva necessario trarre una visione di insieme.

La presenza di una riflessione "filosofica" nel pensiero di Tuciddide, pur non esplicitamente ammessa da Vegetti, è comunque implicita nella importante presenza in esso dei celebri "discorsi", i quali racchiudono i differenti e contrapposti temi "filosofici" espressi in una certa situazione, e di cui i protagonisti tucididei si facevano veicolo. Come scrive giustamente Vegetti, «in questo modo i discorsi diventano un formidabile strumento di interpretazione della storia, di comprensione delle sue modalità, delle sue tendenze e dei suoi valori colti nel momento in cui assurgono alla consapevolezza e si pongono in urto dialettico»<sup>114</sup>; egli ammette infatti che «è proprio calandosi al fondo degli eventi storici per riorganizzarli secondo piani comprensivi e significativi, che il metodo tucidideo dà le prove più alte di sé»<sup>115</sup>, ricercando la causa vera (*prophasis*) della universalità storica dietro la molteplicità dei motivi e degli eventi. Nella differenza fra la ippocratica *aitia* degli eventi naturali, e la tucididea *prophasis* degli eventi sociali, vi è il "surplus filosofico" insito nelle due differenti materie (la natura e la storia).

Vegetti elogia, in questo senso, proprio il metodo tucidideo. Esso consiste nel considerare ogni evento come un indizio, che deve essere elaborato dallo storico ponendolo in connessione sia con gli eventi passati che lo condizionano, sia con gli eventi futuri cui esso potrebbe dar luogo. Come commenta giustamente Vegetti, «la struttura intima dell'evento veniva assunta come punto di partenza per sbloccare l'evento stesso dalla sua singolarità, che lo avrebbe reso incomprensi-

<sup>112</sup> In L. Geymonat, a cura di, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 1970, vol. I, pag. 128.

<sup>113</sup> *Ibidem*, pag. 160.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> *Ibidem*, pag. 161.

bile ed insignificante, e per inserirlo in un quadro, in un processo diveniente invece comprensibile nelle sue strutture, nelle sue tendenze e nei suoi significati generali [...] sia sul futuro, sia sul passato»<sup>116</sup>. E, con particolare riferimento alla cosiddetta *Archeologia* tucididea, ovvero alla sua ricostruzione della storia antichissima della Grecia in base a pochi indizi fattuali, Vegetti ricorda che il metodo di Tucidide dava luogo «ad un racconto storiografico in cui ragione e fatti si compenetravano strettamente in un rapporto in cui la prima organizzava i secondi e, per così dire, li costringeva ad esprimere i propri veri significati, mentre essi a loro volta conferivano concretezza e realtà alla ragione»<sup>117</sup>; cosa è, questa, se non una riflessione in certo qual modo “filosofica” sulla storia? Il racconto tucidideo fu peraltro espresso in un linguaggio di un rigore logico e di una ricchezza semantica tale da aver poco da invidiare ai testi filosofici classici; come ha acutamente notato J. De Romilly, il testo tucidideo si svolge quasi come una “dimostrazione matematica” consequenziale: ciò è particolarmente evidente nei discorsi antilogici, in cui le tesi contrapposte sono ridotte a serie di argomentazioni parallele comparabili. Questo metodo, per Vegetti, fece sì che gli eventi storici raggiungessero, in Tucidide, un elevato «livello di significato e di verità», realizzando una «sintesi metodica fra astratto e concreto, fra forma razionale ed evento»<sup>118</sup>; Tucidide si avvale del resto, come noto, delle ricerche logiche di Prodicò e di Socrate, le quali si ponevano implicitamente contro l’eleatismo parmenideo, nel cui quadro soltanto – e non in quello del rimanente pensiero greco classico – una riflessione filosofica sulla storia sarebbe risultata assai difficile, per non dire impossibile. «Così Tucidide veniva facendo della storiografia una scienza dell’uomo, la più alta scienza dell’uomo che il pensiero greco avesse potuto esprimere»<sup>119</sup>.

Non deve, in questo senso, ingannare la presa di posizione di Vegetti, dovuta alla sopra accennata pregiudiziale valutazione negativa della “filosofia della storia” come forma di sapere «che tenta di imporre all’accadere storico uno schema preconstituito, la cui verità è asserita a priori del suo rapporto con gli eventi»<sup>120</sup>; si tratta in effetti di un pregiudizio dovuto alla generalizzazione di alcune pessime filosofie della

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> *Ibidem*, pag. 162.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

storia moderne. Se assumiamo come riferimento, invece, il concetto di filosofia della storia "aperta" per come sarà elaborato in queste pagine, Tucidide non può non apparire *in nuce* come filosofo della storia<sup>121</sup> *ante litteram*: la sua «conquista per l'eternità» è infatti il raggiungimento della consapevolezza che «della storia si può dare una scienza rigorosa, che l'accadere molteplice e contraddittorio potesse divenire trasparente alla intelligenza dell'uomo, che attraverso la storiografia l'uomo potesse cioè comprendere il suo passato ed il suo presente, e dunque avviarsi a controllare il suo futuro. Da questo punto di vista la scienza tucididea della storia poneva un compito agli uomini e dimostrava la possibilità di realizzarlo, di acquisire cioè sempre di nuovo un intendimento scientificamente fondato, dunque operativamente valido, degli eventi, delle cause, delle tendenze»<sup>122</sup>. In Tucidide è del resto presente «l'idea di storia come di un processo relativamente unitario entro il quale si organizza l'accadere secondo le tre dimensioni fondamentali del tempo, il passato, il presente, il futuro»; in effetti «la previsione, resa possibile dalla scienza tucididea della storia, era appunto una previsione delle modalità e dei ritmi del processo storico, una previsione delle figure in cui il processo viene costantemente organizzandosi e degli strumenti conoscitivi necessari a comprenderlo, degli strumenti etici necessari ad orientarlo positivamente»<sup>123</sup>. La storia di Tucidide mostra dunque la propria valenza filosofica, onto-assiologica: «Come la verità, così anche il giudizio di valore era lasciato sgorgare dall'essenza dei fatti narrati

<sup>121</sup> Poco oltre, Vegetti rimarca infatti che «la storia non è retta da scelte necessarie, secondo Tucidide, e non è neppure il regno della libertà. Necessità e libertà sono due possibilità latenti nella storia, e quale abbia a prevalere lo decide la scelta degli uomini, questa si libera se pur condizionata [...]. La storiografia veniva così esplicando la sua funzione liberatrice: essa recuperava all'uomo il suo passato, mostrandogli che non era un caotico affollarsi di fatti insignificanti, né la premessa fatale ad un necessario futuro, bensì un processo comprensibile orientato da scelte che gli uomini avevano compiuto, ed il cui senso per il futuro sarebbe stato atteso da altre analoghe scelte nel presente, rappresentando esso soltanto il sistema di cause e di condizioni entro cui queste scelte andavano compiute» (*ibidem*, pag. 162).

<sup>122</sup> *Ibidem*, pag. 166. Vegetti fa bene a rimarcare che, in Tucidide come in tutto il pensiero storico greco classico, «non vi è un fato che regge la storia, e non vi è un ciclo nel quale essa si ripete. Il processo della storia si articola secondo il mobile gioco delle volontà umane e delle condizioni obiettive nelle quali si dispiegano; se non tutto nella storia è razionale, se vi è una casualità (*tyche*), ciò è dovuto [...] alla provvisoria incapacità del progetto razionale di tener conto di tutti i fattori e di tutte le circostanze; *tyche* è quindi un limite ma anche un compito, il compito di costruire progetti sempre più comprensivi ed efficienti» (*ibidem*, pag. 166).

<sup>123</sup> *Ibidem*, pag.168.

[...] la storia mostrava che vi è un tessuto sociale e interstatale, un organismo storico relativamente unitario, la cui sanità dipende dall'armonia dei membri, dal loro tendere insieme a fini di progresso e di libertà»<sup>124</sup>.

L'opera di Tucidide fu in sostanza un messaggio «capace di confortare le future generazioni, di prevenire gli errori e di guidare la politica. Non è necessario leggere tra le righe per scoprire il messaggio metastorico dello storico: egli si pone da se stesso in modo immediato come un pensatore che ricerca delle costanti, e svela le strutture profonde dell'atto storico umano, del dramma individuale e collettivo»<sup>125</sup>. Chatelet rimarca che «la *filosofia della storia* di Tucidide si riduce ad una filosofia dell'uomo»<sup>126</sup>, ovvero a quell'umanesimo filosofico-politico di cui Platone fu, in epoca classica, il più insigne rappresentante. In Tucidide infatti «la narrazione storica, per la sua composizione e la sua organizzazione, è immediatamente filosofica, e ciò in un duplice senso: filosofia politica che enuclea le leggi essenziali che governano il destino dei popoli, e filosofia morale che rende chiare le forze che muovono gli uomini»<sup>127</sup>; per questo, ancora secondo Chatelet, «Tucidide è assai più vicino a Platone di quanto possa sembrare [...]. Tutto è pronto per la rivoluzione platonica»<sup>128</sup>.

Prima, però, di passare ad esaminare la filosofia della storia platonica, dobbiamo ancora cercare di limitare l'efficacia di due pregiudizi che tendono a ridurre la accettabilità della nostra tesi: essi consistono, come sopra accennato, nel presunto "particolarismo" del pensiero storico greco, e nella presunta "ciclicità" delle leggi storiche in esso presenti.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> F. Chatelet, *La nascita...*, op. cit., pag. 138.

<sup>126</sup> *Ibidem*, pag. 164.

<sup>127</sup> *Ibidem*, pag. 170.

<sup>128</sup> *Ibidem*, pag. 195. Di Tucidide come del «punto più alto della riflessione storica antica in termini di universalità del discorso storico», ha parlato correttamente Lucio Bertelli, rimarcando il «tentativo tucidideo di ragionare di fronte al reale nei termini di una conoscenza storica *universalizzante* [...] verso una verità storica da cui risultasse la razionalità dello sviluppo storico» (in AA.VV., *De tuo tibi*, Patron, Bologna, 1996, pag. 51).

Tucidide in effetti, nel suo capitolo programmatico (I, 22), afferma giustamente che l'opera storica deve sempre avere un fine di utilità e conoscenza. L'universalismo della "filosofia della storia" tucididea è stato peraltro sottolineato, nella prima metà del Novecento, dalla scuola tedesca (A. Grossinsky, H. Erbse, K. Weidoner); più recentemente, la tesi del valore della conoscenza storica di Tucidide come "visione dall'alto" è stata argomentata in un bel libro di J. De Romilly (*La costruzione della verità in Tucidide*, Sansoni, Firenze, 1995), con particolare riferimento al ruolo fondamentale della permanenza della natura umana.

## Linee generali di filosofia della storia nella Grecia classica

Per cominciare questo paragrafo, vorremmo citare la tesi di uno studioso apprezzato a livello internazionale quale Enrico Berti. Egli, pur concordando con noi sulla compresenza di concezioni filosofico-storiche circolari, progressive e regressive nella Grecia classica, nonché sulla preminenza in essa di una concezione aperta-progettuale (nel senso che la storia si sviluppa in maniera più o meno buona, secondo il più o meno retto operare delle modalità sociali), ha comunque affermato: «Ritengo che la grecità non abbia avuto una filosofia della storia. La filosofia della storia è forse una delle pochissime discipline filosofiche che non risalgono all'antica filosofia greca; essa nasce, verosimilmente, in età moderna, con G. B. Vico, o forse ancora prima con la disputa fra gli antichi e i moderni. Ciò che conta rilevare è comunque che i Greci non hanno cercato di scoprire una razionalità all'interno della storia, e quindi una legge, una forma di determinismo. Questo assolutamente non c'è, e quindi secondo i Greci può prevalere la circolarità della storia sotto certi aspetti, il progresso sotto certi altri, il regresso sotto altri ancora. Secondo loro, insomma, nella storia può succedere di tutto»<sup>158</sup>. Personalmente, riteniamo che questa affermazione di Berti nasca da un equivoco, che è proprio quello che vorremmo dipanare con la nostra ricerca.

L'equivoco consiste nel far coincidere la filosofia della storia con una concezione deterministica (o comunque univocamente determinata) dell'andamento dei fatti storici. Questo però non è affatto implicito nella essenza della filosofia della storia, che è esclusivamente, in base alla definizione che abbiamo inizialmente cercato di darne, la teoria che si occupa di comprendere, mediante la riflessione filosofica sul passato

<sup>158</sup> In E. Berti-L. Grecchi, *A partire dai filosofi antichi*, op. cit., pag. 64. Abbiamo qui citato Enrico Berti, ma la tesi in questione è largamente maggioritaria. Sempre fra gli antichisti

e sul presente, il senso della storia umana, e di delineare gli scenari più probabili e più desiderabili per il futuro, nonché le modalità della loro attuazione.

Il fatto, insomma, che i Greci non possedessero una unica legge di direzione della storia, non ci consente di negare che essi possedessero una filosofia della storia. Se valesse questo criterio, infatti, date le diverse concezioni presenti nella modernità, si dovrebbe affermare che nemmeno in essa sia mai esistita una filosofia della storia; anche esaminando singoli autori moderni, del resto, troviamo che pure all'interno di singole loro opere si riscontrano talvolta concezioni differenti! Il fatto che siano state espresse, nella Grecia classica, teorie "progressive", "circulari", "regressive" ed "aperte" sullo sviluppo della storia, non può condurre a ritenere che in essa non vi sia stata una filosofia della storia. Sostenere che la filosofia della storia è una disciplina moderna che si autofonda equivale a nostro avviso a trascurare, anti-hegelianamente, che anche la filosofia della storia, come la storia della filosofia, è in buona parte il risultato di una catena di concezioni che si intersecano senza annullarsi, contribuendo a quel processo di superamento-conservazione descritto appunto da Hegel (qualcosa di ben diverso, dunque, dalla famosa operazione del barone di Munchausen, che pensava di potersi sollevare da solo alzandosi per il proprio codino). Al contempo, sostenere che la filosofia della storia è principalmente una secolarizzazione della escatologia ebraico-cristiana, equivale a nostro avviso a centralizzare in modo eccessivo il fenomeno religioso (pur importante) rispetto a tutti gli altri fenomeni sociali, economici, politici e culturali della storia umana.

Svolta questa necessaria precisazione, vorremmo ancora rimarcare che, con riferimento alla filosofia della storia moderna, si potrebbe citare un lungo elenco di pensatori che hanno sostenuto concezioni progressive (Bacone, Pascal, Cartesio, Leibniz, Condorcet, Hegel, ecc.), circolari/neutrali (Toynbee, Schmitt), oppure regressive (Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Spengler, Horkheimer, Jonas, ecc.) sullo sviluppo della storia; assai più rare sono state invece le concezioni che abbiamo definito "aperte", riconducibili in sostanza ad alcune trattazioni

è infatti possibile citare anche Mario Vegetti, per il quale il tempo storico in Grecia, il *chronos* entro il quale i fatti della storia accadono, è solo un contenitore cronologico letteralmente informe, che raccoglie contiguità casuali non governate da leggi causali.



utopistiche, a Fichte<sup>159</sup> e ad una parte del pensiero del giovane Marx (oltre che di certo marxismo "critico")<sup>160</sup>. Quello che molti ignorano è però che le quattro concezioni ora indicate di filosofia della storia furono presenti anche nella Grecia classica. Cercheremo di analizzarle con ordine; all'interno delle medesime inizieremo peraltro anche ad accennare al pensiero di Platone, che si mostra in questo senso come il più interessante.

Cominciamo con le *antiche filosofie della storia incentrate sul progresso*. Solitamente, i filosofi della storia moderni tendono ad affermare che la categoria di "progresso"<sup>161</sup> è, appunto, una categoria moderna, come tale assente, o comunque sostanzialmente irrilevante, nella antichità classica<sup>162</sup>. Il più esplicito in questo senso, basandosi sulle teo-

<sup>159</sup> Come ha correttamente sostenuto R. Picardi, Fichte «pone esplicitamente alla guida della storia la necessità del *logos*» (R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, Il Mulino, Bologna, 2009, pag. 112).

<sup>160</sup> Discorde, in merito, la interpretazione di Diego Fusaro per il quale, nel suo odio verso ogni forma di utopia progettuale, il comunismo scientifico di Marx sarebbe stato caratterizzato esclusivamente dall'idea che la storia «sta già trasformando il mondo nelle sue strutture profonde, preparando una rivoluzione generale che segnerà il trapasso a una nuova epoca: di conseguenza, essere comunisti significa semplicemente decifrare i geoglifici della storia e conferire voce alla realtà che sta cambiando, *collaborando anziché opponendosi inutilmente*; quella di Marx viene così a configurarsi come la scienza prodotta dal movimento storico, ed il comunismo non è altro che una tendenza storica in atto» (In R. Mordacci, a cura di, *Prospettive di filosofia della storia, op. cit.*, pag. 80).

<sup>161</sup> Ricorda giustamente L. Edelstein che «è solo la grecità relativamente tarda ad aver coniato il termine che attraverso le traduzioni latine sarebbe divenuto l'archetipo del vocabolo moderno corrispondente. Per un lungo periodo [...] la lingua greca veicò il significato dell'idea di progresso attraverso altre espressioni metaforiche, ed in epoca arcaica [...] sembra che non sia stato usato nessun singolo termine per esprimere una teoria del miglioramento. Ciò nonostante [...], nel tracciare la storia di un concetto non si deve restare legati a considerazioni lessicografiche, bensì va tenuta presente l'identità del contenuto» (*L'idea...*, *op. cit.*, pag. 33).

<sup>162</sup> Questa tesi è stata sostenuta anche da uno storico dell'antichità quale M.I. Finley, per il quale addirittura «nei tempi antichi non era assolutamente possibile realizzare una società in cui vigesse l'uguaglianza [...] per l'assenza dell'idea di progresso» (*Uso e abuso...*, *op. cit.*, pag. 284).

Per alcuni studiosi che non riconoscono il nesso fra filosofia greca e scienza, vi sarebbe addirittura opposizione fra filosofia classica e progresso scientifico. P. Rossi ad esempio, ha affermato che il progresso scientifico avrebbe reso addirittura «non più utilizzabili le filosofie degli antichi» (P. Rossi, *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Il Mulino, Bologna, 1995, pag. 22). Nella stessa direzione G. Marramao, il quale ha affermato che, con le odierne innovazioni scientifiche, «la forma del pensare che, a datare da Socrate, chiamiamo *filosofia*, non ha ormai molto spazio all'infuori di quello costituito dalla de-

rie di Auguste Comte (per il quale una idea “vera”, ossia “scientifica”, di progresso fu possibile solo dopo la rivoluzione francese, o comunque dopo la famosa *Querelle* di fine Seicento), è stato verosimilmente J. Bury, per il quale «i Greci, così fertili nella loro speculazione sull'uomo, non accennarono neppure ad una idea così semplice ed ovvia quale a noi sembra l'idea di progresso»<sup>163</sup>. Nonostante sia indubbio che questa nozione abbia caratterizzato, in vario modo, le principali filosofie della storia moderne (ed in misura minore le contemporanee), occorre a nostro avviso rimarcare – cosa che fu ben presente almeno fino all'inizio del novecento<sup>164</sup> – come essa non sia stata affatto assente, né irrilevante, nella antichità classica<sup>165</sup>. Tale idea, al contrario, fu presente – pensiamo solo all'antico mito di Prometeo, così come a tutti i vari miti che lo storico Ecatèo seppe connettere con specifiche invenzioni,

costruzione-ricostruzione, per così dire archeologica, di alcune parole chiave del nostro lessico» (*Kairòs*, *op. cit.*, pag. 41).

<sup>163</sup> J. Bury, *Storia...*, *op. cit.*, pag. 21. Bury, nel suo testo, sostiene la tesi che l'idea di progresso sia una idea moderna, dunque assente nella greicità, nel medioevo e nel rinascimento. Tuttavia, in maniera a nostro avviso contraddittoria, egli è costretto ad ammettere che «all'acuta vista dei Greci naturalmente non potevano sfuggire le testimonianze del lento sviluppo della civiltà e del faticoso progredire dell'uomo» (*ibidem*, pag. 21).

<sup>164</sup> Questo è chiaramente sostenuto da L. Edelstein per il quale, specie con riferimento all'ottocento, «che i Greci avessero delineato una dottrina del progresso, per quei tempi era una verità indiscussa e indiscutibile» (*L'idea...*, *op. cit.*, pag. 29).

<sup>165</sup> In merito a questo tema si è espresso, in maniera assai vibrante, Santo Mazzarino: «Quando si contesta ai Greci la mancanza della nostra idea di *progresso*, e la loro concezione statica della sostanza, si contrappone alle opere dei classici una concezione provvidenziale della storia» (*Il pensiero...*, *op. cit.*, vol. I, pag. 12). L'idea di progresso fu presente in Grecia fin dai tempi più antichi. Infatti, «una idea di progresso è in certo modo implicita nell'antico mito greco del discepolo che supera il maestro (Talos, l'inventore della sega, supera il suo zio e maestro Dedalo). Ma un tale progresso [...] è segno di *sophia* (questo termine usa Ellanico, nel più antico cenno a noi pervenuto sul contrasto Dedalo-Talos)» (*ibidem*, pag. 13).

Questa tesi è stata sostenuta anche da Carlo Diano, per il quale addirittura «la teoria del progresso domina nei suoi principi e nelle sue conseguenze tutta la cultura attica del V secolo e ne guida la rivoluzione. La cosiddetta sofistica, ove si escluda Gorgia» (*Il concetto...*, *op. cit.*, pag. 281), fu infatti per Diano la principale rappresentante della teoria ellenica del progresso. Sarebbe del resto assai curioso che la enorme fioritura delle scienze ellenistiche del III secolo a.C. (cfr L. Russo, *La rivoluzione dimenticata*, Feltrinelli, Milano, 1996) non fosse stata preceduta almeno dalla nascita della idea di progresso.

nonché alle considerazioni di Senofane<sup>166</sup>, Anassagora<sup>167</sup>, Protagora<sup>168</sup>, Sofocle<sup>169</sup>, Euripide<sup>170</sup>, Tucidide<sup>171</sup>, Democrito<sup>172</sup> ed Aristotele<sup>173</sup> –, ma as-

<sup>166</sup> «Gli dèi non rivelarono agli uomini tutte le cose fin dall'inizio, ma gli uomini con la loro ricerca trovano nel corso del tempo ciò che è meglio» (fr. 18 DK). Nel frammento 19 Senofane esprime anche la propria ammirazione per le doti di "scienziato" di Talete; ciò che è importante rilevare, però, è che con lui il miglioramento delle condizioni materiali e dei valori etici rientra ormai entro i confini della responsabilità umana (sebbene egli fosse convinto, come molti pensatori del suo tempo, che il mondo un giorno o l'altro avrebbe dovuto essere distrutto, ed ogni cosa risolversi nel fango da cui è stata generata: A 30). Senofane, tra il VII ed il VI secolo a.C., visse infatti in un periodo in cui «si intrapresero opere di un ardimento tecnologico tale da non trovare riscontri precedenti, e da trovarne pochi anche molto dopo» (L. Edelstein, *L'idea...*, op. cit., pag. 62), quali la costruzione del lungo ponte sull'Ellesponto. «In breve, in un mondo come questo credere nell'uomo e nella sua possibilità di controllare il suo destino al modo di Senofane, significava prendere atto dei fatti, leggere i segni del tempo ed interpretare in base ad essi quanto era successo nel passato e sarebbe avvenuto anche in futuro. La creatività era una dote che l'uomo esplicava nel suo stesso agire, arrogando a sé ciò che la reverenza religiosa aveva indotto le generazioni precedenti a considerare opera di dèi ed eroi» (*ibidem*, pag. 63). Non è casuale, in merito, che Senofane si sia occupato della storia della terra (A 33) e della sua città (A 1): da ciò emerge come egli fosse disposto a dare nuova forma alla realtà presente, sulla base della propria visione del bene e del giusto. Si pensa spesso che Senofane abbia esaltato pressoché esclusivamente la scienza; in realtà, come pressoché tutti i cosiddetti presocratici, egli elogiò in larga parte la saggezza etica.

<sup>167</sup> Secondo Anassagora (A 102), la civiltà si sarebbe formata nel corso del tempo ad opera dell'abilità e del talento, doti specificamente umane.

<sup>168</sup> Le tesi di Protagora sono in un certo senso simili a quelle di Anassagora; anche per lui, infatti, la forza che rende possibile il progresso è la struttura antropologica dell'uomo. Ciò nonostante, a suo avviso, vi è una maggiore rilevanza attribuibile alla politica (Platone, *Protagora*, 322 a-d) nella progressiva umanizzazione dell'animale uomo. Per Protagora, così come per Anassagora e Democrito, progredire almeno ad un certo livello fu, per il genere umano, condizione necessaria della stessa sopravvivenza.

<sup>169</sup> Sofocle ha celebrato il progresso dell'uomo, che da solo riuscì a sottrarsi alle primitive condizioni di vita per costruire il mondo della civiltà: «Con progetti per ogni cosa, non mai in difficoltà, va incontro al futuro» (*Antigone*, vv. 359-369). Simile l'atteggiamento di Euripide nelle *Supplici* (vv. 433 sgg.), per cui il presente poteva essere migliorato con interventi legislativi ed una buona gestione della democrazia.

<sup>170</sup> *Supplici*, v. 201, in cui emerge che l'uomo antichissimo fu "bruto" e simile alle fiere.

<sup>171</sup> I, 70; II, 35-46.

<sup>172</sup> DK 68 B 154. Su Democrito ci pare però opportuna la precisazione di Carlo Diano, secondo cui nell'universo di Democrito «il progresso non c'è che entro determinati limiti di tempo, e, tutto essendo soggetto alla legge degli urti, non c'è ordine che non possa, quando che sia, precipitare nel disordine [...]. Il tempo, come tempo infinito e rettilineo, è solo tempo dell'universo. Per l'uomo c'è il tempo della sua vita, contraddittorio, continuamente attraversato dalla *tyche*, alla quale egli può sì opporre la sua prudenza ed il suo coraggio, ma solo entro certi limiti. Di qui l'etica quietistica e rassegnata che prelude ad Epicuro» (*Il concetto...*, op. cit., pag. 289).

<sup>173</sup> Aristotele ricorda che i Greci erano sempre «ansiosi di esplorare nuovi campi», e che

sai problematizzata: nessuna incondizionata fede nel progresso ha mai caratterizzato il pensiero antico (a differenza di certo pensiero moderno)! Nella Grecia classica è infatti sempre stata presente una concezione problematica del progresso, che da un lato ne elogiava le conquiste tecniche e la sua utilità per la vita umana, ma dall'altro era pronta a porre in essere critiche a tali conquiste, qualora le medesime avessero reso in vario modo più difficoltosa la «buona vita»<sup>174</sup>. Come ebbe a mettere in evidenza Jean-Jacques Rousseau, progresso tecnico-materiale e progresso civile-morale non procedono sempre di pari passo, ma anzi spesso in maniera opposta, a causa di totalità sociali che sovente utilizzano il progresso tecnico solo per il fine della ricerca del profitto, facendo giungere così al peggioramento complessivo della vita umana. Nell'antichità, questo tema fu esposto inizialmente dalla filosofia cinica, ma è indubbiamente presente, come mostreremo, anche nel III libro delle *Leggi* di Platone; lo stesso Aristotele, nella *Politica*, afferma che spesso in campo politico le innovazioni conducono ad un allontanamento dai saggi costumi tradizionali, e pertanto costituiscono un regresso. Come ha mostrato anche Rodolfo Mondolfo<sup>175</sup>, i Greci classici possedevano una chiara concezione del progresso e dell'infinito, ed accettavano indubbiamente che, in campo scientifico (ad esempio nella medicina), la conoscenza procedesse in maniera cumulativa; ciò nonostante, a differenza di molti filosofi della storia moderni, essi non intesero il progresso in modo lineare e continuo, bensì, con la consueta tendenza alla metretica assiologica (come scrisse correttamente Hegel, il finito, e non l'infinito, costituisce il riferimento principale del pensiero classico), in modo *problematico*, ossia tendente a valutarne l'impatto in termini di felicità collettiva<sup>176</sup>.

«consideravano di loro pertinenza tutte le discipline indiscriminatamente» (*Politica*, 1341 a 28-32). Dove aleggia un tale spirito, non può francamente mancare l'idea di progresso.

<sup>174</sup> Questo atteggiamento può essere fatto risalire, fra gli storici, quanto meno ad Erodoto, per il quale – secondo la nota tesi che egli condivideva con lo spartano Lichas – «il ferro fu inventato per il male dell'uomo» (I, 68). Ricordiamo inoltre che, nella guerra tra Calcide ed Eretria (VII secolo a.C.), gli aristocratici greci dei due schieramenti rinunciarono, con giuramento solenne, al giavellotto per il più valoroso combattimento ravvicinato con armi pesanti, e di come ancora nel V secolo a.C. i Greci deplorassero l'utilizzo dell'arco in guerra.

<sup>175</sup> R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze, 1958, pagg. 629-739.

<sup>176</sup> Riteniamo comunque errata la attribuzione di un carattere "illuministico" (L. Edelstein ed altri) al pensiero greco classico, sofistico e non, il quanto consideriamo l'illuminismo

Proseguiamo con le *antiche filosofie della storia incentrate sulla decadenza*. Esse furono piuttosto diffuse nella antichità (sebbene, come notato, non manchino nemmeno nel nostro tempo). Nella grecità, in particolare, il ben noto «pessimismo»<sup>177</sup>, verosimilmente associato ad una consapevolezza “naturalistica” (il ciclo nascita-crescita-declino-morte), spinse spesso anche gli autori classici ad identificare il destino umano individuale, inevitabilmente rivolto verso la dissoluzione della fisicità, con il destino comune della storia<sup>178</sup>; fra di loro è talvolta possibile ci-

un fenomeno culturale specificamente moderno. Tuttavia continuiamo a reputare corretto, a fini argomentativi, il metodo della analogia, sicché non ci sentiamo di eccedere con la critica circa la trasposizione di questo contenuto moderno al pensiero antico.

<sup>177</sup> H. Diels, *Der antike pessimismus*, Berlin, 1921. La nostra idea è comunque che i Greci sentirono necessario, per far fronte alla irreversibilità del tempo storico, un approccio alla filosofia della storia di tipo progettuale, “aperto”; senza il progetto, infatti, il destino inevitabile sarebbe stato la decadenza dell’uomo (cui era necessario rispondere con la cura del corpo e dell’anima) e della società (cui era necessario, appunto, rispondere con una buona progettualità).

In questo senso, la teoria della trasmigrazione delle anime sul piano individuale, così come la teoria dei cicli sul piano sociale, non rappresentano altro che un “equivalente marginale” di quelle che sono, nelle varie religioni, i miti della immortalità dell’anima e della resurrezione dei corpi: un modo di ridurre l’angoscia derivante dalla irreversibilità del tempo e dalla definitività della morte.

<sup>178</sup> Si devono però evitare, in merito, alcuni eccessi, come ad esempio il leggere una filosofia della storia addirittura in Omero. Se è vero infatti che i poemi epici lodano la grandezza di un lontano passato e delle virtù degli antenati (la figura di Nestore è in merito paradigmatica della *laudatio temporis acti* della *Iliade*), è anche vero che sono assai misere le prove in base a cui sostenere – come fece ad esempio Plinio il vecchio (*Storia naturale*, 7.16, 74) – che Omero avrebbe sostenuto la tesi della decadenza della razza umana. L’epica manifesta infatti due atteggiamenti diversi e contrapposti nei confronti del passato: da una parte c’è il timore di essere inferiori ai propri padri (*Iliade*, I, 271; V, 303; VI, 209; XII, 383, 449), dall’altra la dichiarazione del sentimento di superiorità rispetto ad essi (*Iliade*, VII, 479), pur nella paura che l’antropologia possa anche percorrere un cammino all’indietro verso la zoologia.

La differenza sostanziale fra Omero e Platone sta nella diversa imputazione di responsabilità per le azioni umane: esse sono spesso riferite agli dèi nell’*Iliade* e nell’*Odissea*, mentre sono chiaramente riferite agli uomini nella *Repubblica* ed in altri dialoghi platonici. Non si può tuttavia non rimarcare come anche in Ulisse, non a caso personaggio rilevante dell’ultimo libro della *Repubblica*, la memoria non è semplice registrazione di vita, ma è appunto progetto di vita che dirige le scelte nel segno della continuità con le radici originarie. Da notare, peraltro, l’analogia fra i famosi versi 13-21 del canto XX dell’*Odissea* («Sopporto, cuore. Hai sofferto un male più atroce quando il Ciclope furioso mangiava i compagni: lo hai sopportato, finché il pensiero ti ha liberato dalla sua grotta»), ed il mito della caverna, come noto tema centrale nella *Repubblica*. Qui è evidente la centralità della ragione e della morale come guide dei progetti di vita; guide che mancavano, nel mito omerico, sia ai Ciclopi che ai Proci, così come agli uomini immemori del platonico libro X.

tare anche Aristotele, il quale nella *Fisica* ha sostenuto che «il tempo è causa di corruzione» (221 a 30 – b 3), ed in maniera irreversibile (critica *ante litteram* alla freccia temporale bidirezionale presente, nella scienza moderna, sia in Galilei che in Newton).

La grecità però, solitamente, ha espresso queste teorie mediante la dottrina delle età del genere umano. In questo senso, nella sua teorizzazione delle cinque età dell'uomo, in *Opere e Giorni* Esiodo fu il precursore di questa concezione<sup>179</sup>; dall'età dell'oro, in cui gli uomini vivevano come dèi<sup>180</sup>, si passa a suo avviso degradando – come noto tramite l'età dell'argento, del bronzo e degli eroi – alla età degli uomini, in cui questi ultimi sono soggetti ad ogni sorta di mali, tanto che si può desiderare di nascere solo «successivamente», nel futuro (v. 175), ma non certo di essere uomini della quinta generazione, quale anche egli riteneva di essere<sup>181</sup>. Nella medesima direzione anche Diogene il Cinico, per il quale la civiltà ha ottenuto uno sviluppo assai rapido consistente però, purtroppo, solo (o principalmente) in una artificiosa moltiplicazione dei bisogni, e dunque in una riduzione della libertà e della felicità.

Platone stesso, nel *Crizia*, pur citando solo tre età (degli dèi, degli eroi e degli uomini), si ispirò indubbiamente ad Esiodo nell'interpretare il corso storico come un processo di decadimento dalle originarie condizioni materiali e morali<sup>182</sup>. Nel nostro *L'umanesimo di Platone* abbiamo

<sup>179</sup> Questa tesi è stata esplicitamente sostenuta da H. Ryyfel, *Metabole Politeion*, Berna, 1949, pagg. 251 ss.. Va tuttavia rimarcato che in Esiodo non si tratta tanto di un declino progressivo, quanto del fatto che ogni stirpe umana viene distrutta e sostituita con la creazione di una stirpe nuova.

<sup>180</sup> Secondo L. Edelstein, «l'elogio della vita dei bruti, additati come più liberi da preoccupazioni e più autosufficienti rispetto agli uomini» (*L'idea...*, op. cit., pag. 101), sarebbe stato assai diffuso nella Grecia del V secolo a.C.; egli, tuttavia, apporta pochi argomenti a sostegno della tesi di una frequente «idealizzazione del buon selvaggio» (*ibidem*, pag. 101), la quale, nei pochi casi in cui si verificò, espresse nulla più che la consapevole problematizzazione del progresso tecnico-economico.

<sup>181</sup> Fra i sostenitori impliciti della tesi della "età dell'oro" può a nostro avviso considerarsi anche Empedocle, il quale parlò dell'esistenza di uno stato perfettamente beato e felice all'origine del ciclo del mondo: uno stato in cui Cipride regnava sovrana e gli uomini la veneravano con doni sacri, senza bagnare di sangue gli altari (A 128 DK), mentre «tutte le cose erano miti e gentili con gli uomini, sia le fiere sia gli uccelli, ed ovunque si nutrivano sentimenti di affetto» (A 130 DK).

<sup>182</sup> È noto peraltro come, nella poesia antica, i Greci – proprio a causa di una fattualmente constatata decadenza delle modalità di vita – si dichiarino spesso soddisfatti di aver mantenuto le condizioni economico-sociali ereditate dai padri, in linea con il noto "pessimismo" concernente i destini individuali.

cercato di evidenziare come, in vari passi di altri dialoghi, Platone mostri come la causa di questo decadimento sia spesso da attribuire alla diffusione della crematistica; si tratta comunque, per il filosofo ateniese, di un processo non irreversibile, ma che anzi, con una buona guida filosofico-politica, può essere invertito, sebbene (come mostreremo poco oltre) con molta difficoltà<sup>183</sup>.

Passiamo ora alle *antiche filosofie della storia incentrate sulla ciclicità*. Abbiamo già argomentato in precedenza come tale dottrina non debba essere considerata centrale, nonostante sia stata relativamente diffusa nel pensiero filosofico greco. Nella sua forma più rigida peraltro, ovvero quella rappresentata, fra gli altri, dallo stoico Nemesio – secondo cui, periodicamente, si ripresentano nel mondo gli stessi identici uomini e fatti –, essa è stata sostenuta da ben pochi autori. Nella sua versione più “moderata”, ovvero quella, propria ad esempio del peripatetico Duride (e poi delle *Bucoliche* di Virgilio)<sup>184</sup> – che associa la continua ripetizione del ciclo cosmico con la continua ripetizione della storia umana –, essa ha invece avuto una pluralità di sostenitori; la sua utilità però, in termini di filosofia della storia, risulta essere assai ridotta, poiché tale dottrina si limita, nella sostanza, alla mera constatazione naturalistica (derivata dalla osservazione del passaggio costante dal giorno alla notte, del mutamento delle stagioni, del ricambio organico, ecc.) del fatto che la vita, ciclicamente, ricomincia sempre il proprio corso<sup>185</sup>. Qualcosa di simile fu sostenuto anche da Platone all’interno del mito del *Politico*<sup>186</sup>, che ha dato luogo all’opera che più di ogni altra, fino ad oggi, ha sottolineato la esistenza di una filosofia della storia nel pensiero greco, vale

<sup>183</sup> Molti autori hanno in merito rimarcato, giustamente, come i vari miti dell’età dell’oro abbiano costituito, in nuce, la nascita del pensiero utopico. Ottimo, in merito, lo studio di Lucio Bertelli, *L’utopia greca*, in L. Firpo, a cura di, *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, Utet, Torino, 1982, vol. I, pagg. 483-520.

<sup>184</sup> In ogni concezione ciclica è certo il ritorno alla originaria età dell’oro: questo fu colto anche dal pensiero latino non solo da Virgilio (*Georgiche*, I, 121 ss.), ma anche da Ovidio (*Metamorfosi*, I, 89, ss.) e da Tibullio (I, 3, 35 ss.), oltre che dall’anonimo autore dell’*Aetna* (I secolo d. C.).

<sup>185</sup> Ci pare tuttavia intelligente la constatazione di G. Papagno, secondo cui «sin dal momento in cui maturano e vengono acquisite capacità rappresentative, gli uomini, ovunque, seguono se stessi ed il mondo naturale come due entità diverse quando non antagoniste fra loro» (in R. Romano, a cura di, *Le frontiere del tempo, op. cit.*, pag. 24).

<sup>186</sup> Una concezione simile fu propria anche di Aristotele: *Protreptico*, fr. 8 Ross; *Metafisica*, 1074 b 10; *Meteorologia*, 339 b 27; *De caelo*, 270 b 19; *Politica*, 1329 b 25.

a dire *La metafisica della storia in Platone* di Konrad Gaiser<sup>187</sup>. Tuttavia anche in questo caso è errato, a nostro avviso, attribuire al pensiero platonico la centralità di una concezione ciclica della storia; dell'opera di Gaiser ci occuperemo comunque più avanti.

Concludiamo ora trattando delle *antiche filosofie della storia che potremmo definire aperte o progettuali*, ovvero di quelle concezioni che, pur non possedendo una certezza assoluta circa le tendenze fondamentali presenti nel corso storico<sup>188</sup>, possiedono comunque dei precisi principi-guida onto-assiologici, in grado di ben orientare, se seguiti, il futuro<sup>189</sup>. Queste concezioni sono a nostro avviso centrali nella Grecia classica, a causa soprattutto del prevalere in quest'epoca<sup>190</sup> di posizioni umanistiche, spesso caratterizzate dalla presenza di utopie progettuali volte alla realizzazione della buona polis ideale; significativo in questo senso l'inedito concetto «scopico» del tempo, ovvero di quel tempo, tipico dell'uomo, che anticipa degli scopi e si propone le modalità necessarie a raggiungerli<sup>191</sup>. Concordiamo in questo senso con Moses Finley

<sup>187</sup> Rimarchiamo in merito come, nel suo testo del 1959 (*L'archéologie de Platon*, Paris), R. Weil abbia sostenuto come, fino ad allora, solo due autori (G. Rohrer e K. Vourveris) si fossero occupati – e non certo in modo compiuto – del rapporto fra filosofia e storia in Platone.

<sup>188</sup> Negli storici antichi, in effetti, è assai rara la tendenza a svolgere previsioni; a nostra conoscenza, la prima esplicita rivendicazione di competenza nell'azione di prevedere si deve a Polibio (12, 25 b).

<sup>189</sup> Sostenendo che questa sia stata la concezione centrale della greicità classica, ci poniamo in netta opposizione con K. Löwith, per il quale il fatto che, in Grecia, «la storia è storia politica», avrebbe condotto a far sì che per i Greci «una filosofia della storia sarebbe stata un controsenso» (*Significato...*, op. cit., pag. 28). Riteniamo sia vero esattamente il contrario. Siamo in ciò pienamente concordi con Luigi Zoja, per il quale «nel giro di poche generazioni questa idea, in Omero sporadica e non decisiva, si trasforma nella legge a cui Eschilo sottopone uomini e divinità, ed Erodoto la storia. La morale edifica il fondamento che sosterrà i grandi eventi del V secolo» (L. Zoja, *Storia dell'arroganza*, op. cit., pag. 57).

<sup>190</sup> Come ha scritto in merito diversi anni fa Fulvio Tessitore, in Grecia era allora in corso la scoperta del processo storico, ed «il processo della storia è la scoperta progressiva, affidata alla ragione, della centralità dell'uomo come *fine a se stesso*» (F. Tessitore, *Il concetto della storia universale*, Garzanti, Milano, 1987, pag. 42). Nella medesima direzione i ben più noti spunti di J. J. Rousseau, il quale, con riferimento all'opera culturale degli antichi Greci, ebbe a parlare di «preziosi monumenti che ci insegnano ciò che gli uomini possono essere mostrandoci cosa sono stati» (J. J. Rousseau, *Histoire de Lacédémone*, in *Oeuvres complètes*, Paris, 1964, vol. III, pag. 544).

<sup>191</sup> Si sono soffermati su questo tema, in diversi lavori, Salvatore Natoli ed Umberto Galimberti. Concordiamo – per utilizzare le parole di un recente articolo di quest'ultimo,



quando rivendica all'utopia un aspetto politico "realistico", volto ad influenzare concretamente l'immaginario sociale e collettivo. Da alcuni decenni si è talmente condizionati dall'idea che dietro ogni utopia possa nascondersi il totalitarismo, da trascurare il valore insieme critico e costruttivo che ogni modello utopico può esprimere.

L'uomo greco tende, per realizzare i propri progetti, a combattere perfino con gli dèi e col Destino (che degli stessi dèi è ancor più potente); ciò accade, come noto, anche nei poemi omerici, come testimonia l'indomita volontà di ritorno di Odisseo. Ciò accade anche nella tragedia greca, che già Aristotele comprese non avere tanto a che fare con la sofferenza, quanto appunto con la *praxis*. Come ha scritto in merito anche Max Pohlenz, «Prometeo incatenato alla rupe del Caucaso è condannato, materialmente, all'inazione: ma quel suo indomabile orgoglio di Titano, con cui dichiara guerra e scaglia minacce contro il signore dell'universo, è *praxis*; è, in senso greco, attività al più alto grado»<sup>192</sup>; in maniera analoga si era espresso, fra gli altri, Werner Jaeger, affermando

pubblicate su *La Repubblica* del 4/7/2010 – che «il tempo scopico è tempo progettuale, perché l'uomo pro-getta, getta innanzi, anticipa lo scopo che vuole raggiungere»; non concordiamo però nel sostenere che questo concetto di tempo guarda soltanto «il futuro prossimo, perché solo la prossimità traduce le cose in mezzi e in fini»: il pensiero progettuale greco, infatti, sapeva porsi anche nell'orizzonte della lunga durata.

<sup>192</sup> M. Pohlenz, *L'uomo greco, op. cit.*, pag. 146. In maniera analoga, in Sofocle, «la tragedia di Edipo non risiedeva negli avvenimenti nel corso dei quali l'eroe era rimasto del tutto passivo, ma cominciava solo dal momento in cui aveva preso posizione, in quanto uomo che liberamente agisce, di fronte al suo destino. La tragedia di Edipo consiste in questo: che, a chi fu il più saggio fra tutti gli uomini, l'intelligenza non servì ad altro che a precipitarlo da solo nella sventura» (*ibidem*, pag. 47). La tensione fra il progetto umano ed il destino è sempre il tratto fondamentale della tragedia greca; in essa, l'uomo non è mai impotente, ma possiede sempre nella sua anima la libertà e la forza che, attraverso l'azione morale, può consentirgli se non di evitare il proprio destino, quanto meno di cercare di combatterlo o di sopportarlo senza lasciarsi abbattere. Pohlenz rimarca comunque correttamente, in questo senso, che «il passo decisivo lo compì solamente Socrate, richiamando l'uomo in tutto e per tutto alla sua interiorità, la quale non solo decide, libera e pienamente responsabile, come suprema istanza in tutti i problemi della vita, ma cela in sé anche i più alti valori, anzi i soli veri valori della vita, tali da garantire all'uomo la felicità in ogni possibile situazione [...]. Socrate diede all'uomo la superiorità e l'indipendenza di fronte al mondo esterno» (*ibidem*, pag. 52). Platone stesso infatti ha «appreso da Socrate che il destino, in quanto esterno a noi, non ha alcuna importanza e che l'uomo può in ogni caso divenire felice, pur che segua esclusivamente voce che gli parla dentro e la sua intima natura» (*ibidem*, pag. 53). «Anche per Aristotele è intuitivo che l'uomo determina autonomamente la sua vita» (*ibidem*, pag. 54).

che «l'urgenza prometeica di modellare uomini, che ci viene dall'antichità, è e rimane radice di tutta la dottrina classica»<sup>193</sup>.

Occorre certo rimarcare che nessun filosofo-storico classico ebbe idee deterministiche circa l'eventuale progresso-regresso-ciclicità del corso storico; costoro sapevano infatti che la storia poteva portare, al contempo, progressi in alcuni campi, regressi in altri, e neutralità in altri ancora, e che l'esito generale di questi processi era difficilmente prevedibile. Ciò nonostante, la "linea filosofica" che inizia con Solone, si sviluppa con l'intero pensiero presocratico e raggiunge il proprio apice con Platone; ed, al contempo, la "linea storica" che inizia con Epimenide e Mimnermo, si sviluppa con Ecateo ed Erodoto e raggiunge il proprio apice con Tucidide, mostra la *centralità della politica nella determinazione della filosofia della storia classica, e dunque il carattere "aperto-progettuale" della medesima*<sup>194</sup>. La cultura greca del tempo, in cui la politica era ancora in grado di intervenire sul contesto economico e sociale complessivo<sup>195</sup>, era cioè in grado di determinare il corso della storia, in maniera appunto *aperta* (ossia in maniera progressiva per l'umanità in caso di totalità sociale ordinata in modo armonico; in maniera regressiva nel caso op-

<sup>193</sup> W. Jaeger, *Scripta minora*, Roma, 1060, pag. XXVI, Ancor più chiaramente, Jaeger ha affermato che «l'uomo la cui immagine si rivela nelle opere dei grandi Greci è l'uomo politico [...]. Un futuro umanesimo dovrà essere orientato essenzialmente sul fatto fondamentale di ogni attività educativa greca, che l'umanità, l'esser uomo, fu sempre sostanzialmente riconnessa dai Greci alla natura politica caratteristica dell'uomo» (*Paideia, op. cit.*, pag. 18).

<sup>194</sup> Tale carattere "aperto" è presente anche nelle cosiddette utopie "comunistiche" del V secolo, quali le costituzioni delineate da Falea di Calcedone (Aristotele, *Politica*, 1266 a 39) e dal pitagorico Ippodamo di Mileto (*ibidem*, 1268 a 6-8). Ci pare in questo senso concorde anche D. Musti il quale, nel rimarcare il "filo rosso" della storia culturale greca, lo ha individuato nella coppia categoriale, dialetticamente connessa, «*del privato e del pubblico*, che accompagna quasi ossessivamente tante espressioni di storici, trattatisti, teorici, oratori greci [...]. Proprio perché frequentissimo, il binomio costituisce il binario lungo il quale procede tutta l'esperienza politica e culturale greca» (D. Musti, *Storia greca, op. cit.*, pag. 3). Per questo, in Grecia, «si imposta subito un codice di valori ispirati alla misura ed alla equità [...]. Un sistema di norme e valori che ha il suo centro di gravità nella polis» (*ibidem*, pag. 6).

<sup>195</sup> Non è casuale, in questo senso, che l'amministrazione pubblica della Atene classica sia stata una delle prime a redigere bilanci preventivi: una prassi cui quasi tutti gli altri Stati giunsero parecchi secoli più tardi. Come ha scritto correttamente L. Edelstein, «abbracciare anche il futuro nella loro visione della vita, non era estraneo ai Greci di questo periodo ed a quelli dell'età arcaica» (*L'idea..., op. cit.*, pag. 57).

posto)<sup>196</sup>. In questo senso ha scritto correttamente Max Pohlenz che, sino a partire dall'epica omerica, «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»<sup>197</sup>.

È giunto ora il momento, dopo questa lunga introduzione, di passare alla filosofia della storia di Platone; proprio la tematizzazione di una concezione aperta di filosofia della storia costituisce infatti il principale avanzamento che vorremmo proporre rispetto alla analisi di Gaiser, troppo incentrata a nostro avviso sul mito del *Politico*, anziché sui più importanti dialoghi della *Repubblica* e delle *Leggi*<sup>198</sup>.

<sup>196</sup> È, del resto, una delle principali conquiste dell'etica socratica la tesi per cui l'uomo, per natura, può solo volere il bene (*Gorgia*, 467b, 468 a), e che la ricerca del male è sempre frutto di ignoranza (*Liside*, 218 a; *Leggi*, 863 c-d). In questo sta, ad avviso di chi scrive, il sostanziale umanesimo della antica filosofia greca, di cui ci siamo occupati in vari libri. È evidente peraltro come questa concezione si opponga a priori alle filosofie della storia di matrice giudaico-cristiana, incentrate sulla idea di un Dio-Provvidenza, ed alle filosofie della storia di matrice moderna, incentrate su analoghe nozioni divinizzate di Storia o di Progresso.

<sup>197</sup> M. Pohlenz, *L'uomo greco*, op. cit., pag. 396.

<sup>198</sup> Questi dialoghi sono a nostro avviso i più importanti non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente, poiché in essi è più presente quella "funzione di anima" che costituisce la dimensione più propria del Platonismo, caratterizzato dalla sua vocazione ad imporre l'ordine sul disordine: un compito assegnato certo anche al divino del *Timeo* e del *Politico*, ma che è, in termini di filosofia della storia, umanisticamente peculiare al filosofo-re della *Repubblica*. Questa "funzione di anima", per inciso, fu presente anche in Plotino (*Enneadi*, III, 7); ci permettiamo di rinviare, in merito, a L. Grecchi, *L'umanesimo di Plotino*, Petite Plaisance, Pistoia, 2010.



# Sommario

## Parte Prima

### LA FILOSOFIA DELLA STORIA NELLA GRECIA CLASSICA

#### INTRODUZIONE:

SULLE INTERPRETAZIONI PRINCIPALI DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA.....	11
SUL PRESUNTO CARATTERE ASTORICO DELLA RIFLESSIONE GRECA.....	17
IL NESSO INSCINDIBILE	
FRA FILOSOFIA, STORIA, POLITICA ED ETICA NELLA GRECIA CLASSICA.....	25
I "PRECURSORI" STORICI E FILOSOFICI DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA CLASSICA.....	33
SUL PRESUNTO CARATTERE PARTICOLARISTICO DELLA RIFLESSIONE GRECA CLASSICA.....	49
SUL PRESUNTO CARATTERE CICLICO DELLA RIFLESSIONE GRECA CLASSICA.....	55
LINEE GENERALI DI FILOSOFIA DELLA STORIA NELLA GRECIA CLASSICA.....	59
LA FILOSOFIA DELLA STORIA IN PLATONE.....	73
DOPO PLATONE.....	95

## Parte Seconda

### LE PRINCIPALI OBIEZIONI

#### ALLA TESI DELLA PRESENZA DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA NELLA GRECIA CLASSICA

#### LE PRINCIPALI OBIEZIONI ALLA TESI

DELLA PRESENZA DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA NELLA GRECIA CLASSICA.....	105
--	-----

#### PRIMA OBIEZIONE.

*La greicità non ebbe una filosofia della storia*

*in quanto il pensiero greco fu incentrato sulla natura*

<i>e la pose come modello, a discapito della storia.....</i>	107
--	-----

SECONDA OBIEZIONE.

*La greccità non ebbe una filosofia della storia*

*a causa dell'insufficiente sviluppo della sua dialettica storica e filosofica* ..... 121

TERZA OBIEZIONE.

*La greccità non ebbe una filosofia della storia*

*a causa dell'insufficiente sviluppo della sua coscienza storica* ..... 141

QUARTA OBIEZIONE.

*La greccità non ebbe una filosofia della storia*

*a causa della sua disomogeneità con la modernità* ..... 149

*Bibliografia* ..... 163

*Indice tematico* ..... 171

*Indice dei nomi e delle opere* ..... 173