

# Pitagora, Platone e Aristotele: inizia il “triello”

di Roberto Sidoli, Daniele Burgio e Lorenzo Leoni

***Riceviamo e pubblichiamo il primo capitolo del libro “Pitagora, Marx e i filosofi rossi”***

Asia Minore, area del mar Ionio durante l'ultimo terzo del settimo secolo a.C./inizio del sesto secolo: una serie di città-stato greche, indipendenti e in via di rigoglio economico, iniziano ad utilizzare il nuovo strumento economico effettuato in Lidia della moneta e sviluppano i loro commerci.

I processi di riproduzione socio-politici delle colonie ioniche dell'Asia minore-Mileto Colofone, Clazomene, Efeso, tutte affacciate sul Mar Mediterraneo, oltre alle isole di Samo e di Chio si organizzano in forme politiche controllate da ristretti gruppi aristocratici mentre la loro economia registra un accentuato sviluppo, favorito dall'intensificarsi dei traffici marittimi. Mileto diventa la principale delle città ioniche, per la ricchezza dei suoi palazzi e dei suoi templi, per il fervore delle iniziative commerciali e della ricerca tecnico-scientifica che favorisce la crescita delle condizioni economiche, della cultura e del numero dei cittadini che si dedicano ad attività produttive; aumenta pertanto il numero degli artigiani e dei commercianti e diminuisce simultaneamente quello dei contadini mentre la schiavitù rimane ancora un fenomeno limitato, sebbene proprio in quel periodo a Chio inizia a fiorire il primo mercato internazionale di forza lavoro servile.

Proprio in questo particolare contesto socioprodotivo e politico-sociale sorse la filosofia occidentale e via via si affermò una cultura “laica” che pose a proprio fondamento il giudizio e l'elaborazione razionale, ossia dottrine filosofiche e non mitologie, poetiche e religiose.

Nella ricerca dell'“archè” e nel corso del processo di studio dell'universo, nell'indagine (utilizzando un metodo razionale e a-religioso, a-mitico) del principio unificante e fondante della natura – ivi compresi gli esseri umani – si impegnarono via via i primi filosofi, da Talete a Anassimene, da Anassimandro fino all'agrigentino Empedocle. Essi produssero una sorta di protomaterialismo, nel quale il principio unificante di tutti i processi esistenti era individuato in un particolare elemento materiale (l'acqua per Talete, l'aria per Anassimene, ecc.) che vivificava tutte le cose esistenti: l'ilozoismo diventò per quasi un secolo la corrente egemonica all'interno del neonato pensiero filosofico occidentale.

Rispetto ai processi economico-sociali del tempo e a fenomeni socioprodotivi importanti quali la proprietà privata e la moneta, la schiavitù e il profitto privato non ci è pervenuta alcuna forma di elaborazione effettuata da questi filosofi, dei cui lavori anche in campo ontologico-filosofico ci sono del resto rimasti pochi frammenti e soprattutto i resoconti sulle loro analisi filosofiche scritti da altri filosofi e storici, Aristotele e Plutarco in testa.

Al massimo si può rilevare il tacito “silenzio-assenso” espresso in relazione ai rapporti di produzione esistenti nella Grecia ionica del sesto secolo a.C. dai primi filosofi occidentali, spezzato solo dal (già citato) aneddoto relativo all'attività di speculazione economica che avrebbe svolto Talete rispetto al mercato delle olive, comunque accompagnato dalla notizia contrastante secondo cui il “primo filosofo” non avrebbe tenuto per sé gli ingenti ricavi derivati dalla sua fortunata praxis economica.

Ma con la produzione teorica di Senofane, che operò nella seconda metà del sesto secolo a.C., la filosofia greca iniziò a interessarsi seriamente delle tematiche politico-sociali grazie al primo esponente della “linea meticcica”, nella quale si mischiavano elementi classisti con alcune tendenze egualitarie e filocollettivistiche.

Nato nella ionica Colofone (non lontano da Mileto) nel 565 a.C., Senofone fu costretto a trasferirsi nella Grecia continentale attorno al 540, a causa della forte influenza politico-militare che l'impero persiano stava ormai iniziando ad esercitare sull'area greco-ionica.

Pensatore estremamente concreto, che non concesse nulla alle tendenze spiritualistiche che invece si affermarono sul piano filosofico nei due secoli successivi, nel corso della sua lunghissima esistenza Senofane scelse innanzitutto di "parlare al popolo", e non alle aristocrazie che allora dominavano gran parte dell'area geopolitica greca: infatti egli scrisse diverse poesie a carattere storico-filosofico redatte in versi, e non invece in prosa come avevano fatto i filosofi precedenti, in quanto questo stile risultava di più facile comprensione al popolo ed egli voleva proprio raggiungere un uditorio il più vasto possibile, per combattere l'influenza che su di esso ancora avevano Omero ed Esiodo.

Pur accettando le concezioni scientifiche dei filosofi precedenti (Talete, ecc.), egli si occupò prevalentemente di teologia e si rivelò particolarmente importante la sua brillante critica all'antropomorfismo religioso, che i poeti avevano contribuito ad alimentare: a questo proposito egli era convinto che se i cavalli potessero immaginare un dio, lo immaginerebbero simile a loro, e così ogni altro animale.

Per Senofane non avevano pertanto alcun senso i culti delle singole divinità nei singoli templi, in quanto a suo avviso era giunto il momento di concepire la divinità in modo unitario, illimitato e indifferenziato, facendo coincidere le divinità con e la natura e introducendo di conseguenza per la prima volta il panteismo nella storia della filosofia occidentale, anche se in forma embrionale. Ma più è importante, per le sue implicazioni sociali, risulta il fatto che egli negò che esistesse una rivelazione divina e degli intermediari scelti per riceverla, concezione che era alla base dei privilegi dell'aristocrazia: non la rivelazione, devono quindi, ma la ricerca intellettuale diventò unica via che conduce alla verità: secondo Senofane. Egli non si limitò in ogni caso a criticare la religione e spinse il suo attacco anche ai valori degli aristocratici, affermando che la città greca ormai aveva bisogno di saggi e non di eroi o cavalieri o atleti, prendendo pertanto di mira tutta la tradizionale concezione elitaria e della gerarchia sociale dominante nel mondo ellenico.

Secondo le sue parole, "la città" (le città-stato greche) "copre d'onori e di doni i vincitore delle gare, eppure non è degno quanto me; è pur migliore della forza degli uomini e dei cavalli la nostra sapienza!

È ingiusto anteporre la forza corporale alla saggezza".<sup>1</sup>

Anche se mai, negli scritti tuttora ritrovati di Senofane, emerse un processo di critica diretta alla proprietà privata e/o alle strutture socioprodottrici schiavistiche, il suo duro attacco sia agli interessi del clero greco che alla posizione dominante dell'aristocrazia del paese, collegati ad una costante attenzione ai bisogni collettivi del popolo, fanno risaltare la forte componente "rossa" e solidaristica presente nel suo vivo e pulsante pensiero filosofico.

Non è certo un caso che il "Feuerbach dell'antichità" fu capace di rilevare lucidamente che "gli etiopi dicono che i loro dei sono camusi e neri, i traci che sono cerulei di occhi e rossi di capelli e che l'Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dei tutto quanto presso gli uomini è oggetto di onta e di biasimo: rubare, fare adulterio e ingannarsi reciprocamente", riuscendo altresì di compiere "interessanti osservazioni naturalistiche: così dalla scoperta di impronte fossili di animali marini sulle montagne egli dedusse – a conforto della dottrina di Anassimandro – che la terra era stata un

---

1

L. Geymonat, "Storia del pensiero filosofico e scientifico", volume primo, "L'antichità", p. 49

tempo ricoperta dal mare; soprattutto singolare è che egli diede un elenco completo di tali ritrovamenti fossili (a Siracusa, Malta e Paro), dimostrando un notevole scrupolo scientifico”.<sup>2</sup>

Alla “linea meticcias” della sfera filosofica-politica appartiene anche il pensiero del geniale Eraclito, nato a Efeso (Asia Minore greca) attorno al 540 a.C., e che può essere considerato il (lontano) padre del materialismo dialettico di Marx, Engels e Lenin.

Sotto il profilo della dialettica, infatti, va notato come secondo il grande filosofo efesino l’unità e l’interconnessione reale del mondo, di tutti gli oggetti ed i processi, scaturisse dalla stessa molteplicità dell’universo. “Per unità, infatti, egli intende il divenire, e questo deriva dall’esistenza degli opposti, in quanto è il loro fondersi, è lo svilupparsi dell’uno e dell’altro, è l’unità dei contrari. Un frammento di Eraclito fa in proposito la seguente affermazione, piena di fascino: “E’ la stessa cosa in noi il vivo e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio; poiché queste cose mutandosi son quelle, e quelle a lor volta mutandosi son queste.

Per Eraclito, dunque, i contrari non costituiscono due principi racchiusi ciascuno in sé e quindi inconciliabili tra loro: essi sono, invece, inscindibilmente uniti pur nel loro contrasto. La realtà, in continuo divenire, si alimenta della lotta dei contrari; e la guerra è la vera legge di tutte le cose. L’universo diviene, si trasforma, scorre; ma questo trasformarsi, questo variare, non è segno di irrazionalità: anzi, è l’attuazione della sua più profonda razionalità”.<sup>3</sup>

Per quanto riguarda il materialismo in divenire ed eterno sviluppo di Eraclito, anche se a volte egli intese “il fuoco” (l’elemento costitutivo e l’archè del mondo, a suo avviso) come un principio divino in grado di animare il mondo, in altri passi il filosofo efesino espose invece una concezione materialista estremamente chiara, che suscitò le lodi (e le citazioni) sia di Lenin dopo quasi 2500 anni, nei suoi “Quaderni Filosofici”, che di Stalin nel suo “Materialismo dialettico e materialismo storico”.

Eraclito infatti notò che “il mondo, l’unità di tutte le cose non è stato creato da alcuno né degli dei né degli uomini, ma fu, è e sarà un fuoco eternamente vivo, che secondo misura si accende e secondo misura si spegne”: rispetto a tale splendido passo, Lenin notò che esso diventava “un’ottima esposizione dei principi del materialismo dialettico”.<sup>4</sup>

Anche se quasi sempre Eraclito è stato presentato come un lontano precursore di Nietzsche, la “corrente rossa” fluì in modo notevole sia nella sua vita pratica che nell’impostazione generale della sua riflessione teorica: per Eraclito, infatti, l’élite reale non è certo l’aristocrazia del tempo

---

2

Op. cit., p. 49

3

Op. cit., p. 56

4

V. I. Lenin, “Quaderni Filosofici”, p. 334, ed. Einaudi; I. V. Stalin, “Materialismo dialettico e materialismo storico”; Eraclito, “I frammenti e le testimonianze”, frammento 37, p. 21, ed. Mondadori

avida di ricchezze e privilegi, ma viceversa “saggi” che rinunciano al potere e a “saziarsi come animali”.

Il “saggio”, secondo il grande filosofo efesino, è un asceta dedito agli studi e profondamente alieno, distante e ostile al processo di accumulazione di beni, schiavi e potere, interessato invece solo alla “gloria eterna” derivante dal processo di ricezione/trasmissione del livello più elevato di coscienza. La “folla” che Eraclito disprezza furono, paradossalmente e principalmente, proprio i ricchi e i potenti del tempo, proprio quella (cosiddetta) élite dei “migliori” che, per il filosofo, invece assomigliava moltissimo a una mandria di buoi: il comunismo ascetico degli intellettuali risultava pertanto l’utopia desiderata dal geniale pensatore efesino.

Sul piano teorico, spesso ricorre nel pensiero filosofico di Eraclito la contrapposizione fra i desti e i dormienti: è “unico e comune il modo per coloro che sono svegli”, ossia quelle persone, che, andando oltre le apparenze, sanno cogliere il senso intrinseco delle cose, mentre “agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo di quando non sono coscienti di quel che fanno dormendo”, riferendosi alla mentalità degli uomini comuni, i dormienti. Eraclito intende per filosofi tutti quelli che sanno indagare a fondo la loro anima, che, essendo illimitata, offre all’interrogando la possibilità di una ricerca altrettanto infinita. Il pensiero eracliteo è quindi aristocratico, in quanto egli definisce la maggioranza degli uomini superficiali, poiché tendono a dormire in un sonno mentale profondo che non permette loro di comprendere le leggi autentiche del mondo circostante. Secondo Eraclito infatti “rispetto a tutte le altre una sola cosa preferiscono i migliori: la gloria eterna rispetto alle cose caduche; i più invece pensano solo a saziarsi come animali”.

In un'altra celebre definizione, Eraclito affermò che “uno è per me diecimila, se è il migliore”, ribadendo la chiara distinzione tra i “migliori” e “i più”, tra i “desti” e i “dormienti”: se non che Eraclito non affermò mai la tesi che i “migliori” e quindi i “pochi” fossero coloro che detenevano il potere, non essendo presenti nei frammenti ad esso attribuiti parole composte come “aristocrazia”, “oligarchia” e “monarchia”.

Tutta la vita di Eraclito risulta invece una concreta e diretta conferma del suo “comunismo aristocratico” degli intellettuali-asceti, a partire dalla sua volontaria rinuncia alle ricchezze. Infatti il filosofo efesino, secondo le testimonianze degli antichi (in primo luogo Diogene Laerzio) nacque da una famiglia nobile, dato che il padre (Bautore o Erachione, a secondo delle fonti) era un discendente di Androclo, fondatore di Efeso, possedendo una posizione relativamente estesa di terreno: ma nonostante discendesse da una famiglia di nobile origine, a Eraclito non interessava né la fama né il potere né la ricchezza, e nonostante in quanto primogenito avesse diritto al titolo di basileus (che in greco significava re ed era la massima autorità sacerdotale), rinunciò a esso in favore del fratello minore.

Quando il re di Persia Dario, dopo aver letto il suo libro “Sulla Natura”, lo invitò a corte promettendogli grandi onori, Eraclito rifiutò la sua proposta, rispondendogli che mentre “tutti quelli che vivono sulla terra sono condannati a restare lontani dalla verità a causa della loro miserabile follia” (che per Eraclito consisteva nel “placare l’insaziabilità dei sensi” e nell’ambizione al potere), “lui invece è immune dal desiderio e rifugge ogni privilegio, fonte d’invidia, restando a casa sua e accontentandosi di quel poco che ha”. Per il suo distacco dai beni materiali e il disprezzo per il potere e per la ricchezza, Eraclito non piaceva molto ai ricchi, che erano esattamente l’opposto; per questo venne criticato da loro quando riuscì a convincere il tiranno Melancoma ad abdicare e ad andare a vivere nei boschi, ad aperto contatto con la natura. Visse a sua volta in solitudine nel tempio di Artemide ove, stando a quanto dice Diogene Laerzio, elaborò la sua opera “avendo deciso intenzionalmente, secondo alcuni, di scriverlo in forma oscura, affinché ad esso si accostassero quelli che ne avessero la capacità e affinché non fosse dispregiato per il fatto di

essere alla portata del volgo”, trascorrendo gli ultimi anni prima della morte sui monti e cibandosi di sole piante: un vero asceta comunista, in estrema sintesi.

Ritornando al piano teorico, anche dai pochi frammenti ritrovati dell'opera eraclitea si può facilmente notare che il filosofo di Efeso subito rilevò che “comune a tutti gli uomini è pensare”, facoltà quindi disponibile senza distinzioni di classe o sesso, sottolineando poi che “se la felicità fosse nei piaceri del corpo, dovremmo dire felici i bovi quando trovano le vecce da mangiare; inoltre per Eraclito “giustizia condannerà gli artefici e i testimoni della menzogna”, dei falsi pensieri filosofici e politici, chiarendo subito che “il popolo” (non solo, e neanche principalmente i ricchi aristocratici) “deve combattere per la legge” (intesa come giustizia, razionalità collegata a sapienza) “come per le mura della città”.<sup>5</sup>

Contro la brama di beni e la corsa sfrenata al processo di accumulazione di ricchezze che regnava nell'élite della sua città natale, Eraclito inoltre arrivò fino al punto di pronunciare una dura maledizione di matrice ascetico-comunista: “non venga mai meno la vostra ricchezza, o Efesii, perché nelle vostre opere possiate essere svergognati”.<sup>6</sup>

Eraclito non condannò mai la guerra (polemos) nel suo complesso e a volte “oscuro” processo di elaborazione teorica, nel quale anzi lo scontro e la lotta – ivi compreso il conflitto armato – assunse anzi il decisivo e vitale ruolo di forza motrice essenziale e universale per il processo di sviluppo della natura e dei fenomeni umani, e come nel caso di Senofane anche il filosofo efesino non criticò apertamente proprietà privata e schiavitù, almeno dai pochi frammenti delle sue opere che sono state ritrovati. Ma la potente vena e la tendenza antiaccumulatrice della sua praxis teorica (e pratico-individuale, a partire dal suo distacco volontario da ricchezze e privilegi) consentono di collocarlo tra gli esponenti principali della “linea meticciasca” in campo filosofico-politico: si può interpretare il pensiero del filosofo efesino in senso filoclassista e solo facendo finta di non notare il significato sovversivo e “rosso” dell'odio espresso da Eraclito per la ricerca dei piaceri terreni e della ricchezza, in una società rigidamente classista quale era Efeso (e l'intera Grecia) alla fine del sesto secolo avanti Cristo, oppure passando sotto silenzio la sua condanna della “hybris” della superbia e “dismisura”, dell'avidità che contraddistingueva l'aristocrazia efesina di quel periodo. Infatti a giudizio di Eraclito bisognava “spegnere la dismisura più che la fiamma di un incendio” (frammento 108), anche se ovviamente non poté indicare i mezzi e i protagonisti capaci di “spegnere” la (sanguinosa, feroce) linea di marcia principale di una società ingiusta e classista, nella quale il rapporto sociale di produzione schiavistico e la “dismisura” a esso collegata stavano via via diventando sempre più importanti.

Oggetto dell'interesse di Marx fin dalla sua splendida tesi di laurea del 1841, rivolta al confronto tra le sue teorie e quella di Epicuro, il grande filosofo Democrito dimostrò un livello di elaborazione teorica comparabile a quello espresso da Eraclito, diventando assieme al suo maestro Leucippo il principale fondatore del materialismo meccanicistico all'interno della filosofia occidentale: e come in Senofane, nel suo pensiero emergono alcuni importanti spunti e tematiche di carattere

---

5

Eraclito, “I frammenti...”, op. cit., frammento, 10, 101, 105 e 107

6

Op. cit., frammenti 124

democratico e egualitario, oltre che contrarie allo sciovinismo aggressivo che invece contraddistingueva la cultura e la concezione del mondo egemone nel mondo ellenico.

Democrito nacque ad Abdera, una città-stato greca nel 470 e morì in tarda età attorno al 370 a.C.: anche se ci sono rimaste poche notizie sicure sulla sua lunga esistenza, e soprattutto pochi frammenti delle sue molteplici opere, a partire dalla "Piccola cosmologia", egli sarebbe cresciuto in una famiglia facoltosa ma avrebbe rinunciato a una parte dei suoi averi per dedicarsi esclusivamente ai suoi studi e all'osservazione sistematica della natura, all'inizio sotto la guida di Leucippo, trasferitosi ad Abdera dalla sua città natale di Mileto dopo una controrivoluzione di matrice aristocratica, avvenuta al suo interno nel 450 a.C.

Grazie all'insegnamento di Leucippo, oltre che lunghi studi ai suoi numerosi viaggi, Democrito elaborò la celebre teoria atomistica contro cui polemizzarono aspramente Platone e Aristotele e che, secondo il corretto giudizio di L. Geymonat, "ebbe una funzione determinante, nel XVI e XVII secolo, per la formazione della scienza moderna".

Le categorie teoriche di atomo e vuoto, nella loro profonda connessione dialettica, risultano centrali all'interno dell'ontologia democritea, in aperto contrasto con l'opposizione irriducibile prevista dalla scuola eleatica (Parmenide, Zenone, ecc.) tra essere e non essere.

L'atomo secondo Democrito costituiva infatti l'elemento originario e fondante, l'archè dell'intero universo: un elemento che a suo giudizio non poteva essere percepito a livello sensibile, ma viceversa solo attraverso un processo gnoseologico di natura intellettuale e teso alla scomposizione – e ricomposizione successiva – del mondo sensibile.

"Gli atomi erano concepiti come particelle originarie invisibili, come quantità o grandezza primitive e semplici (ovvero non composte), omogenee e compatte, la cui caratteristica principale era indivisibilità.

Pertanto Democrito contrappose alla divisibilità infinita dello spazio geometrico, sostenuta da Zenone con i suoi paradossi (celebre tra tutti quello della corsa tra Achille e la Tartaruga), l'indivisibilità dello spazio fisico, che trovava appunto nell'atomo un limite invalicabile. Gli atomi in quanto principio primo di ogni realtà, risultavano eterni ed immutabili, non erano stati generati né potevano essere distrutti, ma esistevano da sempre e sempre sarebbero esistiti.

Gli atomi, però, in quanto particelle quantitative costituivano il pieno, che rimandava a sua volta necessariamente alla realtà di un vuoto in cui potersi collocare e in cui poter esistere. Il vuoto infinito costituiva quindi anch'esso una realtà originaria, analoga a quella degli atomi, poiché rendeva possibile la loro esistenza: infatti gli atomi non sarebbero stati nemmeno pensabili senza uno spazio vuoto infinito entro cui potersi muovere incessantemente. In questo illimitato vuoto spaziale non esistevano più punti di riferimento, tanto è vero che il filosofo greco, quasi anticipando il moderno concetto di infinito fisico, così affermò: "non esiste basso né alto, né centro né ultimo, né estremo".

Pieno e vuoto costituivano pertanto i due principi originali a cui ricondurre l'esistenza di tutte le cose e l'uno rimandava dialetticamente all'altro poiché la realtà era il risultato della loro inscindibile sintesi, secondo la concezione del mondo di Democrito.

Inoltre gli atomi possedevano il movimento come loro caratteristica intrinseca, visto che essi si muovevano esternamente e spontaneamente nel vuoto, incontrandosi e scontrandosi: il divenire del cosmo e della natura e la molteplicità degli enti erano dovuti proprio a questo incessante movimento da cui tutto si formava per poi disgregarsi. Il movimento quindi costituiva una proprietà intrinseca e spontanea degli atomi e, come tale, non era generato da una causa esterna ad essi: spontaneamente, per loro natura, essi si muovevano.

Dato che per Democrito gli atomi risultavano delle quantità infinitesime, erano del tutto privi di determinazioni qualitative: sono fatti tutti dalla medesima materia, ma differiscono per quanto riguarda gli aspetti quantitativi, vale a dire forma, ordine e posizione.

Dal punto di vista della forma, ad esempio, l'atomo A era diverso dall'atomo B (la forma evidentemente includeva anche la grandezza): la posizione indicava il fatto che l'atomo A occupasse un posto diverso di quello di B; infine l'ordine (o contatto reciproco) indicava l'esistenza di una relazione A B che era diversa da B A.

Tutte queste differenze, come si vede, erano di natura geometrico-quantitativa, e davano luogo ad una realtà caratterizzata esclusivamente dai rapporti quantitativi, secondo quell'idea che era stata già intuita dalla scuola pitagorica".<sup>7</sup>

Sempre sul piano ontologico, il filosofo di Abdera sostenne che anche gli dei risultavano formati di atomi e che soprattutto essi non si interessavano delle vicende e dei processi umani: una concezione deista in seguito ripresa da Epicuro e che entrava in evidente, diretta contrapposizione con la sovrastruttura e gli apparati religiosi della società classista ellenica.

Democrito si interessò anche di etica, ritenendo che l'interesse prioritario dell'uomo dovesse essere l'acquisizione della felicità, da raggiungersi a suo avviso attraverso un processo di progressiva cancellazione della paura per via razionale. Il "filosofo del riso" e della gioia, come venne definito nell'antichità Democrito, sostenne inoltre – in latente antagonismo con le dinamiche della società classista greca del suo tempo – come la felicità non derivasse dal possesso e accumulazione "di beni materiali, nel prestigio o nel potere, ma nell'esser moderati e nel condurre una vita giusta: risulta necessario essere coraggiosi non in guerra, bensì contro i piaceri sensibili che rendono l'uomo schiavo dei sensi. Il razionalismo etico di Democrito assume come concetto guida il ragionamento dell'euthynia, ossia della tranquillità, della serenità dell'animo: vero saggio è colui che indirizza la sua vita a regole di moderazione, di accorda misura e di equilibrio, rifuggendo i turbamenti e le passioni. Il discorso morale di Democrito ebbe un carattere prevalentemente personale e privato, in quanto si rivolge al singolo e alla sua ricerca della felicità e del bene più che della comunità sociale e politica: la tranquillità interiore d'altro canto non implicò affatto la passività e l'ozio, anzi egli apprezzò la vita attiva e produttiva, affermando tra l'altro che: *le fatiche sono più piacevoli dell'inerzia*".<sup>8</sup>

Proprio partendo da questa base di elaborazione etico-sociale, dai pochi frammenti rimasti dell'elaborazione di Democrito emerge innanzitutto rispetto alla sfera politico-sociale l'allora e inedita categoria universale di uguaglianza, applicata anche e soprattutto alle relazioni umane. Il filosofo di Abdera infatti sottolineò che "bella in ogni cosa è l'uguaglianza: non mi garba né l'eccesso né la mancanza", esprimendo in modo indiscutibile la sua preferenza a favore di rapporti sociali e politici di uguaglianza tra gli uomini, contraddistinti dall'assenza di processi tesi all'accumulazione delle ricchezze ("l'eccesso") e dalla simultanea presenza di una quantità di mezzi di sussistenza sufficiente a garantire a ogni uomo un'esistenza dignitosa: il suo "non mi garba" "la mancanza", la penuria materiale come la ricchezza, risulta una evidente indicazione a favore di una società egualitaria, senza poveri né grandi signori.

Ma non solo. Anche in base ai suoi viaggi e all'esperienza di filosofo-protoscienziato maturata via via nel corso della sua lunga vita, il grande pensatore di Abdera rilevò con forza che "la patria di un

---

7

Geymonat, op. cit., p. 152-153

8

Geymonat, op. cit., p. 157-158

anima bella”, di un pensatore e di un uomo saggio, “è il mondo intero”. Seppur in forma ancora embrionale, quindi, Democrito iniziò a elaborare una concezione tendenzialmente ugualitaria per gli esseri umani di ogni etnia, sesso e nazione, superando decisamente il razzismo esplicito che caratterizzava invece la cultura classista ellenica verso i “barbari” e i non-greci: almeno rispetto ai saggi, ai pensatori e alle “anime belle” presenti nelle diverse aree del globo, sussisteva per Democrito un’appartenenza comune a una comunità transnazionale, pacifica ed egualitaria, nella quale l’acquisizione di beni materiali e di potere/prestigio risultavano processi privi di senso e ipernegativi.

In base ai suoi pochi iscritti rimasti, il filosofo di Abdera sembrava considerare lo stato, le leggi e le norme giuridiche della sua area di appartenenza in qualità di mali necessari e strumenti negativi in sé, ma indispensabili per il processo di riproduzione della collettività: ma anche in assenza di una sua chiara opzione collettivistica e di un progetto su ampia scala di ricostruzione ugualitaria dei rapporti sociali di produzione e di potere, la concezione politico-sociale elaborata da Democrito risulta tuttavia permeata da forti tendenze e spunti anticlassisti di natura umanistica.

Senofane, Eraclito e Democrito andavano in ogni caso contro corrente, rispetto alla tendenza dominante nella civiltà greca del sesto e quinto secolo a.C., visto che in particolar modo la città-stato schiavistica di Atene, a partire dal 480 a.C., diventò sempre più la nuova patria d’elezione del processo di sviluppo della filosofia occidentale e mantenne tale egemonia culturale per più di un secolo, fino al grande “opus magnum” e ricapitolazione di Aristotele.

Nel periodo di massima fioritura di Atene, tra il 480 ed il 404 a.C., qualsiasi mansione poteva essere svolta da uno schiavo eccetto la politica, la sola attività sulla quale i cittadini detenevano il monopolio, mentre i rimanenti ruoli dovevano essere lasciati il più possibile ai non cittadini, schiavi o stranieri.

L’attività che vedeva impiegati il maggior numero di schiavi era l’agricoltura, base dell’economia greca. Lo attesta un’abbondante letteratura composta da manuali per proprietari terrieri (come l’Economico di Senofonte o quella di pseudo-Aristotele), e si ricorreva alla mano d’opera servile quando la forza lavoro richiesta superava quella della cellula familiare: nei grandi possedimenti, gli stessi amministratori erano per la maggior parte schiavi.

Nelle miniere e nella cave, il lavoro servile era di gran lunga il più importante e vi erano vaste popolazioni di schiavi, spesso affittati da ricchi privati. Così lo stratega Nicia affittò un migliaio di schiavi alle miniere d’argento del Laurion, in Attica, Ipponico 600 e Philomides 300, mentre lo storico Senofonte stimò un totale di 30.000 mila schiavi che lavoravano al Laurion, nelle miniere d’argento gestite da Atene, o ai mulini a lavorare del materiale grezzo.

Gli schiavi erano utilizzati anche nell’artigianato, alla maniera dell’agricoltura, ricorrendo loro solo se la mole di lavoro non era più sostenibile dal nucleo familiare: tuttavia la proporzione della mano d’opera servile era molto più importante nelle botteghe, visto che ad esempio la fabbrica di scudi di Lisia impiegava 120 schiavi, e il padre di Demostene 32 coltellinai e 20 fabbricanti di letti.

Infine gli schiavi sono presenti anche in casa, in qualità di domestici che rimpiazzano il padrone di casa nei suoi mestieri e lo accompagnano nei suoi tragitti e viaggi, mentre le schiave si occupavano invece di faccende domestiche, in particolare della preparazione del pane e la fabbricazione di tessuti. Secondo le stime più prudenti di quasi tutti gli storici, il numero degli schiavi come minimo superava quello dei maschi liberi nell’Atene del quinto secolo avanti Cristo: in questo particolare contesto storico, esplose in modo aperto la contraddizione e il duello teorico tra la “linea nera” e quella “meticcias”, tra Aristotele e Platone (influenzato sensibilmente dalla scuola pitagorica, su cui torneremo tra poco).

Infatti la “linea meticcias” continuò il suo processo di sviluppo attraverso l’opera filosofico-politica di Platone, nella quale coesistevano una prevalente tendenza classista e una forte controtendenza



collettivistica, dando origine a una particolare e suggestiva “contaminazione” dialettica tra le due opzioni e scelte di campo sociopolitiche.

Platone nacque ad Atene attorno al 428/427 a.C. da una famiglia nobile e facoltosa, passando presto al circolo filosofico-culturale che gravitava attorno alla figura di Socrate, di cui rimase un fedele discepolo fino a quando il suo maestro si diede la morte con la cicuta nel 399 a.C.: fatto traumatico che lo spinse a elaborare una teoria generale, allo stesso tempo filosofica e politica, per tentare di riorganizzare su basi nuove della società ellenica in cui operava.

Dopo una serie di viaggi in Egitto e a Cirene, Platone si recò tre volte a Siracusa, il cui governo attorno al 390 a.C. “era tenuto dal tiranno Dionigi il vecchio, con la collaborazione del cognato Dione. Questi, uomo assai colto e amante della filosofia, aveva una grande ammirazione per Platone e sperava di poterlo utilizzare nella direzione politica della città. Ottenne da Dionigi di farlo invitare a Siracusa nel 390. Dopo qualche tempo, però, Platone cadde in disgrazia di Dionigi, venne cacciato dalla città e sbarcato ad Egina che si trovava allora in guerra con Atene. Qui venne venduto schiavo; e solo per intervento di amici che lo riscattarono poté ritornare in patria. Il secondo viaggio ebbe luogo nel 367, allorché, morto Dionigi il vecchio, gli successe il figlio Dionigi il giovane, e parve quindi aumentare l’influenza dello zio Dione. Fu di nuovo Dione ad invitare il filosofo ateniese, sperando (come ci narra lo stesso Platone) che egli sarebbe riuscito “ad ispirare al giovane nipote l’amore per il vivere onesto e virtuoso” e ad indurlo a compiere “senza stragi, senza condanne a morte” quelle riforme che si ritenevano indispensabili “per procacciare a tutto il paese la vera felicità”. Questo secondo viaggio, però, non fu più fortunato del primo, e nel 365 Platone doveva tornarsene in Atene con l’animo pieno di amarezza.

Al ritorno in Atene dopo il primo viaggio in Sicilia (e cioè nel 387), Platone fondò una scuola nel parco dell’eroe Accademo: l’Accademia che diventò uno dei massimi centri culturali dell’antichità, (venendo chiusa nel 529 d.C. dall’imperatore bizantino Giustiniano). Ad Atene, dopo il 387, “Platone trascorse tutto il resto della sua vita, salvo le brevi parentesi del secondo e terzo viaggio a Siracusa. Morì nel 347 all’età di 81 anni.

Iniziò la sua attività di scrittore un po’ prima del 395 con l’Apologia di Socrate, che fu una specie di manifesto con cui i discepoli dispersi vollero riscattare in Atene la fama del maestro, ingiustamente condannato. Dopo l’Apologia scrisse molti Dialoghi (che per fortuna giunsero intatti fino a noi) e alcune Lettere (Epistolai). Sugli uni e sulle altre sono sorte, da tempo, grandi controversie fra gli studiosi di Platone per deciderne l’autenticità e per stabilire il tempo della loro composizione. Qui basti ricordare che, fra le tredici lettere da noi possedute, pare probabile opera di Platone la settima, ricca di notizie autobiografiche in ispecie sui viaggi a Siracusa. Dei 34 dialoghi alcuni di scarsa importanza sono certamente spuri, mentre la maggior parte è senza dubbio autentica. Per il periodo della loro composizione, non si hanno notizie sicure; si sa soltanto con precisione che le Leggi (Nomoi) furono l’ultimo dialogo scritto prima della morte.”<sup>9</sup>

Assieme ad Aristotele, Platone è diventato il pensatore che ha influenzato maggiormente la filosofia occidentale fino almeno all’inizio del Diciassettesimo secolo e per più di due millenni, mentre la sua concezione filosofica del mondo ha costituito la matrice principale dell’idealismo filosofico nell’area occidentale, basato simultaneamente sia su una teoria dell’anima che su una sofisticata teoria sulla centralità delle idee extramateriali.

Sotto il primo aspetto, nel “Menone” Platone enunciò il principio gnoseologico per cui non si può apprendere né ciò che si sa, né ciò che non si sa visto che nessuno cerca di sapere ciò che sa e

nessuno può cercare di sapere, se non sa che cosa cercare riprendendo in modo creativo la tesi della scuola pitagorica, “a questo punto Platone introdusse la sua teoria della reminiscenza, secondo la quale quando un discepolo –opportunamente guidato da una maestro- trova in sé una verità razionale, l’atto da lui compiuto non costituisce un autentico acquisto, bensì una semplice reminiscenza. Egli ricorda ciò che aveva già appreso e che solo provvisoriamente ha dimenticato: ricostruisce un antecedente conoscenza, non apprende nulla di interamente nuovo.

Ma, se è così, quando apprese tali conoscenze? Per rispondere a questa domanda, Platone è costretto a postulare la preesistenza dell’anima: prima dell’attuale vita, in cui l’uomo trovasi incatenato nella caverna del sensibile, egli ne ebbe un’altra, durante la quale le idee erano immediatamente presenti alla sua vista (non sensibile, ma intellettuale).

L’esistenza nell’uomo di verità razionali diventa così, nelle pagine di Platone, un affascinante argomento per dimostrare la permanenza dell’anima attraverso varie vite (teoria, anche questa, di natura schiettamente pitagorica), e tale permanenza diventa a sua volta la prova fondamentale dell’immortalità dell’anima.

Essendo dunque l’anima immortale e più volte rinata, avendo veduto il mondo di qua e quello degli inferi e ogni cosa, ha tutto imparato. Quindi non è strano che sia capace di ricordare quel che prima sapeva. Ed essendovi grande affinità e connessione fra le cose della natura, nulla vieta che l’anima, la quale ha tutto imparato, ricordando ogni cosa –il che si chiama imparare- trovi da sé stessa tutto il resto, quando uno sia intraprendente e non si stanchi di cercare. Il cercare e l’imparare in generale non è altro che ricordare .

Per cercare di dimostrare sul piano razionale l’intera teoria dell’anamnesi e dell’immortalità dell’anima, Platone nella sua opera “Fedone” tentò di avviare anche il processo di determinazione della sua teoria delle idee, degli archetipi perfetti e immutabili. “L’immortalità dell’anima, necessaria a giustificare il compito della filosofia, è dimostrabile proprio sul fondamento della dottrina delle idee. Difatti l’anima è, come le idee, invisibile, e quindi, presumibilmente, anch’essa indistruttibile, inoltre, la reminiscenza è un’altra prova della sua immortalità in quanto ne dimostra la preesistenza. Infine se si vuole intendere la natura dell’anima bisogna cercare di quale idea essa partecipi; e questa idea è la vita. Ma partecipando necessariamente di vita l’anima non può morire; e all’avvicinarsi della morte, non ne rimane vittima, ma si allontana senza subire danni e conservando l’intelligenza.”<sup>10</sup>

Per quanto riguarda la sua particolare concezione del mondo idealista, Platone non propose solo la categoria del Demiurgo – divinità che aveva a suo giudizio creato il mondo e la materia – ma altresì elaborò la teoria del mondo iperuranico e delle eteree, ma determinanti “Idee” in esso contenute.

Nel suo dialogo “Fedro” Platone definì l’iperuranio quella zona al di là del cielo dove risiedono le idee e quel mondo posto, oltre la volta celeste che è sempre esistito, in cui risiedono le idee immutabili e perfette, raggiungibili solo dall’intelletto e non tangibili dagli enti terreni e corruttibili. A suo avviso le idee stanziato nell’iperuranio risultavano indispensabili per l’esistenza delle cose, mentre il rapporto tra le idee dell’iperuranio e le entità terrene possono essere di quattro tipi:

- rapporto di mimesi: secondo questa concezione, gli oggetti terreni costituiscono delle semplici copie delle idee perfette ed immutabili;
- relazione di metessi: in questo caso le cose partecipano all’esistenza delle idee;
- rapporto di parusia: le idee sono presenti nelle cose e ne rappresentano l’essenza;
- rapporto di aitia: le idee sono causa delle cose.

---

10

Dato che per Platone le idee dell'iperuranio risultano necessarie all'esistenza delle cose, di conseguenza si viene a creare una sorta di superiorità tra l'iperuranio e il mondo reale: oltre al maggior grado di perfezione presente nell'iperuranio, sussiste un primato di quest'ultimo sul mondo reale: visto che tale scelta rappresenta il modello secondo cui il Demiurgo ha formato il mondo delle cose e tutti i diversi processi materiali.

Su questa base schiettamente idealista, nella quale le "Idee" iperuraniche diventarono sia la forza propulsiva dell'intero universo che la matrice originaria di ogni cosa, vivente e non, Platone elaborò la sua particolare e "sdoppiata" visione dei rapporti socioproductivi e politici la sua personale utopia politica e sociale, destinata a essere ricordata, rielaborata o criticata anche nei due millenni successivi.

Per Platone la comunità ideale, lo stato ideale deve essere governato dai filosofi e da "uomini sapienti", il cui scopo fondamentale diventa quello di assicurare la "giustizia": proprio nel suo scritto più celebre, la Repubblica, partendo dalla sua teoria sulle idee e gli archetipi perfetti, Platone effettuò un notevole sforzo intellettuale per elaborare una teoria dello stato giusto perfetto e capace di fungere da modello per la società greca di quel tempo che aveva al suo centro l'idea di giustizia. Secondo il geniale filosofo greco, nessuna comunità umana può riprodursi senza tale categoria e norma politico-sociale, e all'istanza sofistica che vorrebbe ridurla al diritto del più forte: Platone affermò infatti che neppure una banda di briganti o di ladri potrebbe conservarsi, se i suoi componenti violassero le norme della giustizia l'uno a danno degli altri.

"La teoria delle idee permette a Platone di condannare, in nome dello stato perfetto, tutti gli stati imperfetti di cui il mondo terreno ci offre i più vari esempi. Questi traggono la radice della loro intrinseca imperfezione dal considerare soltanto la parte estrinseca e peritura dell'uomo, trascurando ciò che vi è in lui di superiore ed eterno. Evidentemente la decisa condanna pronunciata da Platone riflette la sua profonda sfiducia di fronte alle forme assunte della vita organizzata del suo secolo, forme tali da scoraggiare ogni intervento dell'uomo colto nella vita dello stato. Platone però reagisce a questo stato di fatto in un modo diverso da Democrito: mentre l'abderita abbandona la lotta per rinchiudersi in un individualismo sostanzialmente egoistico, l'ateniese invece si illude fino agli ultimi anni della sua vita di poter costruire in qualche luogo della terra il suo stato perfetto: non in patria, è vero, ma nella lontana città di Siracusa non più agendo – come Socrate – direttamente sui cittadini, ma agendo sul principe e sulla stretta cerchia dei suoi collaboratori. Il perno di quest'azione resta, comunque, di carattere socratico: si tratta infatti di educare gli uomini perché, solo se essi avranno raggiunto una piena consapevolezza della realtà, potranno costruire uno stato perfetto. In altri termini: si tratta di educare i reggitori dello stato, di portarli alla conoscenza del mondo delle idee; solo così essi potranno capire in che consista la vera felicità del cittadino, e organizzare lo stato in modo da procurargliela.

Quanto alla struttura della società perfetta, magistralmente delineata da Platone nella parte centrale del dialogo sulla Repubblica, basti ricordare che essa riflette, idealizzandola, la concezione del vecchio partito aristocratico cui Platone apparteneva. È una struttura basata sulla più rigida distinzione di classi: in basso la classe dei lavoratori e commercianti, dedita alla produzione della ricchezza; al di sopra di essa la classe dei guerrieri e quella dei filosofi-magistrati, che hanno il compito di difendere e dirigere lo stato.

I membri delle due classi superiori devono essere educati al più totale disinteresse e, proprio a questo scopo, debbono vivere in una specie di collettivismo, avendo in comune ogni proprietà, compresa la famiglia. Negli ultimi anni della sua vita Platone, sotto la pressione delle difficoltà incontrate nei vari tentativi di realizzare lo stato perfetto, sentirà la necessità di fare notevoli concessioni alle esigenze concrete dell'uomo, che vive nella storia. Ne sorse una concezione molto più moderata della politica, che si trova esposta nel dialogo sulle Leggi dove egli sostiene che la migliore costituzione è quella che risulta da una mescolanza della forma monarchica e di quella

democratica; dove considera nuovamente la famiglia come condizione abituale dei cittadini, e propone per i governanti una educazione basata non più sulla dialettica e sulla dottrina delle idee, ma sulla geometria e sull'astronomia".<sup>11</sup>

Come si può notare, una particolare "linea rossa" (autoritaria e basata sulla nouscrazia, sul potere politico attribuito agli intellettuali-filosofi) risulta ben presente all'interno del contraddittorio processo di elaborazione filosofico-politico del grande utopista Platone, seppur in posizione subordinata rispetto all'egemonia opzione classista seguita dal filosofo ateniese (i posteri tuttavia invertiranno spesso la scala di priorità, attribuendo una centralità "scandalosa" agli elementi comunisti presenti nel pensiero platonico).

Secondo la visione di Platone, il processo di accumulazione di ricchezze tipico della società schiavista ateniese risulta infatti negativo e da condannarsi a priori, con un'analisi che entra subito in contraddizione con le logiche fondamentali che regolano la dinamica delle società classiste, nel quarto secolo a.C. come ai giorni nostri, seppur con livelli diversissimi di sviluppo delle forze produttive e sociali e con relazioni parzialmente dissimili tra possessori delle condizioni di produzione e produttori diretti/lavoratori.

In secondo luogo, come ricaduta diretta e come sottoprodotto immediato del suo anatema rispetto alla ricerca avida e affannosa e della ricchezza e dell'accumulazione privata, almeno per le due cosiddette "classi superiori" (i filosofi-governanti e i guerrieri) era prevista dal programma platonico l'assenza totale di proprietà privata, di ereditarietà dei beni e dei processi di accumulazione privata delle ricchezze e dei mezzi di produzione, oltre che un tenore di vita ascetico, mentre il sostentamento materiale dei due gruppi sociali egemoni veniva lasciato dal filosofo ateniese a carico della collettività; ed infine il ruolo e la posizione delle donne, assieme agli schiavi il "grande escluso" delle società elleniche, venne regolata dall'utopia platonica in modo egualitario rispetto al sesso maschile per quanto riguarda la vita politica ed intellettuale.

Siamo in presenza di spunti "rossi" molto significativi e rilevanti, che per circa due millenni attirarono l'attenzione e alimentarono le fantasie di molti intellettuali occidentali rispetto a multiformi progetti di organizzazione della società, almeno in parte diversi dalle tradizionali strutture socioprodottrici classiste, schiavistiche, feudali o capitalistiche: ma gli elementi e le controtendenze prevalenti all'interno del processo complessivo di elaborazione teorica-politica di Platone avevano un carattere classista assai marcato e inequivocabile.

Innanzitutto non solo Platone non criticò mai la schiavitù per i non-greci, a differenza della famiglia e della posizione sociale delle donne, ma proprio nel nono libro della Repubblica, (578d2 seguenti), Platone fece affrontare al suo alter-ego e "avatar" Socrate il tema spinoso della schiavitù in via incidentale, senza metterla assolutamente in discussione.

Secondo Socrate/Platone, infatti, un padrone di schiavi esercita un potere assai simile di un tiranno su un gruppo di persone (= la forza-lavoro servile) che, per forza e per numero, potrebbe sconfiggerlo e rovesciare la schiavitù. Tuttavia notò sempre Socrate/Platone, il padrone non teme i suoi schiavi perché sa bene che l'intera collettività, l'intera polis ellenica riconosce e legittima il sistema socioprodottrici della schiavitù, ma viceversa ne avrebbe invece paura se un padrone di schiavi rimanesse solo con loro, o se invece i suoi vicini non tollerassero che qualcuno comandasse sugli altri (578d ss.). Questa è anche la situazione del tiranno, a capo di un regime cosiddetto illegittimo dai vicini e costretto continuamente a guardarsi dai concittadini che ha ridotto in schiavitù.

---

11

Fra il tiranno – il governante più illegittimo che si possa immaginare – e il padrone di schiavi non sussiste alcuna differenza interna, e l'unica differenza è esteriore: i vicini del padrone di schiavi riconoscono la legittimità della schiavitù, i vicini del tiranno no. Ora, Platone condanna la tirannide, in quanto la rappresenta come illegittima: qual è, invece, la legittimità della schiavitù?

L'analisi del testo suggerisce una risposta facile, e cioè che l'antropologia di Platone dà talmente per scontata la disuguaglianza fra gli uomini da non ritenere bisognosa di giustificazione l'opinione comune, e favorevole, professata dai "vicini" del padrone di schiavi".

Si deve in ogni caso evidenziare il forte disprezzo nutrito da Platone nei confronti dei "barbari", e cioè delle etnie non greche dalle quali derivava buona parte della forza-lavoro servile utilizzata nel processo di produzione di Atene: nel suo dialogo "Menesseno", il filosofo greco fece affermare esplicitamente al suo avatar-Socrate che era un vanto per un ateniese non aver alcun progenitore tra i fenici e gli egiziani, tra i cosiddetti "barbari" e i popoli inferiori. Nel quinto libro della Repubblica, inoltre, Platone negò la legittimità della schiavitù per gli "uomini greci" ma non certo per i "barbari", contro i quali risultava invece a suo avviso giusto e necessario "rivolgersi contro", secondo le sue esplicite affermazioni. Egli rivolse la domanda retorica su quale dovessero essere "i comportamenti dei nostri soldati verso il nemico", e a tale interrogativo egli notò: "prima di tutto per quello che riguarda la possibilità di rendere schiavi degli uomini: sembra giusto che una città greca riduca in schiavitù uomini greci? Anzi questo dovremmo proibire anche agli altri Stati, per quanto è possibile, abituandoci a rispettare la stirpe greca, stando bene attenti a non esser fatti schiavi dei barbari.

Un tal rispetto – disse – è preferibile assolutamente.

Il nostro Stato, dunque, non possenga alcun schiavo greco, e lo stesso si consiglia agli altri Elleni!

Esattamente – disse – così si rivolgerebbero piuttosto contro i barbari e non si offenderebbero tra loro".<sup>12</sup>

Nei confronti dei "barbari", secondo Platone la guerra e la riduzione in schiavitù risultavano dei mezzi leciti e assai utili ai greci...

Come ha notato, D. B. Davis, nelle "Leggi" di Platone "i tentativi di distacco dai costumi ateniesi assunsero tutti una medesima direzione: quella, cioè, di accrescere l'autorità dei padroni e di rendere più netta la distinzione tra schiavi e uomini liberi.

Secondo Platone, soltanto gli individui di stirpe straniera potevano essere ridotti in schiavitù: egli, infatti, ne vietava l'impostazione come castigo ai cittadini greci. Ed i primi erano condannati ad essere considerati esseri inferiori per sempre, in quanto la condizione di schiavo si ereditava sia dal padre che dalla madre. Lo schiavo emancipato era ancora obbligato a servire quello che era stato il suo padrone, e non esisteva alcuna protezione contro un eventuale, nuovo asservimento. Il liberto non aveva speranza di poter divenire un normale cittadino, dovendo egli lasciare lo Stato dopo un breve lasso di tempo. Anche se dovevano servire il governo come informatori, gli schiavi erano, per il resto, soggetti dell'autorità totale dei padroni, e non avevano alcuna difesa contro un trattamento crudele. Non potevano neppure avere una certa familiarità con la classe dei padroni, ed ogni persona libera aveva il diritto di giudicarli e punirli se commettevano qualche crimine, o di vendicarsi sommariamente di un affronto.<sup>13</sup>

---

12

Platone, "Repubblica", libro quinto, 469. c, ed. UTET

13

D. B. Davis, "Lo schiavismo nella cultura occidentale, p. 96, ed. SEI

Nella sua ultima opera, "Le Leggi" Platone riconobbe pertanto in modo esplicito la legittimità della schiavitù nella società ellenica, dimostrando ancora con maggiore evidenza la sua scelta di campo a favore dei rapporti sociali di produzione di distribuzione egemoni e dominanti nell'antica Grecia.

Ma non solo: come è già stato sottolineato, l'eliminazione della ricchezza/povertà attraverso l'abolizione della proprietà privata anche nella "Repubblica" viene accompagnata e temperata da Platone con il pieno riconoscimento del legittimo possesso di beni e mezzi di lavoro a favore della "terza classe", e cioè gli artigiani, contadini e mercanti.<sup>14</sup>

In sostanza Platone idealizzò, umanizzò e riprese in modo creativo l'antico modello spartano di organizzazione della società, fondato sul feroce sfruttamento degli iloti-schiavi da parte di una compatta (e tendenzialmente egualitaria) classe di proprietari della forza-lavoro servile, aggiungendovi le novità costituite dalla programmata egemonia della casta dei filosofi ed il ruolo paritario assegnato alle donne (non-artigiane e non-contadine): seppur contrastata da forti e originali spunti collettivistici, la tendenza principale all'interno dell'utopico stato immaginato da Platone risulta pertanto ancora principalmente di matrice classista, a differenza che in Pitagora e Diogene di Sinope.

La "linea nera" in campo filosofico-politico iniziò a svilupparsi e decollare ad Atene e nel mondo ellenico attraverso l'elaborazione teorica di alcuni esponenti della scuola sofistica, tendenza filosofica non unitaria "sia perché i suoi maggiori rappresentanti non furono affatto discepoli l'uno dell'altro, sia perché essi espressero teorie fra loro diverse.

Di poco posteriori ai filosofi (Talete, Eraclito, ecc.) interessati principalmente nell'ontologia, i sofisti "accentrano" le loro discussioni sul problema dell'uomo come cittadino, cioè dell'uomo che vive con altri uomini e tra essi deve far valere il proprio acume critico di spregiudicato ragionatore, la propria capacità realizzatrice, la propria convinzione morale. Non amano più indagare i grandi principi della natura, in parte perché scoraggiati dall'eccessiva varietà dei pareri in materia, in parte perché sospinti dall'urgenza di altri problemi più vivi e più concreti. Gli allievi a cui si rivolgono non costituiscono, come nelle vecchie scuole filosofiche, ristrette conventicole di studiosi che vogliono essere "iniziati" alla scienza, ma gruppi di giovani che sentono il bisogno di istruirsi al fine di perfezionare le proprie capacità di cittadini. Il nuovo tipo di cultura da essi affermato è uno dei frutti più caratteristici delle trasformazioni in atto nella società greca e, nel contempo, la causa di ulteriori sempre più radicali trasformazioni; è l'espressione di una profonda crisi, che si riflette nell'insegnamento sofistico come in quello socratico, e che solleverà contro l'uno e contro l'altro la resistenza più esasperata di tutti gli spiriti conservatori.

Il nuovo tipo di insegnamento ebbe particolare successo in Atene al tempo di Pericle, perché seppe venire incontro alle esigenze emerse dalla caduta dell'antico regime aristocratico, per un lato trovando una giustificazione teorica, un fondamento ideologico al nuovo assetto sociale (analogo a quello che, per la società aristocratica, aveva rappresentato la poesia epica), per l'altro lato fornendo alla nuova classe dirigente gli strumenti necessari alla vita democratica. Vivere attivamente in democrazia significa partecipare ad assemblee, prendervi la parola, far valere con efficace discorso la propria opinione frammezzo alle altre opinioni; e perciò saper pensare le varie accezioni e sfumature dei vocaboli, avere nell'orecchio le più felici espressioni dei poeti, riuscire a disporre i periodi in un ordine che incateni l'attenzione, accenda le fantasie e susciti i consensi; significa insomma, possedere quel complesso di cognizioni grammaticali, lessicali, sintattiche,

stilistiche, letterarie che costituisce l'arte dell'eloquenza. I sofisti furono appunto maestri di eloquenza, maestri di un'abilità (virtù) indispensabile al ceto dirigente, o che apriva le vie al successo nella vita politica.

Un sintomo assai significativo di questa nuova situazione ci è dato dall'uso, introdotto dai sofisti (non seguito però da Socrate), di tenere lezioni a pagamento. Si ricorda con un certo scandalo che alcuni sofisti riuscirono ad accumulare in questo modo notevoli ricchezze; va però osservato che, se ciò fu possibile, gli è evidentemente perché essi sapevano impartire un insegnamento ritenuto molto utile dai greci, e questo dispone a favore non solo della concretezza della loro intelligenza ma anche dell'elevato grado di civiltà della popolazione che era ormai in condizioni di apprezzare il valore della cultura".<sup>15</sup>

Tre autorevoli rappresentanti di tale (variegata) scuola, Trasimaco, Crizia e Callicle, concepirono la presunta "legge di natura" (laica) che doveva reggere i rapporti tra gli uomini semplicemente come "legge del più forte", secondo la versione riportata sia da Platone che da alcuni storici dell'antichità.

Nella "Repubblica" di Platone si descrisse infatti un'accesa discussione che ebbe luogo a casa di Cefalo, un aristocratico facoltoso, in presenza di Glauco e Adeimanto, fratelli di Platone, e di Trasimaco, un sofista iroso. Socrate, che nel dialogo parla come avatar prestigioso di Platone, domandò a Cefalo "qual'è, secondo voi, il maggior beneficio che avete tratto dalla ricchezza?".

Cefalo rispose che la ricchezza per lui è un bene, principalmente perché gli permette di essere generoso, onesto e giusto; Socrate allora gli chiese che cosa egli intendesse per giustizia, egli è, distruggendo una dopo l'altra le definizioni che gli si offrono, finché Trasimaco, meno paziente degli altri, scoppiò "in un grido".

"Quale follia ti prende, Socrate? E perché voi altri vi lasciate cadere in questo stupido modo ai piedi uno dell'altro? Io vi dico: se volete sapere che cosa è la giustizia, dovete rispondere e non domandare; né dovrete inorgogliervi confutando gli altri... Poiché molti sanno domandare, ma non rispondere" (336 Repubblica).

Socrate non si lasciò impressionare e continuò a porre domande, fino a riuscire a provocare l'incauto Trasimaco a compromettersi con una definizione, proclamando che "potere è diritto e la giustizia è l'interesse del più forte... I diversi governi dettano legge democratiche, aristocratiche, autocratiche, in vista dei loro rispettivi interessi; e queste leggi, fatte così da loro per servire ai loro interessi, le fanno passare presso i sudditi come giustizia, e puniscono come ingiusto chiunque le tradisca... parlo dell'ingiustizia in senso lato, e ciò che intendo dire risulta nel modo più chiaro nelle autocrazie, le quali, con la frode e con la forza, derubano gli altri delle loro sostanze, non al minuto, ma all'ingrosso. Ora, quando un uomo ha rubato il denaro dei cittadini e li ha fatti schiavi, invece che truffatore e ladro, è proclamato benemerito e glorificato da tutti. L'ingiustizia è condannata perché coloro che la condannano temono di soffrire, e non perché abbiano scrupolo di commettere ingiustizia essi stessi" (338-44).

Venne pertanto teorizzata la "legge del più forte" mettendosi subito a fianco del potente del momento, più di due millenni prima del Nietzsche che affermava "In verità, ho riso più volte sui deboli, che si credevano buoni perché avevano gli artigli mozzati" ("Così parlò Zarathustra") e del pensatore anarco-individualista M. Stirner, quando affermò che "un pugno di potere vale più che un sacco di diritti": la continuità storica della "linea nera" in campo filosofico risulta fuori

---

15

Geymonat, op. cit., p. 88-89

discussione, dalle sue lontane origini (Trasimaco) fino agli anarco-capitalisti del Ventunesimo secolo.<sup>16</sup>

In un'altra opera di Platone, il "Gorgia", il sofista Callicie a sua volta ribadì che "la morale è un'invenzione del debole per neutralizzare la potenza del forte e del dominatore del momento.

A suo avviso, infatti, i deboli "distribuiscono lode e biasimo in vista dei loro propri interessi: dicono che la disonestà è vergognosa e ingiusta – intendo per disonestà il desiderio di possedere più del proprio vicino – poiché, consci della propria inferiorità, sarebbero anche troppo felici dell'eguaglianza... Ma se siete un uomo dotato di forza sufficiente" (entra in scena il "superuomo"), "egli scuoterebbe via dalle sue spalle tutto questo e se ne allontanerebbe per sempre; egli porrebbe sotto i piedi tutte le nostre formule e parole magiche e incantamenti, tutte le nostre leggi contro natura... Chi vuol vivere con sincerità dovrebbe permettere ai suoi desideri di ingigantire quanto più è possibile; ma quando essi fossero giunti alla massima misura, egli dovrebbe aver il coraggio e l'intelligenza di soddisfarli e appagar tutte le sue brame. Questo, io affermo, è la giustizia e la nobiltà naturale. Ma la maggior parte delle persone non sa far ciò, e biasima coloro che sanno farlo, perché si vergognano della propria incapacità, e desiderano nascondersela: perciò chiamano la sopraffazione bassezza... Essi rendono schiave le nature più nobili, e lodano la giustizia soltanto perché sono codardi".

Questa giustizia non è una morale da uomini, ma da lacchè; è una morale da schiavi, non da eroi; le virtù vere di un uomo sono il coraggio e l'intelligenza" (Platone, "Gorgia", 491).

Ma non solo. Nella sua opera "Sisifo", il sofista Crizia giunse fino al punto di rilevare che anche gli dei e le divinità greche furono idee inventate e create ex-novo da qualche "sapiente" aristocratico come "instrumentum regni", in qualità di utilissimo mezzo per tenere a bada la plebe ovviando ai pesanti limiti della legge umana.<sup>17</sup>

Il processo di descrizione filosofica-storica (e l'appoggio, più o meno esaltato), della "legge del più forte" venne ripreso anche dal geniale storico greco Tucidide, in due dei passi più densi di significato filosofico-politico della sua "Storia della guerra del Peloponneso", riflettendo e difendendo a sua volta la politica imperialistica-schiavistica tenuta da Atene dopo il 480 a.C., con il (correlato) suo spietato trattamento nei confronti degli Stati più deboli.

"Il vostro impero" – disse Pericle agli ateniesi nell'orazione che Tucidide gli mise in bocca – "è basato nella vostra forza più che sulla buona volontà dei vostri sudditi". Lo stesso storico riferì lo spietato messaggio utilizzato dai messi ateniesi per costringere gli abitanti dell'isola di Melo ad allearsi ad Atene, nella guerra contro Sparta: "voi sapete benissimo come noi che, da che mondo è mondo, la giustizia esiste soltanto tra eguali: i forti fanno ciò che possono, e i deboli sopportano ciò che debbono". ("Storia della guerra del Peloponneso", 105).

Tornando per ragioni di spazio al campo più prettamente filosofico, la "linea nera" trovò uno dei suoi principali campioni nel processo di elaborazione effettuato dal geniale Aristotele, durante il quarto secolo a.C.

---

16

M. Bonazzi, "I sofisti", p. 39-40

17

Bonazzi, op. cit., p. 43



“Aristotele nacque nel 384 a.C. a Stagira (colonia ionica nella penisola Calcidica). Suo padre, Nicomaco, era medico e amico del re di Macedonia; probabilmente fu lui stesso a insegnargli le prime nozioni di medicina e biologia; certamente ispirò al figlio, fin dagli anni della prima giovinezza, quell’atteggiamento filomacedone cui Aristotele rimarrà fedele per tutta la vita. A diciassette anni entrò nell’Accademia e vi rimase fino alla morte di Platone (cioè circa un ventennio). Era proprio in questo periodo che l’Accademia, sotto l’impulso dell’evoluzione del pensiero platonico che culminò nel Timeo, iniziava ad occuparsi di ricerche naturalistiche e veniva applicando il metodo diairetico agli esseri naturali. È probabile che, alla morte di Platone (347 a.C.), Aristotele sperasse di succedergli nella direzione dell’Accademia. Questa invece fu assunta da Speusippo, nipote di Platone (347-339), e poi Senocrate (339-314), che svilupparono, sotto influsso pitagorico, la teoria dei “numeri ideali” dell’ultimo Platone. Aristotele si decise perciò a lasciare Atene, insieme ad altri condiscipoli, per trasferirsi dapprima ad Asso (in Asia Minore), ove creò una specie di filiazione dell’Accademia, poi a Mitilene, fondando anche qui una scuola filosofica... Nel 335-334, morto Filippo e salito Alessandro al trono, Aristotele tornò ad Atene, ove, valendosi di notevoli sovvenzioni di Antipatro (che rappresentava gli interessi di Alessandro in Grecia), fondò una scuola, presso i giardini di Apollo Licio. Questo prese il nome Liceo, dalla località appunto dove era sorta, o anche di Peripato, dal viale che ne faceva parte e dove maestro e discepoli usavano passeggiare tenendo discussioni filosofiche. Durante tutto il regno di Alessandro, la scuola di Aristotele godette senza dubbio la protezione del grande condottiero e difese – pur con molte differenze su problemi specifici – gli interessi ideali della sua politica; come tale fu aspramente combattuta dal partito antimacedone di Demostene, che giunse ad accusare il filosofo di esercitare nella città un’azione di vero e proprio spionaggio.

Nel 323 pervenuta da Atene la notizia della morte di Alessandro, la violenza dei suoi avversari si fece estremamente pericolosa e Aristotele si vide costretto a fuggire. Riparò a Calcide nell’Eubea, ove morì l’anno successivo (322 a.C.)<sup>18</sup>.

La poderosa e geniale elaborazione filosofica di Aristotele interessò i diversi livelli dell’universo e della natura, alla cui sommità il pensatore di Stagira pose la sfera metafisica.

Per focalizzare su di essa, Aristotele elaborò la categoria di sostanza, formata da tre elementi essenziali: la materia, che risulta pura potenzialità; la forma, intesa come attualizzazione del possibilità offerte dalla materia, ma solo in qualità di ideale astratto; e infine il “sinolo” che costituisce la vera sostanza, risultando l’unione della materia con la forma e l’effettiva attualizzazione della materia-potenza. Nel libro ottavo della sua *Metafisica* (VIII, 2, 1043, 14-19), Aristotele notò che “per cui se uno, per definire quel che sia una cosa, dicesse che è pietre, mattoni e legname, direbbe quel che la cosa è in potenza, perché pietre, mattoni legname sono la materia; se invece dicesse che è uno spazio chiuso per riparo delle cose e delle persone, o aggiungesse altra cosa somigliante, direbbe quel che è l’atto della cosa. E se uno riunisse entrambe queste determinazioni, direbbe la sostanza nel terzo significato, quella che risulta dall’atto e della materia (*Metaph.*, VIII, 2, 1043 a 14-19).

Questo insistere sull’identificazione della materia con la potenza, e della forma con l’atto, ha come conseguenza inevitabile che una stessa cosa possa considerarsi per un rispetto già sinolo di materia e forma, per un’altro rispetto, invece, pura materia di un futuro sinolo: giacché come già Aristotele aveva stabilito nel libro III della *Fisica*, ogni cosa può considerarsi atto di potenza precedente e

---

18

Geymonat, op. cit., p. 210-211

potenza di un atto successivo, ad esempio il bronzo è potenza del diventare statua, ma, in quanto bronzo, è già atto".<sup>19</sup>

A giudizio di Aristotele, l'oggetto della metafisica viene costituito dall'essere in quanto essere, e proprio in tale materia di elaborazione diventa a suo avviso decisiva la comprensione che ogni trasformazione di un essere da potenza a essere in atto richiede una causa efficiente, che risulta il vero principio del movimento/trasformazione e che contiene per Aristotele ciò che si dovrà realizzare e compiere. "Ad esempio quando viene scaldata una minestra, essa risulta calda in potenza e il fuoco che è già caldo in atto è la causa efficiente che permette il passaggio dalla potenza all'atto; di conseguenza, qualsiasi mutamento è un passaggio dalla potenza all'atto che presuppone qualcosa che sia già in atto.

Ora, ogni causa efficiente presuppone a sua volta un'altra causa efficiente. Stimolava la riflessione dei filosofi l'osservazione di molti fenomeni naturali fatti di complesse catene causali che in più si ripetevano molte volte su piante, territori diversi, ecc.: per es. il frutto che nasce dal fiore provenienti da un seme inseminato da altre piante in un ciclo che si ripete per chissà quante piante senza che per qualsiasi frutto si possa più sapere quale è la sua causa prima. Ciò inizia una catena di nessi causali che andrebbe all'infinito, nella quale ogni causa per agire avrebbe bisogno di un'altra a essa esterna e da essa diversa. Per evitare un regresso all'infinito, occorre postulare l'esistenza di un motore immobile (qualcosa che muova senza muoversi) e atto puro (cioè che sia esternamente in atto senza bisogno di qualcosa che determini il suo passaggio dalla potenza all'atto) che in ogni movimento dia inizio a una serie di nessi causali: questa causa viene identificata con Dio, come prima forza motrice.

Per Aristotele non basarsi su questo postulato significherebbe differire all'infinito il problema cercando per una causa; la natura stessa del concetto di causa implica l'esistenza di qualcosa che muove senza essere mosso e che causa senz'essere causato da nient'altro. Lo studio di questa causa prima porta ad affermare che essa deve essere atto puro senza alcuna potenza e dunque senza materia, in quanto la materia da Platone in poi è considerata una via di mezzo tra l'essere e il non-essere ovvero un poter-essere, una potenza ancora non realizzata: altrimenti tale divinità avrebbe bisogno di un'altra divinità che causi la trasformazione della sua parte di potenza abbinata, trasformazione che prima o poi nel tempo almeno una volta dovrebbe avvenire perché abbia senso parlare di potenza, e dunque prima o poi richiederebbe il paradossale intervento di un'altra causa prima.

Tale essere, privo di materia e di potenza, deve vivere al di fuori dello spazio e del tempo che sono il regno della materia e della potenza in un'altra dimensione, è dunque una divinità trascendente".<sup>20</sup>

Ad Aristotele risultava totalmente aliena la concezione eraclitea del movimento come frutto e sottoprodotto dell'autosviluppo di ciascun fenomeno e processo, della lotta/unità dialettica tra i suoi lati e poli contraddittori, tra le sue tendenze e controtendenze interne: ma all'analisi della

---

19

M. Dal Pra, "Storia della filosofia", vol. terzo, "La filosofia greca dal VI al IV secolo", p. 287, ed. Valsecchi

20

M. Dal Pra, op. cit., p. 284

sfera metafisica, alla cui sommità risiedeva Dio inteso come inevitabile *primum movens*, il grande pensatore di Stagira aveva collegato nel suo altro libro intitolato “Fisica” una concezione della materia e della natura che, come notò giustamente Lenin nei suoi “Quaderni Filosofici”, conteneva alcune serie tendenze e “oscillazioni” di tendenza materialistica.<sup>21</sup>

Il primo libro della “Fisica” era infatti rivolto a “studiare i principi ultimi della natura. Seguendo la tradizione platonica, Aristotele ammette innanzitutto una materia ingenerata e indistruttibile, che fa da sostrato a tutti i mutamenti. Infatti, se questa materia fosse generata, essa dovrebbe essere generata da qualcos’altro che la costituisse e che sarebbe quindi, di nuovo, materia; se essa poi perisse, dovrebbe trasformarsi in qualcos’altro; che sarebbe, a sua volta, materia.

D’altra parte anche le Idee platoniche non servono a spiegare il divenire, perché l’idea, in se perfetta, non ha neppure essa bisogno di mutarsi. Né è spiegabile come esso sorga (secondo la teoria di Platone) dal rapporto esterno tra due principi (la materia e le Idee), che non giustificano il divenire perché non hanno bisogno di mutarsi.

Senonché sia la materia come semplice sostrato indifferente è una pura astrazione, sia l’idea non ha realtà se non in quanto è una forma incorporata in una data materia: “idea” ha realtà solo in quanto forma. Possiamo, in questo senso, dire che “tutto si genera da sostrato e dalla forma”. Solo in questo modo possiamo renderci conto di un fatto difficile a spiegarsi: se la materia è ingenerata è incorruttibile, come può accadere che, nel divenire, qualcosa nasce e qualcosa perisce? Evidentemente vi sono due significati del sostrato materiale: l’uno è quello che persiste e l’altro quello che perisce. Aristotele prende qui un esempio tipico: quando si dice che un uomo diventa musicista, ciò può esprimersi in due modi diversi: 1) l’uomo diventa musicista, 2) l’uomo-non-musicista diventa musicista. Nel primo senso la materia preesistente non perisce nel divenire, nel secondo senso, invece, la materia preesistente perisce nel divenire e si trasforma in un’altra. Nel primo senso, essa è la “materia” propriamente detta, nel secondo senso essa è invece la “privazione”.

Perciò i principi del divenire, badando solo al loro aspetto più generale, possono dirsi due: la materia e la forma; analizzandone invece più da vicino la struttura; si rivelano essere tre: la materia, la forma e la privazione”.<sup>22</sup>

In questa sede non è possibile sintetizzare, per evidenti ragioni di spazio, le ulteriori dottrine aristoteliche sui diversi livelli di strutturazione della materia-sostrato, così come la concezione dell’anima (intesa come “atto” e forza motrice del corpo materiale) e l’importante logica elaborata dal filosofo di Stagira imperniata principalmente sul principio di non-contraddizione antieracliteo (“è impossibile che la stessa cosa per il medesimo aspetto e nello stesso tempo sia e non sia”): dobbiamo invece affrontare la visione, le analisi e le scelte di campo effettuate da Aristotele rispetto alla tematica sociopolitica, a cui dedicò l’importante libro della sua geniale “Politica”.

Proprio nelle prime pagine del suo scritto, egli sottolineò che “lo stato è una comunità che non ha in vista soltanto l’esistenza umana, ma l’esistenza materiale e spiritualmente felice; ed è questo il motivo per cui nessuna comunità politica può essere costituita da schiavi o da animali, i quali non

---

21

V. I. Lenin, “Quaderni Filosofici”, op. cit., p. 287

22

M. Dal Pra, op. cit., p. 254-255

possono partecipare della felicità o di una vita liberamente scelta” (Pol., III, 9, 1280 a): e a questo proposito Aristotele affermò che ci “sono individui schiavi per natura in quanto incapaci delle virtù più elevate, e che la distinzione tra schiavi e libero è così naturale come quella tra maschio e femmina e giovane e vecchio”.<sup>23</sup>

Rispetto la schiavitù, la posizione di Aristotele risultava pertanto chiara e spietata, visto che il passo sopracitato, intriso di una logica profondamente classista e maschilista, non lascia dubbi che a suo avviso come il “maschio” risultava per “natura” superiore alla donna, altrettanto avveniva agli “schiavi per natura” rispetto ai loro padroni. Aristotele continuò il suo inequivocabile ragionamento notando che nelle relazioni “dei maschi verso la femmina, l’uno è per natura superiore, l’altra inferiore, l’uno comanda, l’altra è comandata ed è necessario che tra tutti gli uomini sia proprio in questo modo. Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l’anima del corpo o l’uomo dalla bestia, (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all’impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre) costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è star soggetti a questa forma di autorità, proprio come nei casi citati. In effetti è schiavo per natura chi può appartenere a un altro (per cui è di un altro) e chi intanto partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla: gli altri animali non sono soggetti alla ragione, ma alle impressioni. Quanto all’utilità, la differenza è minima: entrambi prestano aiuto con le forze fisiche per le necessità della vita, sia gli schiavi, sia gli animali domestici. Perciò la natura vuol segnare una differenza del corpo dei liberi e degli schiavi: gli uni l’hanno robusto per i servizi necessari, gli altri eretto e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica ( e questa si trova distinte tra le occupazioni di guerra e di pace): spesso però accade anche il contrario, taluni, cioè, hanno il corpo di liberi, altri l’anima, ché certo, se i liberi avessero un fisico tanto diverso quanto le statue degli dei, tutti, è evidente, ammetterebbero che gli altri meritano di essere i loro schiavi e se questo è vero nei riguardi del corpo, tanto più giusto sarebbe porlo nei riguardi dell’anima: invece non è ugualmente facile vedere la bellezza dell’anima e quella del corpo. Dunque, è evidente che taluni sono per natura liberi, altri, schiavi, e che per costoro è giusto essere schiavi”.<sup>24</sup>

Anche se negò la legittimità morale della schiavitù di guerra, quando e se imposta a greci liberi che non fossero “schiavi per natura”, Aristotele in un passo successivo della sua “Politica” giunse fino ad affermare che “la scienza” (!) “del padrone consiste nel servirsi degli schiavi”.

Per il filosofo di Stagira è chiaro “che l’autorità del padrone e dell’uomo di stato non sono la stessa cosa e neppure tutte le altre forme di dominio sono uguali tra loro, come pretendono taluni: l’una si esercita su uomini per natura liberi, l’altra su schiavi: inoltre l’amministrazione della casa è comando d’un solo (e, infatti, tutta la famiglia è eretta da uno solo) mentre l’autorità dell’uomo di stato si esercita su liberi ed eguali. Il padrone, poi, non è chiamato così in rapporto a una scienza, ma per la sua condizione: così pure lo schiavo e il libero. Potrebbe esserci, senza dubbio, una scienza del padrone e dello schiavo, quest’ultima sul tipo di quella che impartiva il maestro a Siracusa: li infatti, un tale, dietro ricompensa, insegnava ai giovani schiavi i servizi quotidiani. Tale insegnamento potrebbe essere ampliato di molte materie, aggiungendoci per es. l’arte culinaria e

---

23

Abbagnano, op. cit., p. 185

24

Aristotele, “Politica”, libro I, 5, numero 12546- 1255 a, ed. Laterza

altrettali forme di servizi: ciascuno, in realtà, ha le sue funzioni, alcune più quotate, altre più necessarie, e, come dice il proverbio, “c’è schiavo e schiavo, c’è padrone e padrone”. Di tal genere sono tutte le scienze dello schiavo, mentre quella del padrone consiste nel servirsi degli schiavi: il padrone non è tale in quanto acquista gli schiavi, ma in quanto si serve degli schiavi. Tale conoscenza non ha niente di grande né di straordinario: quel che lo schiavo deve saper fare, lui deve saperlo comandare. Quindi per coloro che hanno possibilità di evitare seccature, un sovrintendente si prende quell’incarico ed essi o si dedicano alla vita politica o agli studi liberali. L’arte di acquistare schiavi, intendo quella legittima, è diversa da entrambe le scienze”.<sup>25</sup>

La proprietà privata sugli schiavi si elevava in Aristotele a un’“arte” tesa a comprarli e utilizzarli al meglio nell’interesse del “padrone”, la cui principale “scienza” consisteva “nel servirsi degli schiavi”: schiavi che vennero da lui definiti, sempre nel primo libro della *Politica*, come “un oggetto di proprietà animato” e come una sorta di “strumento” capace di produrre “altri strumenti” non-animati e meccanici..

Aristotele risultò inoltre un teorico appassionatamente a favore della proprietà privata, criticando esplicitamente nel secondo libro della sua *“Politica”* le tesi platoniche tese alla costruzione di rapporti sociali di produzione collettivistici e egualitari, almeno per le classi dirigenti dell’utopia delineata nella Repubblica: siamo pertanto in presenza di un “duello” senza mezzi termini tra i due grandi filosofi, nel quale Aristotele notò come l’abolizione della proprietà privata andasse contro “la natura” degli uomini, “animali politici” secondo il filosofo di Stagira e “specificamente diversi” uno dall’altro.

Aristotele sottolineò un altro “inconveniente” che, a suo avviso, condannava il comunismo.

“Di quel che appartiene a molti non si preoccupa proprio nessuno, perché gli uomini badano soprattutto a quel che è la proprietà loro, di meno a quel che è possesso comune o, tutt’al più, nei limiti del loro personale interesse: piuttosto se ne disinteressano, oltre al resto, perché suppongono che ci pensi un altro, come nelle opere domestiche molti servi talora eseguono gli ordini peggio che pochi. Così per ciascun cittadino ci sono un migliaio di figli di ciascuno, con la conseguenza che tutti ugualmente se ne disinteressano”.<sup>26</sup>

Sempre a giudizio dell’anticomunista filosofo di Stagira, il primo “cane da guardia” di alto livello della proprietà privata sul piano filosofico, una società senza proprietà privata risulterebbe inoltre piatta e conformistica, perché a suo avviso verrebbero meno e scomparirebbero tutte le differenze individuali tra gli uomini: e per Aristotele l’armonia sociale non scaturisce certo dall’abolizione delle differenze, bensì dalla loro compresenza, così come l’armonia musicale scaturisce dalla varietà degli accordi e dei toni. Infine la proprietà privata secondo Aristotele rende possibile la generosità: aiutare amici, stranieri o compagni è “la cosa più gradita”, ma dà reale soddisfazione e ha valore morale soltanto quando i beni che si impegnano in tale aiuto siano propri: la proprietà privata secondo Aristotele arreca dunque vantaggi allo stesso tempo economici, sociali e morali, e ciò perché le sue radici stanno nell’amore di sé, ossia in un sentimento naturale e positivo che non va in alcun modo confuso con l’egoismo.

---

25

Aristotele, op. cit., libro primo, 7-12556

26

Aristotele, *“Politica”*, libro secondo, 22616, p.70, ed. Laterza

Più di due millenni dopo l'epoca di Aristotele, la propaganda anticomunista della borghesia riprese senza sosta, dal 1840 all'inizio del nostro terzo millennio, i temi fondamentali già elaborati in precedenza dal geniale, ma classista e filoschiavista pensatore di Stagira e a loro volta Marx ed Engels presero in seria considerazione e demolirono un'obiezione preparata dal filosofo di Stagira contro le società collettivistiche ("nessuno lavorerà più bene") nel loro geniale "Manifesto" del 1848. Il confronto/scontro, di duello tra le due "linee" e tendenze principali della filosofia occidentale risulta di durata plurimillenaria senza esclusione di colpi e con protagonisti a volte di grande livello, seppur separati da due millenni di distanza temporale.

Il "cuore di tenebra" della filosofia occidentale in ogni caso batté con forza i suoi colpi all'interno del (per altro geniale) pensiero di Aristotele, anche se in un passo citato con approvazione da Marx nel *Capitale* emerse in esso anche una debolissima, esile e fugace controtendenza di natura utopico-collettivistica. Infatti il geniale e "rosso" Marx riportò che "se, sognava Aristotele, il più grande pensatore dell'antichità, ogni strumento potesse compiere su comando o anche per previsione l'opera ad esso spettante, allo stesso modo che gli artifici di Dedalo si muovevano da se o i tripodi di Efesto di proprio impulso intraprendevano il loro sacro lavoro, sè in questo stesso modo le spole dei tessitori tessessero da sè, il maestro d'arte non avrebbe bisogno dei suoi aiutanti e il padrone non avrebbe bisogno dei suoi schiavi".<sup>27</sup>

Prendendo spunto dal sogno di Aristotele, possiamo passare a questo punto al processo di analisi della "linea rossa" in campo filosofico-politico: molto tempo prima dell'isolata speranza utopica di Aristotele, fin dal sesto secolo a.C. e con un discreto livello di elaborazione teorica essa trovò le sue radici nella scuola fondata dal creativo e geniale Pitagora che, nel processo di elaborazione della sua concezione (idealistica) del mondo, dedicò un'ampia attenzione ai problemi politico-sociali, facendo una chiara scelta di campo collettivistica, oltre che pacifista, vegetariana e priva di discriminazione nei confronti delle donne, creando in tal modo una forma singolare e affascinante di comunismo allo stesso tempo ascetico, non-violento ed elitario, basato sulla figura dominante del "saggio" venuto in possesso della verità, della scienza e della conoscenza approfondita delle leggi generali che regolano l'universo.

Geniale matematico e grande studioso della tecnica musicale, Pitagora probabilmente nacque attorno al 570 a.C. e verso il 532 si allontanò dall'isola natale di Samo, allora governata dalla tirannia del nobile Policrate, trasferendosi dal quel momento in Calabria e in una delle principali colonie greche dell'area, Crotona: in breve tempo, vicino alla città venne costituita una fiorente e numerosa comunità politico-filosofica guidata da Pitagora, alla quale nei decenni successivi se ne aggiunsero numerose altre in Sicilia, nell'Italia centro-meridionale e in Grecia.

Attorno al 509 a.C. la comunità madre iniziò a essere sottoposta all'ostilità della fazione guidata nella città di Crotona da Cilone, un nobile particolarmente facoltoso, tanto che dopo la morte di Pitagora (avvenuta presumibilmente attorno al 497 a.C.) si attuò la violenta distruzione dell'insediamento pitagorico nella zona: ma la scuola e le comunità pitagoriche continuavano senza interruzione la loro attività in altre aree, per altri due secoli e fino a Diadoro di Aspando (quarto secolo a.C.), "figura chiave per l'intersezione tra Pitagora e cinismo".<sup>28</sup>

---

27

K. Marx, "Il Capitale", libro primo, cap. 13

28

B. Centrone, "i pitagorici", op. cit., p. 35 e 143, ed. Laterza

Sul piano ontologico Pitagora iniziò a sviluppare un processo di teorizzazione avente per oggetto una cosmovisione idealistica, in base alla quale: “numeri” immateriali risultavano il carattere fondante, il principio-base e l’archè dei diversi fenomeni naturali: concezione strettamente collegata alla sua convinzione della presenza di un’anima immortale negli uomini che, dopo la fine del corpo materiale, si sarebbe reincarnata in un altro involucro terreno attraverso un processo di metempsicosi.

In campo gnoseologico Pitagora propose in modo geniale l’embrione dell’asse principale del metodo dialettico di comprensione della realtà e della sua complessa dinamica, basato su coppie di opposti (a partire dalla polarità tra pari e dispari) legate e interconnesse in modo indissolubile tra di loro. Nel processo di sviluppo dell’attività plurisecolare della scuola pitagorica, dopo la morte del suo fondatore venne enucleata una celebre “tavola delle opposizioni” costituita da dieci relazioni e rapporti dialettici, e cioè le coppie fondate da:

- limite-illimitato;
- dispari-pari;
- uno-molteplicità;
- destro-sinistro;
- maschio-femmina;
- in quiete-mobile;
- diritto-curvo;
- luce-buio;
- bene-male;
- quadrato-rettangolo.<sup>29</sup>

Pitagora risultò in ogni caso “il primo a studiare la matematica indipendentemente dalle necessità pratiche e a lui viene attribuita anche la scoperta dell’ “ottava” e dei rapporti matematici tra i suoi musicali. Da qui è probabile che, già nella prima fase della scuola, fosse tratta la convinzione che tutte le cose sono dei numeri e, più genericamente, che il numero e il rapporto matematico fossero un aspetto essenziale e permanente della costituzione delle cose. Ciò può risultare confermato dal fatto che già i primi pitagorici, sulla base dell’opposizione dispari-pari, costituirono tutta una serie di opposizioni, di cui possiamo intravedere il legame con la cosmologia e la fisica: certo è che le coppie parallele dispari-pari, limite-illimitato, luce-oscurità hanno lasciato tracce evidenti, ad esempio, nella descrizione parmenidea del mondo dell’opinione. Questa dottrina pitagorica ci è esplicitamente testimoniata da Aristotele: “altri poi di questi (pitagorici) parlano di dieci principi e ne parlano come ordinati in una serie correlativa: limite e illimitato, dispari e pari, uno e molteplicità, destro e sinistro, maschio e femmina, immobile e mosso, diritto e ricurvo, luce e oscurità, bene e male, quadrato e disuguale nei lati”.<sup>30</sup>

---

29

Op. cit., p. 114

30

M. Dal Pra, “La filosofia greca dal VI al IV secolo”, p. 31, ed. Valsecchi

Siamo in presenza di una particolare forma di idealismo filosofico, quindi, ma collegato dialetticamente a una matrice “rossa” sul piano politico-sociale, visto che Pitagora elaborò una concezione dell’ “amore universale”, della fraternità e dell’amicizia che doveva legare gli uomini nelle loro relazione reciproche, oltre che nei riguardi degli animali.

Anche in base alla sua teoria dei numeri, secondo Pitagora l’amore diventa infatti la qualità fondamentale dell’ “Intero” e di Dio, e proprio l’amore lega nella divinità il tutto e tutto vive in esso come Unità: questa è la grande legge della vita per tutte le popolazioni.

Perciò l’amore è il bene, e tramite le azioni dell’amore e del bene gli esseri umani verso l’armonia e l’Unità.

Il male fa violare l’armonia e fa danno all’intero, quando tutto si divide per il “nostro” e il “vostro”. In questa divisione il “mio” cerca di comandare e dominare. Lo storico Diogene Laerzio attribuì a Pitagora la concezione per cui “la virtù, la sanità fisica, ogni bene e la divinità sono armonia: perciò anche l’universo è costituito secondo armonia. Anche l’amicizia è uguaglianza armonica”.

Da tale concezione derivano il cardine fondamentale della visione politico-sociale di Pitagora e della sua scuola, e cioè l’amicizia intesa come regolatore dei rapporti tra gli uomini, tanto che secondo lo storico Diogene Laerzio il filosofo di Sarno affermò che “i tuoi rapporti con gli altri siano tali da non renderti nemici gli amici e da farti amici i nemici”.<sup>31</sup>

Come risulta da numerosi storici e fonti dell’antichità, a partire da Platone e Timeo di Tauromenio, sul piano politico-sociale il pensiero di Pitagora aveva invece al suo centro: il primato indiscusso dell’amicizia tra gli uomini, a sua volta intesa e declinata attraverso due regole fondamentali: e cioè che l’amicizia è uguaglianza in un rapporto in cui tutti gli amici sono uguali, oltre all’indicazione che “tra gli amici tutto è in comune”, andando condiviso e usufruito in modo fraterno. Sul piano teorico, quindi, Pitagora risulta saldamente all’interno del campo del comunismo e delle relazioni sociali egualitarie tra gli esseri umani, e non a caso sotto l’aspetto pratico anche le comunità pitagoriche si rivelarono di matrice collettivistica.

“La fondazione di una scuola è attribuita a Pitagora già in Samo...”

Una vera e propria comunità pitagorica viene però istituita solo dopo l’arrivo di Pitagora a Crotone. Dopo la sua *akroasis*” (discorso) “pubblica circa duemila persone avrebbero abbandonato la vita familiare, eretto il celebre *homakoeion* (casa degli uditori), messo in comune i beni e divinizzato Pitagora. Giamblico (VP 30) distingue ancora un gruppo ancora meno consistente, di seicento persone, identificando i duemila con gli *acusmatici* e i seicento con i veri e propri filosofi. Questi ultimi avrebbero praticato una vita in comune (*koinobios*).

Un primo elemento fondamentale di questa organizzazione è dunque la comunione dei beni, a proposito della quale può sorgere il sospetto che la fonte di Porfirio e Giamblico, Nicomaco, proietti sull’antico pitagorismo un modello di organizzazione comunitaria diffuso a suoi tempi; la pratica della comunione dei beni, infatti, non è altrimenti attestata nella Grecia antica. Questa notizia, tuttavia, risale a una fonte più antica, come mostra un confronto tra Giamblico e Diogene Laerzio. Giamblico descrive altrove un sodalizio organizzato in modo più rigido ed esclusivo rispetto all’*honakoeion* istituito dopo l’arrivo di Pitagora in Magna Grecia; dopo un esame generale delle attitudini dei potenziali discepoli, in cui venivano presi in considerazione l’aspetto fisico, il portamento, i rapporti con i genitori e il tipo di amicizia, il modo di occupare il tempo, chi era stato così da lui esaminato veniva lasciato per tre anni nell’abbandono, per accertare quale fosse la sua perseveranza e il reale desiderio di apprendere [...]. Poi imponeva ai suoi aspiranti cinque anni di

---

31

B. Centrone, op. cit., p.47



silenzio, mettendo così alla prova la loro padronanza di sé [...]. In questo periodo di tempo, gli averi di ciascuno – ossia i suoi beni materiali – erano messi in comune, affidati ai discepoli a ciò preposti [...]. Se [...] apparivano degni di essere iniziati alle dottrine, dopo cinque anni di silenzio diventavano per sempre esoterici, ascoltavano Pitagora dentro la tenda e potevano anche vederlo. Prima, fuori dalla tenda, avevano potuto partecipare alle sue lezioni solamente ascoltando, senza mai vederlo. (Ia. VP 71-3, trad. Montoneri)

Un parallelo resoconto abbreviato, che si trova in Diogene Laerzio permette di individuare presumibilmente la fonte di queste notizie in Timeo, che quest'ultimo avesse testimoniato la comunanza dei beni è confermato da uno scolio platonico, dove si trova una citazione letterale dal libro IX di Timeo: "Quando i giovani gli si avvicinavano per godere della sua compagnia, non soddisfaceva subito le loro richieste ma rispondeva che era necessario che essi mettessero i loro beni in comune". (Schol. In Phaedr. 279c)".<sup>32</sup>

Emerge pertanto un vero e proprio "scandalo", allo stesso tempo teorico e politico, per i filosofi benpensanti e classisti del mondo occidentale: un geniale matematico e uno dei primi filosofi (secondo molte fonti, l'inventore dello stesso termine della "filosofia"), oltre che uno dei padri dell'idealismo e del metodo dialettico, un... comunista? Orrore, sdegno e vergogna, come ad esempio accadde per l'anticomunista (e filosofo) Karl Popper: tanto che si è cercato spesso, all'interno della storiografia "ufficiale", di far passare sotto silenzio o di mettere in dubbio la natura "rossa" e cooperativa del pensiero e praxis politico-sociale del grande Pitagora, a dispetto delle numerose, concordi e inequivocabili fonti antiche a disposizione.

Ma assieme alla sovversiva comunione dei beni emergono altri "scandali" teorici e politico-organizzativi che derivano dalla pratica concreta via via espressa dalle comunità pitagoriche, rendendo ancora più inequivocabile la loro scelta di campo collettivistica ed egualitaria, a partire dalla sostanziale parità tra i sessi esistente all'interno della galassia pitagorica.

Va subito rilevato che in un mondo profondamente patriarcale e maschilista come quello dell'antica Grecia, nella quale la donna libera risultava poco più valutata e munita di diritti di uno schiavo/schiava, nelle oasi di uguaglianza create da Pitagora le donne venivano invece ammesse e senza discriminazioni sostanziali: secondo Pitagora gli amici erano anche... amiche, che diventarono allieve della scuola e delle sue illustre protagoniste, in tutta una serie di casi.

Come ha sottolineato D. Varenja, non solo lo storico Diogene Laerzio ha riportato il nome di diciassette delle più illustri rappresentanti pitagoriche, ma Filocoro di Atene riempì addirittura un libro citando le discepole più acute della scuola protocomunista, di matrice (ascetico-religiosa), in via d'esame: tra di esse vogliamo ricordare la stessa figlia di Pitagora, Damo, Timycha e Phyltis, entrambe di Crotone; Byndacis e la spartana Chilonis; Theano del Metaponto e Lasthenia dell'Arcadia.<sup>33</sup>

È stato spesso notato che fin dal suo arrivo a Crotone, in un suo discorso rivolto alla cittadinanza, Pitagora spezzò con grande coraggio i radicati tabù maschilisti e patriarcali, affermando che l'iniziazione alla sua dottrina filosofico-religiosa risultava aperta alle madri nubili, a tutte le donne

---

32

B. Centrone, op. cit., p. 73-75

33

D. Varenja, "Alcune donne della scuola pitagorica", in [www.accademia.edu](http://www.accademia.edu)

che sentivano urgente il bisogno di affrontare la purificazione imposta dall'asceti e farsi figlie di Dio. Assai numerose e attive al suo interno, nell'ordine pitagorico le fanciulle indossavano vesti bianche di lino e si cingevano il capo con una benda di porpora; seguivano con i maschi i corsi del maestro, anche se non partecipavano alle lezioni del mattino, né agli esercizi ginnastici con i giovani, né ai dibattiti e alle discussioni della sera visto che la loro iniziazione era in gran parte affidata a donne e seguiva un suo corso speciale.

Ma non solo: in un mondo greco nel quale il processo di alimentazione dei ricchi e dell'aristocrazia esprimeva il suo livello più ambito nel consumo di carne, Pitagora insegnò (e praticò) invece la necessità del vegetarianesimo anche perché, sostenne il grande filosofo-politico, "finché gli uomini massacreranno gli animali, si uccideranno tra di loro. In verità, colui che semina il seme del dolore e della morte non può raccogliere amore e gioia".<sup>34</sup>

Vegetarianesimo, pacifismo tra gli uomini e le diverse nazioni e comunismo dell'amore, anche rispetto agli animali, si fondevano in Pitagora in un composito ma ben intrecciato mosaico, che oltre al processo di analisi teorica esprimeva una progettualità rivolta a un'azione politico-sociale di respiro universale al tentativo – utopico, ma generoso – di trasformare il mondo, almeno sotto questo profilo (con modalità pacifico-ascetiche) anticipando Marx di più di due millenni.

I lati negativi insiti nella filosofia politica di Pitagora – il culto della personalità rivolto al leader e l'atteggiamento generale di forzata accettazione della riproduzione delle società classiste, collocate a fianco delle "oasi" pitagoriche – non sminuiscono l'importanza e il carattere di gran lunga positivo presenti nella teoria-praxis del grande pensatore di Samo, il vero apripista e fondatore della "linea rossa" all'interno della filosofia occidentale.

Nella cultura classista e patriarcale del mondo greco del sesto secolo a.C., risultava come veri e propri "scandali" anche altri elementi interessanti della concezione del mondo pitagorica, quali:

- il distacco dai beni materiali, visti come un ostacolo al processo di ricerca della verità e della vera amicizia tra gli uomini. Pitagora notò a questo proposito che "la vita è simile a una panegiria: come infatti alcuni partecipano a questa per lottare, altri per commerciare, altri ancora – e sono i migliori – per assistervi, così come nella vita alcuni nascono schiavi della gloria e cacciatori di guadagno, altri filosofi avidi della verità";
- l'attività lavorativa, scelta come pratica utile sia per l'essere umano che alle comunità pitagoriche, tanto che al loro interno per molto tempo (anticipando il famoso detto benedettino "ora et labora") non si utilizzò in alcun modo il lavoro degli schiavi, tanto disprezzati invece da Aristotele;
- l'esaltazione del bue-aratore, simbolo della civilizzazione legata all'agricoltura;<sup>35</sup>
- l'amore per lo studio e la ricerca teorica, allo stesso tempo filosofica, matematica e scientifica;
- il rifiuto delle tradizionali concezioni religiose elleniche, a partire dai loro costanti sacrifici di animali;

---

34

B. Centrone, op. cit., p. 41; L. Quieti, "Il segreto di Gaia", ed. Pierre Congress

35

B. Centrone, "I pitagorici", p. 88, ed. Laterza

- la fiducia nella possibilità negli uomini di diventare almeno simili alle divinità, attraverso una prometeica pratica individuale e collettiva.

L'attività pratica di Pitagora non si fermò alla costituzione di comunità fraterne e collettivistiche, ma cercò di influenzare anche la dinamica politico-sociale delle città-stato e delle aree geopolitiche con cui i "pitagorici" entrarono via via in contatto.

È sorta, sotto questo aspetto, la leggenda di un Pitagora amico degli aristocratici, dei ricchi e potenti, basata sulla presunta alleanza del filosofo con l'élite dominante a Crotona al tempo del suo arrivo nella zona: ma tale mito è distrutto innanzitutto dal fatto che a Locri, retta anch'essa allora da una ristretta aristocrazia, Pitagora incontrò un'aperta ostilità.

"Dalla narrazione di Dicearco emerge però, a proposito della tappa a Locri, soprattutto l'immagine di Pitagora quale legislatore. I Locresi, informati dell'arrivo di Pitagora, lo bloccano alle frontiere del loro territorio, mandandogli incontro alcuni degli anziani i quali così gli si rivolgono: "noi, o Pitagora, abbiamo sentito parlare di te come di un uomo sapiente e formidabile; ma poiché non abbiamo niente da rimproverare alle nostre leggi, cercheremo per nostro conto di attenerci ad esse; tu prendi da noi quel che ti può essere necessario e va da qualche altra parte.

Poiché Locri era retta dall'aristocrazia, i suoi governanti temono evidentemente, da parte di Pitagora, innovazioni di segno diverso da quelle di una tradizionale politica aristocratica".<sup>36</sup>

In secondo luogo l'azione politico-sociale svolta a Taranto da un famoso seguace di Pitagora, egli venne contraddistinta anche da serie tendenze egualitarie e collettivistiche quando egli esercitò un ruolo politico egemone nella città pugliese tra il 380 e il 350 a.C. Geniale scienziato e matematico, Archita divenne anche un abile uomo politico e favorì attivamente i processi di equa redistribuzione delle ricchezze, basandosi sui principi dell'armonia elaborati da Pitagora. Archita affermò esplicitamente, in un frammento ritrovato delle sue opere, che "quando un ragionamento matematico è stato trovato, controlla le fazioni politiche e aumenta concordia, quando c'è manca l'ingiustizia, e regna l'uguaglianza. Con ragionamento matematico noi lasciamo da parte le differenze l'un con l'alto dei nostri comportamenti. Attraverso essa i poveri prendono dai potenti", (i "poveri prendono dai potenti": niente male...) e i ricchi danno ai bisognosi, entrambi hanno fiducia nella matematica per ottenere un'azione uguale..."

Lo storico Centrone ha notato che "per la storia politica del pitagorismo è interessante cercare di stabilire quale fosse la forma di governo vigente nella Taranto di Archita. Nella *Politica* (1320b) Aristotele loda, parlando al presente, gli ordinamenti di Taranto, città in cui i ceti non abbienti sono stati tutelati mettendo in comune le proprietà ai fini dell'uso, e in cui le magistrature sono divise in magistrature elettive e per sorteggio allo scopo di salvaguardare l'equilibrio tra partecipazione popolare e garanzie delle competenze. Si pensa che questa descrizione possa attagliarsi alla Taranto di Archita, anche sulla base di possibili paralleli con il frammento 3:

Placa la rivolta, aumenta la concordia un principio razionale ben trovato; quando esso sia applicato, non c'è più sopraffazione, c'è l'equità. Per mezzo suo infatti noi riusciamo ad accordarci nei rapporti scambievoli; per esso i poveri prendono dai facoltosi, e i ricchi danno ai bisognosi, avendo gli uni e gli altri fiducia che in base ad esso avranno il giusto. (Archyt. 47B3 DK = Stob. *flor.* IV 1, 139 Hense).

Il tradizionale orientamento aristocratico dei pitagorici, a suo agio in una città di tradizione doriche, verrebbe così temperato in senso democratico mediante un sistema di concessioni in affitto che attua in parte l'idea della comunanza dei beni o comunque, di fatto, una maggior diffusione della

---

36

B. Centrone, op. cit., p. 43-44

ricchezza; il formarsi di un orientamento democratico è del resto facilmente comprensibile in una città di mare come Taranto, centro commerciale e manifatturiero, dove numerosa è la classe dei pescatori”.<sup>37</sup>

Il reale elitarismo dei pitagorici, come del resto quello di Eraclito, risultava dovuto alle (superabili...) asimmetrie in termini di conoscenze (peraltro accessibili a tutti, donne incluse) e di capacità di autocontrollo sulle passioni materiali, non certo alle (disprezzate) ricchezze e beni materiali: si basava sul culto dell’armonia, dell’intelligenza e della sapienza, contrapposti apertamente alla (condannata, negativa) ricerca di accumulazione di denaro e di potere politico.

In ogni caso la “linea rossa” in campo politico-sociale continuò il suo processo con l’opera di un segmento minoritario della scuola sofistica, e cioè con l’elaborazione (limitata, ma interessante) di Licofrone e Alcidas sul tema della libertà/schiavitù.

Citata fuggevolmente da Aristotele, nella teoria politica della legge elaborata nel quarto secolo a.C. dal sofista Licofrone emerge “anche la sua critica della nobiltà di nascita che viene svalutata come mero nome senza alcun appiglio con la realtà. La discussione sulla nobiltà è uno dei temi che meglio giustifica l’analogia, in altri casi forzata, tra illuminismo e sofistica e sembra aver esercitato un notevole impatto ad Atene. Di qui era poi facile passare ad un attacco contro la schiavitù. “Dio concesse la libertà a tutti, la natura nessuno ha fatto schiavo” avrebbe sostenuto Alcidas, un altro allievo di Gorgia, interessato per il resto più alla retorica che alla filosofia”.<sup>38</sup>

Siamo in presenza di elementi appena accennati, che vennero tuttavia ripresi con vigore dalla scuola cinica contraddistinta da una centrale e dominante tendenza anarco-comunista, di matrice ascetica.

“La scuola cinica – i cui maggiori rappresentanti furono Antistene (prima metà del IV secolo), Diogene di Sinope (seconda metà del IV secolo) e Menippo di Gadara (III secolo a.C.) – fu caratterizzata, nel campo teoretico, dallo sviluppo della dialettica socratica in senso prevalentemente eristico (ossia rivolto alla disputa per la disputa), con una marcata intonazione scettica e nominalistica, e dal rifiuto più categorico della esistenza degli universali platonici. Ciò spiega da un punto di vista teoretico la netta avversione dei cinici nei riguardi del platonismo, anche al di là dei pessimi rapporti personali fra Antistene e Platone. Merita di venire ricordata la sprezzante critica di Antistene alle teorie delle idee platoniche, che si riassume nella frase: “O Platone, il cavallo lo vedo; ma non vedo la cavallinità!”<sup>39</sup>

Come ha ben sottolineato R. Kreimer, di regola sul piano politico-sociale i cinici manifestarono un’opposizione di principio sia alla schiavitù che ai beni materiali, oltre che a un rifiuto profondo

---

37

Op. cit., p. 51-52

38

M. Bonani, op. cit., p. 173-174

39

Geymonat, op. cit., p. 184

delle logiche dell'accumulazione e del potere interne nei rapporti di produzione schiavisti dominanti nella sfera ellenica.

Ad esempio secondo gli storici greci Diogene Laerzio e Demetrio, nei suoi "Omonimi", indicarono che Diogene di Sinope morì a Corinto nello stesso giorno in cui Alessandro morì in Babilonia".

"Comunque sia, la coincidenza evidenziata da Demetrio sottolinea la volontà di riunire due figure dissimili in una data precisa (il giorno della morte) e in un luogo preciso (la piazza di Atene), come risulta anche da un altro celebre aneddoto: Alessandro sopraggiunto ad Atene disse a Diogene: "Chiedimi quel che vuoi", e lui di rimando: "Spostati e non oscurarmi il Sole".

Entrambe le citazioni, nello spazio e nel tempo, contrappongono da un lato Alessandro il Grande, il conquistatore che sogna come impadronirsi del mondo fondando una monarchia universale, con la quota di crimini e rapine che implica una simile impresa; dall'altro Diogene il cane, il "barbone" padrone di sé stesso, che rifiuta radicalmente ogni forma di potere.

Ragion di stato e ragione individuale si confrontano anche nella frase che ci tramanda Ecatone nelle Sentenze. Secondo la testimonianza di Laerzio: "Si narra anche che Alessandro abbia detto che se non fosse nato Alessandro, avrebbe voluto nascere Diogene".

I secoli che separano l'esistenza storica del cinico e lo scritto di Laerzio sembrano aver sviluppato due simbologie divergenti ma coincidenti: alla megalomania di Alessandro corrisponde la pratica iconoclastica di Diogene.

Tra i greci il cane simboleggiava l'impudicizia e una breve riflessione sulle cose che i cani fanno in pubblico porrà in luce quale fu la direzione seguita dai cinici, nel loro schermo delle convenzioni. In particolar modo, Diogene portò agli estremi tale attitudine. Quando fu esposto alla vendita da alcuni pirati che lo avevano catturato come schiavo ad Egina e un probabile acquirente s'informò sulle sue abilità, rispose: "Comandare agli uomini", come se fosse Alessandro. Sono testimonianze ironiche che suggeriscono un'etica lucida non assente nella simultaneità cronologica delle morti di Diogene e di Alessandro, coincidenza che oggi sappiamo aver avuto luogo solo nell'immaginario dell'antichità classica.

Esponente della più puntuale tradizione socratica, Diogene stima che può essere padrone di sé solo colui che prende la saggezza come unico valore e per essa è disposto a barattare tutte le altre cose. Passeggia per il mercato ed esclama: "Di quante cose non sento il bisogno". Sa che è povero solo colui che desidera più di quello che può acquistare.

Dai racconti di Laerzio si può dedurre che i discepoli di Diogene disprezzavano il denaro in modo spettacolare. Cratete lo deposita nella casa di un banchiere a condizione che lo distribuisca ai propri figli, se si convertono in "gente comune", e tra la gente del popolo se i suoi figli decidono di diventare filosofi. Diocle butta in mare il suo danaro e abbandona le sue terre al pascolo del bestiame. Monimo Siracusano finge una pazzia incipiente e getta per la strada buona parte del danaro, depositato presso la banca corinzia presso cui lavorava.

La ragione cinica, infatti, giudica schiavo chiunque complica la propria esistenza senza necessità, chiunque preferisce essere condotto piuttosto che governarsi da sé, chiunque impone agli altri e a se stesso lavori inutili e chiunque è costretto a vigilare per oggetti di cui ha bisogno solo in apparenza. Schiavo è, per il cinico, colui che si propone di dominare e pone tutte le cose, e specialmente se stesso, in tensione. Perché schiavo è anche chi ignora la propria schiavitù. Cratete propone di studiare filosofia "fino al punto di poter considerare asini gli strateghi".<sup>40</sup>

---

40

R. Kreimer, "Morire trattenendo il fiato", in [www.diogenemagazine.it](http://www.diogenemagazine.it)

Nella provocatoria prospettiva e visione socioproductiva dei cinici, il rifiuto dei beni materiali acquisì un ruolo centrale sia a livello teorico che pratico.

“Racconta Laerzio che quando Platone vide Diogene nell’atto di lavare la verdura, gli si avvicinò silenziosamente e gli disse: “Se tu corteggiassi Dionisio, non laveresti la verdura”, e che Diogene, con identica calma, rispose: “E tu se lavassi la verdura, non saresti cortigiano di Dionisio”. Poco importa se il racconto di Laerzio corrisponda alla verità storica; il valore della narrazione consiste nel contrasto tra due modelli di comportamento, nel confronto di due attitudini antagonistiche rispetto al lavoro manuale, al potere e alla schiavitù. Diogene non ha bisogno di convincere nessun dittatore sulla possibilità di portare a termine un’utopia: la sua non va mai oltre la propria volontà di autodeterminazione.

Porre fine alla propria vita trattenendo il respiro e lavare lattughe sembrano così formule simboliche analoghe. A questo punto la continuità socratica è chiaramente incarnata da Diogene e non da Platone. La tradizione platonica e aristotelica è solita eclissare la considerazione che non tutti gli ateniesi approvavano la schiavitù né disprezzavano il lavoro manuale, compito ineludibile se si tratta di raggiungere la propria emancipazione senza implicare la schiavitù del prossimo.

L’autonomia cinica prescrive di accontentarsi di ciò che si ha e di passare a un altro desiderio solo quando lo sforzo esige troppa volontà. “Gli amanti chiedono le loro gioie alle pene e ai disinganni”, dichiara Diogene. Di fronte agli amori sventurati, promuove la masturbazione, una pratica che risulta infinitamente più accessibile alla soddisfazione della fame: “Magari potessimo placare la fame stropicciandoci il ventre”, afferma. L’autonomia cinica è essenzialmente economica: Diogene butta piatto e ciotola alla vista di un uomo che mangia sopra un pezzo di pane e un altro che beve nel cavo della propria mano... La ragion cinica riepiloga la critica allo stato civile nella formula simbolica di un altro requiem concepito per Diogene, quello che vuole la sua morte causata dall’ingestione di un polpo crudo. Il filosofo cinico, infatti, non cucina, nauseato dal simbolo del fuoco prometeico, emblema della civiltà (assieme alle tecniche), giudicato con disprezzo dal filosofo cinico; infatti non cucina, nauseato dal simbolo del fuoco prometeico, emblema della civiltà (assieme alle tecniche), giudicata da Zeus responsabile d’aver voltato le spalle alla natura e d’aver introdotto dosi crescenti di lussuria e corruzione.

Diogene abbatte a uno a uno i valori esaltati dalla civiltà: rifiuta il lavoro, la proprietà (inclusa quella della moglie e figli), la logica dell’onore e la vanità espressa dalla profusione di merci, parole e indumenti. La Vita dei filosofi illustri di Diogene Laerzio è prodiga di esempi che illustrano questa posizione. Cratete, discepolo di Diogene, riceve uno schiaffo da Nicodromo ma non lo restituisce, non sfida a duello il rivale e neppure chiede a un terzo che lo difenda; si appiccica un cartello in fronte che testimonia: “Questa fu opera di Nicodromo”. Socrate si fa promotore di un’economia equivalente quando spiega ai suoi discepoli perché le satire di Aristofane non lo offendono: “Se, infatti, denunciano i nostri difetti, ci correggono; se no, non ci toccano affatto”.

Il cinico utilizza come unico indumento un manto che funge da coperta per la notte. Anni prima Socrate aveva incriminato il maestro di Diogene, Antistene, perché piegava il suo manto in modo da risultare più vistoso: “Attraverso il mantello, vedo la tua vanità”, disse. Un uomo legge a voce alta un testo lunghissimo; Diogene, che gli sta vicino, vede che manca poco alla conclusione e vocifera il gruppo che ascolta: “Coraggio uomini, vedo terra”.

Diogene si riconosce come un cane perché soddisfa le sue necessità all’aria aperta. Simile a Eraclito che muore per sovrabbondanza d’acqua, che insieme al fuoco è l’emblema con cui lo identifica la tradizione, Diogene il cane muore per ferite inflitte dai suoi simili”.

Oltre a disprezzare la proprietà privata e schiavitù, un anarchico e sovversivo cinico quale Diogene persino “sosteneva la comunanza delle donne e quindi dei figli, si dichiarava cittadino del mondo e

manifestava in tutte le circostanze della vita quella sfacciataggine che divenne proverbiale dei Cinici”.<sup>41</sup>

La grande filosofia greca dell'antichità conobbe un ulteriore momento di splendore mediante il processo di elaborazione della concezione del mondo e dei rapporti umani di matrice epicurea.

Con Epicuro assistiamo infatti a una diversa e alternativa modalità di elaborazione della “linea meticcia” in campo filosofico-politico: fondata questa volta, sia a livello teorico e pratico, sul primato dell'amicizia tra tutti gli uomini e sulla derivata assenza di discriminazioni rispetto a donne e schiavi, sulla solidarietà e sul piacere del dono gratuito a favore degli altri oltre che sulla limitazione/soddisfazione misurata dei piaceri materiali.

Nato nell'isola di Samo attorno al 341 a.C. da genitori poveri, emigrati con altri duemila disoccupati da Atene verso l'isola ionica, nel 306 Epicuro ritornò nella megalopoli dell'Attica e fondò la prima scuola epicurea denominata il “giardino”, che conobbe quasi subito un enorme successo e diede vita ad un movimento che coinvolgerà migliaia di persone, libere e schiave, in tutto il Mediterraneo e che si riprodusse per altri cinque secoli, coinvolgendo personalità geniali quali il filosofo-poeta romano Lucrezio (primo secolo a.C.).

Dal 306 a.C. infatti, l'epicureismo “non conoscerà più frontiere: si diffonderà in tutta la Grecia, in Asia Minore, in Egitto e in Italia. Dice Diogene Laerzio: “gli amici di Epicuro non si potevano contare se non in intere città”. Ad Atene Epicuro compera per ottanta mine una casa e un orto in piena campagna, e sarà proprio quest'orto a dare il nome a tutta la scuola. Gli epicurei verranno chiamati “Quelli del Giardino”, anche se poi, nella fattispecie, il giardino al posto dei fiori, aveva cavoli, rape e cetrioli. Per una scuola basata sull'amicizia, l'ingresso non poteva che essere libero. Frequentavano il Giardino gente di ogni condizione sociale: uomini e ragazzi, meteci e schiavi, notabili ateniesi e bellissime etere. La presenza delle donne fece subito scandalo.”<sup>42</sup>

Sul piano ontologico, Epicuro venne influenzato dal grande filosofo materialista Democrito, visto che “partendo dai sensi e applicando con rigore i canoni accennati della verità, Epicuro ritenne di poter arrivare a una fisica strettamente legata a quella di Democrito, cioè basata sulla riduzione dell'universo a un insieme di atomi. Egli però, non essendo uno spirito scientifico, “non comprende appieno il valore della concezione democritea e ritiene anzi di poterla integrare introducendovi idee e argomentazioni tratte dalla fisica di Aristotele; finisce quindi con il lasciarsi sfuggire talune intuizioni di Democrito, fra le più esatte agli occhi della scienza moderna. Confonde per esempio l'indivisibilità fisica degli atomi con la loro piccolezza, mentre Democrito aveva nettamente distinto il problema geometrico dell'estensione da quello fisico della divisibilità; e soprattutto attribuisce agli atomi, oltre alle qualità primarie democritee, anche il peso, lasciandosi influenzare in ciò da Aristotele che riteneva impossibile qualsiasi movimento se non provocato da una forza (Democrito invece aveva scisso i due concetti di moto e di forza, precorrendo con questa scissione il moderno principio di inerzia). Una volta ammesso che gli atomi si muovono per effetto del peso, Epicuro dovrà postulare la famosa deviazione (il *clinamen* di cui parla Lucrezio) per spiegare l'origine dei loro urti. Il *clinamen*, essenzialmente spontaneo e indeterminato, è, come osserverà Cicerone, uno

---

41

Kreimer, op. cit.

42

“Epicuro”, p. 2, in [www.monacoantonio.altervista.org](http://www.monacoantonio.altervista.org)

strappo –sia pure minimo- alla necessità del destino. Esso è d'altronde la base del libero arbitrio, di cui Epicuro ha bisogno nella sua concezione morale".<sup>43</sup>

Sempre da Democrito venne ripresa (in modo creativo) "la teoria dell'anima, costituita di atomi sottili, e perciò materiale. Epicuro riconosce però esplicitamente l'esistenza di altri esseri costituiti di atomi simili a quelli dell'anima; sono gli dei, che vivono serenamente tra mondo e mondo senza interessarsi di ciò che avviene tra gli uomini.

La morale di Epicuro tende a guidare il saggio al raggiungimento di una serenità pari, appunto, a quella degli dei (*atarassia*). Serenità basata sulla liberazione delle false paure e sul quieto godimento dei piaceri (compresi i godimenti del corpo, che rispondono agli stimoli del processo vitale). In polemica con l'edonismo dei cirenaici, Epicuro soggiungeva però: "Quando dunque diciamo che il piacere è il bene, non intendiamo i piaceri dei dissoluti, come credono alcuni che ignorano e non condividono o male interpretano la nostra dottrina, ma il non aver dolore nel corpo né turbamento nell'anima."

Connessa allo scopo ora accennato sta la virtù della prudenza, che ci conduce alla rinuncia di taluni piaceri a causa delle loro conseguenze, nonché alla subordinazione di un tipo di piaceri ad un altro (per esempio dei piaceri del corpo a quelli dello spirito)".<sup>44</sup>

Sul piano politico-sociale, va subito notato l'atteggiamento profondamente democratico e l'amore per i poveri, per gli schiavi e le donne espresso dal filosofo di Samo, attraverso la teoria-pratica della centralità attribuita all'amicizia egualitaria e anticlassista, capace di coinvolgere tutti gli uomini e di superare qualunque distinzione di classe, sesso e nazionalità. Non risulta pertanto casuale che tra le élite del tempo "ciò che dava fastidio dell'epicureismo era il disprezzo per i politici e l'atteggiamento democratico verso gli inferiori. Epicuro praticava l'amicizia in un mondo dove tale sentimento era concepibile solo tra persone dello stesso ceto. Mentre Platone, nelle Leggi, suggerisce il modo migliore per soggiogare gli schiavi (prenderli di diversa nazionalità perché non possano comunicare tra loro, usare il castigo corporale perché non dimentichino mai di essere schiavi), Epicuro li accoglie a braccia aperte e parla loro come un vecchio amico. Dice Epicuro: "Di tutti i beni che la saggezza ci porge, il più prezioso è l'amicizia", ed è questa la chiave per capire la sua filosofia. Meglio una società che spera nell'amicizia, che una che faccia affidamento sulla giustizia. Al riguardo il Giardino, più che una scuola, era una base per i missionari. Per Epicuro l'amicizia doveva trasmettersi da uomo a uomo quasi per contagio, tipo catena di Sant'Antonio. Sostituiamo la parola amore con la parola amicizia e abbiamo in Epicuro un precursore di San Francesco"<sup>45</sup>.

---

43

L. Geymonat, op. cit., p. 261-262

44

Op. cit., p. 262

45

"Epicuro", op. cit., p. 3-4-5



Secondo una delle più note massime epicuree, “di tutte le cose che la saggezza ci offre per la felicità della vita, la più grande è di gran lunga l’acquisto dell’amicizia” (Mass. Cap., 27). L’amicizia è nata dall’utile, ma essa è un bene per sé. L’amico non è chi cerca sempre l’utile né chi non lo congiunge mai all’amicizia: giacché il primo considera l’amicizia come un traffico di vantaggi, il secondo distrugge la fiduciosa speranza di aiuto che è tanta parte dell’amicizia (*Sentenze Vaticane*, 39, 34, Bignone)”<sup>46</sup>.

Rispetto ai beni materiali, Epicuro insegnò (e praticò) un completo distacco dagli oggetti e bisogni superflui, dando il primato a una serena frugalità.

“Per Epicuro i desideri potevano essere di tre tipi: naturali e necessari, naturali e non necessari, non naturali e non necessari. I piaceri naturali e necessari sono quelli che garantiscono la vita: mangiare, bere, dormire e coprirsi quando fa freddo. Sia chiaro però che stiamo parlando del mangiare quanto basta, del bere quando si ha sete e dell’indossare un abito adatto alla stagione. Insomma, la regola dell’etica epicurea è elementare: i piaceri naturali e necessari bisogna soddisfarli sempre, altrimenti ne va di mezzo la sopravvivenza; quelli non naturali e non necessari mai, perché sono fonte di competizione; quelli intermedi, solo dopo aver risposto a questa domanda: “Mi conviene o non mi conviene?”. Per sintetizzare quanto sopra, esponiamo alcune regole auree di Epicuro (una specie di manuale Bon ton del Giardino):

- Se vuoi far ricco Pitocle, non accrescerne gli averi, sfondane i desideri.
- Facciamo gran conto della frugalità, non perché dobbiamo sempre vivere a stecchetto, ma per essere meno preoccupati.
- Sciogliamoci dal carcere degli affari e della politica.
- Meglio dormire senza paura su un giaciglio di foglie, che inquieto in un aureo letto. Nessun piacere è un male in sé, ma possono esser male i mezzi per raggiungerlo, quando recano più turbamenti che gioie.”<sup>47</sup>

La vera ricchezza per Epicuro deriva dal ridurre a un minimo ragionevole (distinto dall’esasperato ascetismo dei cinici) i bisogni materiali, non certo nel processo di accumulazione delle ricchezze; a questo proposito Onfray ha notato giustamente che le comunità epicuree create via via ad Atene e in altre zone del Mediterraneo costituirono delle “enclavi” egualitarie e antipolitiche (contro la politica classista dei ricchi e potenti, da cui tenersi a debita distanza in ogni caso) e una sorta di contraltare democratico allo stato utopico e ideale immaginato nella “Repubblica” di Platone.

Di fronte alla decadenza della società schiavista ellenica, Epicuro propose e mise in pratica un progetto alternativo e “un’altra soluzione: uno Stato giubilatorio dentro lo Stato decadente, una enclave risparmiata dalla negatività, un’oasi di pace in cui non si promette la felicità per un domani, in un altro mondo, per un’altra vita, ma qui e ora, col corpo che si ha, restando ciò che si è, nel quadro geografico ritagliato dalla volontà degli uomini, alla periferia di Atene. Il Giardino di Epicuro è l’anti-Repubblica di Platone. Infatti la città dell’autore del *Fedone* è perfetta perché è ideale e inesistente, rifugge, ma sotto falsi ori, brilla, ma come la scenografia di teatri inabitabili...

---

46

Abbagnano, op. cit. ,p. 220

47

“Epicuro”, op. cit., p. 3

l'epicureismo crea qualcosa di reale, anche modesto, là dove platonismo fabbrica finzioni –per di più magniloquenti.

Platone auspica la gerarchia, l'ordine, la sottomissione dei produttori alla casta del filosofo-re, con le due comunità che intrattengono relazioni mediate solo dall'ordine dei guerrieri? Epicuro realizza una comunità egualitaria in cui gli uomini sono uguali alle donne, gli schiavi agli uomini liberi...<sup>48</sup>

Come in Pitagora, siamo in presenza dell'esaltazione dell'amicizia universale e del culto della pace, del rifiuto delle discriminazioni sociali e di genere, di un (moderato) ascetismo e del rifiuto del processo di accumulazione, oltre al rifiuto (velato e somnesso) di tutte le religioni rivelate e di tutte le caste sacerdotali.

Per Epicuro gli dei infatti esistono, ma non si interessano assolutamente alle dinamiche umane: il deismo epicureo tagliò le gambe in modo preventivo e tolse a priori qualunque legittimità al teismo ed al derivato clericalismo pagano, uno dei puntelli (secondari, ma reali) delle società schiaviste dell'epoca ellenica e romana, sviluppatasi tra il sesto secolo a.C. e il quinto della nostra era.

L'ultima pietra del mosaico comunista (sia a livello teorico che pratico) di Epicuro è costituito dall'esaltazione del dono, della pratica del regalo in modo disinteressato. Infatti "l'atteggiamento dell'Epicureo verso gli uomini in generale è definito dalla massima: "è non solo più bello ma anche più piacevole fare il bene anziché riceverlo" (fr. 544).

In questa massima di piacere assurge addirittura a fondamento e giustificazione di solidarietà fra tutti gli uomini. E difatti Diogene Laerzio ci testimonia l'amore di Epicuro per i genitori, la sua fedeltà agli amici, il senso della solidarietà umana (X, 9)".<sup>49</sup>

La "linea rossa" risulta pertanto assai importante all'interno del pensiero epicureo, ma si scontrò con alcune contraddizioni e controtendenze di matrice filo-classista, che ne limitarono il raggio d'azione, a partire dalla natura coscientemente a-politica del pensiero-praxis epicurea.

Tensioni e contraddizioni interne non mancarono anche rispetto all'atteggiamento da tenere nei confronti della questione della schiavitù. Va infatti rilevato che lo stesso Epicuro possedette uno schiavo di nome Mis, anche se quest'ultimo formò con i fratelli di Epicuro il primo nucleo della scuola fondata dal grande filosofo di Samo: sia sul piano teorico pratico, il "caso Mis" mostra chiaramente come Epicuro non sostenne mai delle posizioni abolizioniste rispetto ai rapporti di produzione schiavistici, mentre anche i rapporti interni nelle "oasi" epicuree non furono mai basati sulla comunanza di beni, introdotta in precedenza da Pitagora nelle comunità da lui fondate.

"Certi episodi come quelli di Mitre" (un seguace di Epicuro particolarmente egoista), "certi documenti come l'ultima lettera e il testamento, o i numerosi altri frammenti dell'epistolario che ci sono pervenuti, forniscono un'idea di quello che doveva essere la vita nella scuola di Epicuro e quale impronta egli le avesse dato. Prima di tutto c'era il problema dei mezzi per la sopravvivenza della scuola stessa. Il problema, intendiamoci, doveva essere molto semplificato dalla frugalità e dalla modestia con cui si viveva nel "Giardino". Le testimonianze in proposito sono molte e non lasciano adito a dubbi: si pensi soltanto al fatto che della parsimonia e della frugalità Epicuro aveva

---

48

Onfray, op. cit., p. 178-179

49

Abbagnano, op. cit., p. 229

fatto uno dei cardini del suo sistema epico. Quel poco però doveva essere assicurato. Epicuro, testimonia Diogene Laerzio, non aveva voluto adottare il sistema della comunanza dei beni che vigeva nella scuola pitagorica: si rendeva conto probabilmente che si trattava di una soluzione di troppo difficile realizzazione, sia perché in sé estremamente complicata, sia perché presupponeva che tutti i seguaci indistintamente sapessero rinunciare a un sentimento troppo radicato nel cuore umano, quello della proprietà; e se qualcuno poteva esserci tra i suoi scolari capace di tanto non è detto che tutti lo fossero: come chiedere questo appunto a Mitre o a Idomeneo? Perciò la soluzione di Epicuro è molto più semplice: ogni aderente doveva versare una quota annua fissa, probabilmente uguale per tutti, e quindi bassa. Per il resto i rapporti fra i membri del sodalizio erano regolati sulla base dell'amicizia. Questo sentimento costituiva uno dei principali fondamenti sui quali poggiava il modo di vita epicureo, e tutta la vita di Epicuro e anche la morte ne furono testimonianza."<sup>50</sup>

Nella bella figura di Epicuro le tendenze collettivistiche risultano pertanto quasi controbilanciate (tacitamente) da quelle classiste, ma in ogni caso siamo in presenza di un pensiero dotato di una notevole, seppur pacifica, carica antagonista rispetto ai rapporti sociali di produzione/distribuzione di matrice classista.

Una "dolcezza" di vivere che doveva/poteva essere ritrovata e ricreata, a giudizio del grande umanista Lucrezio: come Pitagora ed Epicuro, anch'egli possedeva "il sogno di una cosa" (Marx, 1884) capace sul piano potenziale di illuminare il tetro e sanguigno regno delle società classiste.

---

50

G. Arrighetti, "Epicuro", p. XXII-XXIII, ed. Einaudi