

Il rifiuto della verità preconstituita

NELLA GRECIA CLASSICA

LE NOSTRE RADICI LAICHE



La cultura greca si caratterizza per la sua straordinaria apertura: «critica dei miti, l'amore per la discussione nei termini di un confronto fra più posizioni, l'attento ascolto dell'altro affiancato dalla coscienza della propria fallibilità, la difesa e l'esercizio della libertà di scelta, l'emancipazione critica da modelli dettati dal senso comune». ... E ancora «difesa dei diritti, considerazione dell'ingiustizia contro i singoli come di una vergogna per tutti». Tutto questo oggi lo chiamiamo laicità che trova le sue radici in quell'autonomia della libertà di pensiero e nella consequenziale onestà intellettuale anche nella coerenza nelle azioni, che è metodo e praxis: per l'individuo e la società nell'appartenenza alla cittadinanza democratica.

di **Elvira Nota**

Non si può avviare una riflessione sulla cultura greca senza fare i conti con la sua complessità e con il convivere, in essa, di comportamenti intellettuali spesso antitetici e non componibili (Cfr. Eric R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, Firenze 1978). Ma è proprio questa diversità (talora contraddittoria) di atteggiamenti a porsi come fondamento di una cultura *aperta*, che, anzi, di quelle antitesi ha fatto tesoro. Sarebbe, inoltre, più corretto parlare specificamente di cultura ateniese, almeno per parte della documentazione. È, infatti, in questo ambito che, per una consistente rappresentanza dei testi letterari qui analizzati, nasce e si sviluppa una sensibilità afferente a concetti ba-

silari quali la critica dei miti, l'amore per la discussione nei termini di un confronto fra più posizioni, l'attento ascolto dell'altro affiancato dalla coscienza della propria fallibilità, la difesa e l'esercizio della libertà di scelta, l'emancipazione critica da modelli dettati dal senso comune. Tutti concetti che le riflessioni e la determinazione linguistica del diciannovesimo e ventesimo secolo ci hanno insegnato a ricondurre nell'ampia accezione del termine *laicità*.

Si tratta di valori che si evolvono, almeno dal VI secolo a.C., in Grecia, riconoscibili nella ricerca filosofica, scientifica, storiografica: comportamenti intellettuali ed etici, fondativi nel loro prefigurare tappe di una civiltà del ragionamento e del dialogo. Sono da riconoscersi, senz'altro, nella loro importanza

di modelli, anche se non sempre rispondenti a quella che, in determinati nodi storici (soprattutto in riferimento alla degenerazione della democrazia ateniese), è stata la realtà effettiva delle *poleis*, in considerazione degli atti legislativi, delle determinazioni giudiziarie e processuali, delle iniziative della politica attiva (Cfr. Ugo Enrico Paoli, *Studi di diritto attico*, Bemporad 1930).

Socrate, ricerca e dialogo nel rigore concettuale ed etico

Verso il pensiero greco e la conseguente pensabilità del reale, è innegabile il debito della civiltà europea, pur con le palesi difficoltà di un onesto riconoscimento di ciò da parte di un'Europa sempre molto attenta all'utile e immemore dei semi della sua cultura. ►

Il primo, fondante, modello di una coscienza critica che incrementa la *discussione*, in termini reali e non di pura immagine, come metodo, dunque, per acquisire effettiva contezza delle cose, è Socrate. Verso di lui non possiamo non dirci debitori.

Con il suo *interrogare, dialogare* e, soprattutto, con quel suo invito a *conoscere se stessi* (γνῶθι σαυτόν), Socrate (469-399 a.C.) tendeva a formare, nei suoi interlocutori, la coscienza del proprio non sapere, un non sapere ancor più profondo di quello del filosofo stesso che ne faceva programmatica ammissione. Chi presume di sapere, in realtà, non sa. La più significativa professione di saggezza consiste, per Socrate, nella coscienza della propria fallibilità. Concetto che molto si avvicina ad una cultura del dubbio.

Dai *Dialoghi socratici* di Platone, dai *Memorabili* di Senofonte e, anche se in misura notevolmente inferiore, da frammenti di Eschine, Antistene e Aristotele, possiamo attingere elementi documentali preziosi per la ricostruzione dottrinale di questo filosofo, nato nel demo di Alopece e legato profondamente alla sua Atene.

Ricchissima, per quanto emerge da Platone e Senofonte, la sua attività di scavo conoscitivo, nelle strade e nelle piazze della sua città; pochi, invece, ma contraddistinti, tutti, da estrema fermezza, i suoi interventi pubblici, come quando, nel 406 a.C., si oppose, da pritano, a procedure scorrette sostenute dal popolo e si schierò a favore degli strateghi ateniesi delle Arginuse. Gli strateghi, accusati di non aver salvato i naufraghi a seguito della battaglia navale, furono condannati; ma l'opposizione di Socrate rimase esemplare.

Ebbene, dalla ricostruzione dottrinale che i documenti ci consentono, si evince un netto rifiuto della tradizione, come di tutto ciò che non sia, in se stesso, sede di giustificazione, rifiuto di ogni definizione astratta. Si impone, invece, la ferma difesa di una rigorosa configurazione di categorie della prassi. Ciò lo rende straordinariamente vicino alle posizioni intraprese da Ippocrate di Cos (460-370 ca. a.C.) nel dare avvio ad una cultura scientifica con l'obiettivo di una ricerca attenta alla realtà del malato. E questo non solo per il suo ethos che fa essere Socrate *medico di anime* (Werner Jaeger, *Paideia*, II, p. 51), ma per un metodo (Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I, 2, 4; IV, 7, 9; e Platone, *Apologia*, *passim*) che gli fa definire la sua filosofia come azione fattiva (πράγμα).

Ippocrate, metodo scientifico in cura individuale

La centralità dell'uomo nella riflessione medica del secolo V a. C., ormai sottratta ad ogni condizionamento di natura divina, rappresenta una vera e propria forza intellettuale, oltre che uno specifico valore scientifico negli assunti, nelle ipotesi, nelle procedure e nel linguaggio. Nei capitoli 12-75 del trattato *Sulle malattie* (riconosciuto, da Vincenzo Di Benedetto, di sicura paternità ippocratica a fronte, invece, delle incertezze di attribuzione di altri scritti del *Corpus Hippocraticum*) si snoda, con solidità argomentativa, il nesso, instaurato dall'Autore, tra la sintomatologia di un male e la terapia da adottare. Si tratta di un punto essenziale per comprendere che l'attenzione si incentra sull'uomo nella sua particolarità e non sulla malattia nelle sue definizioni generalizzate. Ippocrate elabora, insomma, una visione relativistica della medicina, per la quale la terapia si calibra secondo la natura del soggetto malato, la sua storia e il contesto in cui vive.

La Storia non sta sulle ginocchia di dio

Ippocrate mette da parte i paradigmi tradizionali (come, peraltro, nella sua *attività* / πράγμα di filosofo fa Socrate), elimina i programmi astratti e scava nel contesto ambientale nel quale il malato vive. Assume sostanza, nei fatti e non nelle parole, una visione particolareggiata della realtà: un insieme di variabili di cui occorre acquisire misura, se si vuole arrivare ad una corretta diagnosi. E, oltre a *diagnosi*, prendono luce termini e relative procedure come *anamnesi*, *prognosi*.

Si è, dunque, di fronte ad un vero e proprio percorso radicale di laicizzazione della medicina. Del tutto rivoluzionario, se, ad esempio, si pensa ad una non di molto precedente considerazione dell'epilessia come malattia di origine divina.

Ne consegue una centralità dell'uomo che, nel trattato *Sulle malattie*, si esplica, con concretezza di sintassi, attraverso una serie di nessi funzionali, scanditi da un susseguirsi di periodi ipotetici: «se l'uomo avverte questi determinati disturbi, la cura è la seguente».

Nessuna traccia, più, del male come punizione divina, né di sacrifici propiziatori per la riconquista della salute. Si avvia un fondamentale itinerario di ricerca che arriverà al riconoscimento di un autonomo sviluppo della scienza rispetto alla filosofia, nel III secolo a.C., in età ellenistica.

E colpisce anche il procedere quasi simmetrico con il quale medicina ippocratica e storiografia tucididea delineano il nuovo orizzonte di valori con particolari affinità di idee e di lessico. Si rivestono di una loro ricchezza allusiva termini come *causa e inizio*, sia per una contestualizzazione del fatto storico il più possibile obiettiva, sia per delimitare il campo investigativo di una patologia.

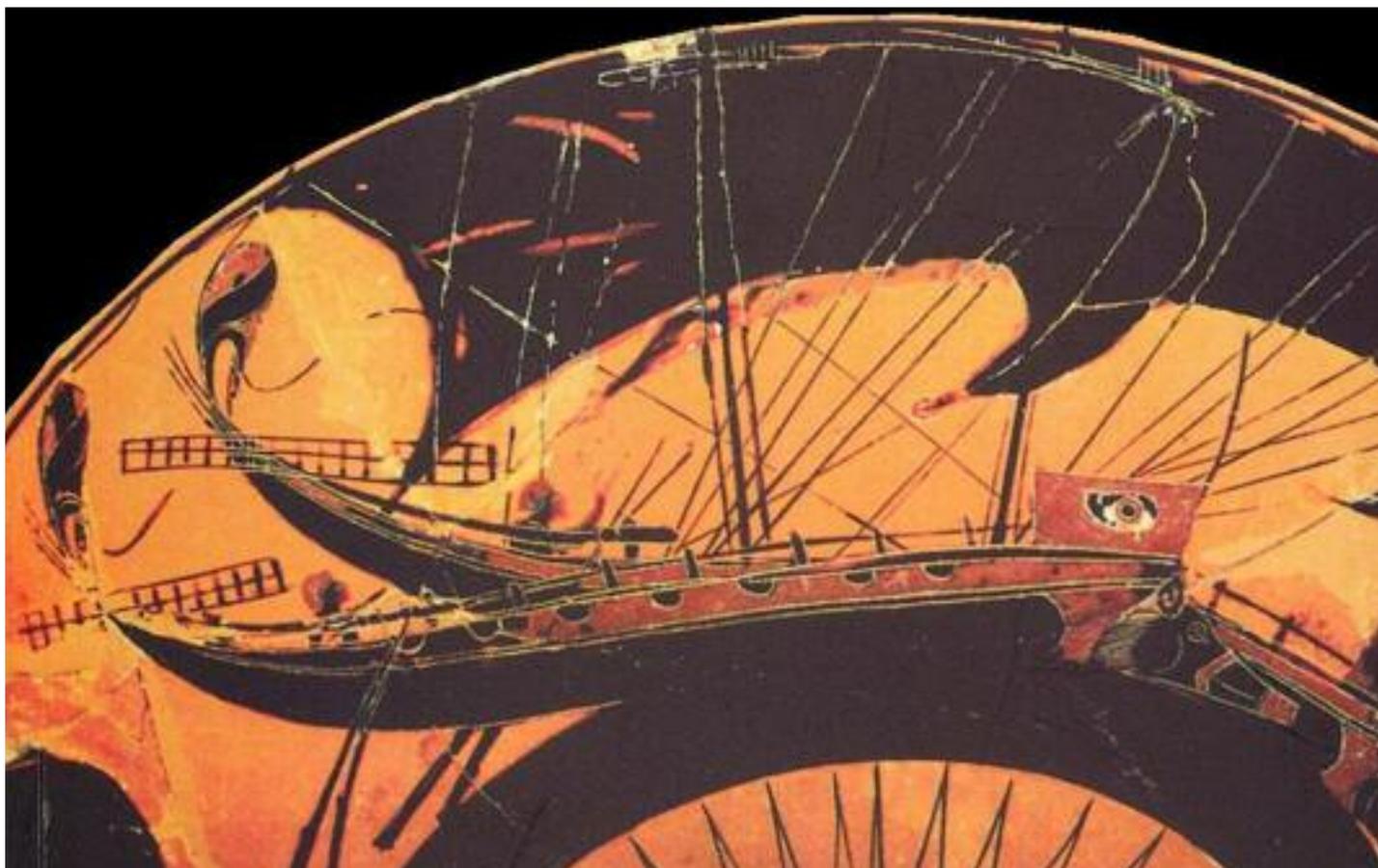
La ricerca storiografica e le scelte di un nuovo linguaggio

L'attenzione ai linguaggi è tutt'altro che formale. Essi sono portatori di un'etica di ricerca. Così come mi pare, ancora, non peregrino sottolineare la specificità «documentale» dei testi qui consultati. Ciò anche nel riscontro del fatto che le testimonianze letterarie non sono (o non sempre sono) esplicitamente indicative delle grandi ragioni storiche alla base dei loro presupposti ed esigono, quindi, la conoscenza della storia quale sollecitazione della coscienza comprendente a penetrare a fondo nelle pieghe del discorso e a sgomberare il campo da impressionismi e facili luoghi comuni.

Valga, come riferimento di ciò, quanto Santo Mazzarino scrive (Cfr. *Il pensiero storico classico*, vol.1 "Santo Mazzarino", Bari 1966, Introduzione, p. 5) in merito ad Epimenide che, già nel 600 a.C., gettava le fondamenta di un ragionare storico, iniziando a porre i miti in discussione. «La critica sui miti proviene da un pensatore che ha diretto i suoi attacchi contro l'aristocrazia alcmeonide di Atene, ed è stato considerato ad un tempo "storico" e "profeta", Epimenide. [...] Vedremo cioè che, con le prime origini della storiografia greca, si connette, ad un tempo, una grande rivoluzione sociale (la quale tenta di colpire i ceti aristocratici signori della campagna ... e quella rivoluzione sociale è protesa verso il futuro. [...] Due secoli dopo Epimenide, la sua profezia sul passato si è, per così dire, laicizzata; e ha dato, con Tuciddide, quella storiografia che anch'essa deduce dal passato insegnamenti utili per il futuro, ma su un piano esclusivamente razionale».

Mazzarino riconosce, dunque, un percorso di *laicizzazione*, come egli stesso scrive, che trae origine da una mutata geografia storico-sociale e che, dalla critica dei miti, si snoda fino al razionalismo di Tuciddide [nato prima del 454, e morto probabilmente tra il 404-403 a.C.].

Nel rapporto, che in Tuciddide si riscontra fra *lingue* e *parole* (per usare una felice formula saussuriana), la *parole*, con tutto il suo carico di pregnanza scien-



tifica e di personale rilancio linguistico dell'Autore, ha un suo peso specifico ed è frutto di un'attenzione mirata a comunicare messaggi ben chiari nella loro portata innovativa, secondo un modo di procedere ormai lontano dalla fede in una provvidenza divina.

Si impone, come momento essenziale di acquisizione di un metodo razionale, il concetto di *difficoltà dell'indagine*, propeudeutica all'acquisizione di elementi funzionali alla ricostruzione dei *fatti*.

Nel concetto formalizzato con le parole «epipónos heurísketo» (si indagava con difficoltà), l'adozione del verbo «heurískein» sottrae a qualsiasi forma di trascendentalismo la ricerca storiografica. Questa è svolta, tutta, nella concretezza di un esistente, peraltro non facile da investigare. Ed è ben sottolineata anche la fatica (tutta umanamente organica alla sfera dello studio testimoniale e documentale) del cercare, dell'acquisire, del valutare, dell'inquadrare, del comporre in sintesi.

In una lingua come il Greco antico (osservazione valevole, del resto, anche per il Latino), non è previsto un termine che indichi espressamente il *lavoro* come *professione*. Ebbene, il valore proprio di «epipónos» rafforza, con l'uso della forma avverbiale, una modalità empirico-pragmatica e la durezza di un esercizio dal qua-

le non sempre ci si può aspettare il coronamento di risultati tangibili.

Tucidide, scrupolo metodologico e fondatezza del racconto

Quale campo Tucidide deve, così duramente, percorrere?

È a questo punto che lo storico getta luce sul concetto del rispetto, il più possibile, della fondatezza di quanto raccontato; un concetto già, in sé, scientifico, quale quello della precisione dei dati o, comunque, di ogni onesto tentativo per il suo conseguimento. Gli elementi-base sono costituiti, in questo caso, dalle informazioni (dirette o indirette) acquisite riguardo ai *discorsi* pronunciati dai personaggi politici e ai *fatti* avvenuti. Tucidide adotta il termine di «akríbeia» (tèn akríbeian tòn lechthènton), che sarà, nelle culture successive, basilare, soprattutto nella consuetudine filologica, per indicare un comportamento conoscitivo scrupoloso e rispettoso, il più possibile, della volontà degli autori.

In questa *acribia* (e nel sottoporre, in forza di essa, ogni trasmissione di conoscenze al setaccio di un controllo razionale) va riconosciuto un momento alto di laicità, da intendersi come rifiuto di ogni verità preconstituita, prudenza in ogni formulazione interpretativa e, comunque, attenzione alla rispondenza *effettiva* delle asserzioni riportate, quali che siano. E, parimenti, è scrupolo metodologico

quella lealtà intellettuale che poggia nel dichiarare di essersi attenuto, quanto più vicino possibile, al concetto generale di quanto *effettivamente detto* dai politici del tempo nei loro pubblici interventi. Ciò, soprattutto, nei termini in cui *sembrava* allo storico che ogni oratore sostenesse, in linea di massima, posizioni opportune e riconoscibili come afferenti alla sua complessiva linea di condotta.

Entra, dunque, in gioco una lezione di lealtà di procedura, nell'ammettere, là dove le informazioni non erano sicure, una discrezionalità interpretativa.

Una *acribia*, dunque, che da obiettivo diventa metodo di documentazione, come, del resto, risulterà dagli scavi archeologici confermativi (reperti di Phylakopi sulla costa settentrionale dell'isola di Milos), sia della veridicità di quanto sostenuto dai Melii nel merito delle loro origini dorico-spartane, sia della fondatezza di quanto asserito da Tucidide circa la più antica cinta muraria di Gela (gli scavi hanno portato alla luce due cinte murarie delle quali la più antica, appunto, di epoca tucididea).

Dunque Tucidide, questo *oligarca imperfetto*, secondo la definizione di Luciano Canfora, nel suo rappresentare una società aristocratica, filtra, con spirito critico, i nodi del *lógos* e vede nell'*antilogheín*, ovvero nella contrapposizione di discorsi, il modo più funzionale per arrivare alla verità dei fatti. ►

La democrazia ateniese nell'orazione di Pericle

E proprio nell'orazione funebre (*Thuc.*, II, 37- 45) che Pericle pronunzia in commemorazione dei caduti del primo anno della guerra peloponnesiaca (fine del 431 a.C.) emergono, con una straordinaria ampiezza di spettro argomentativo, temi riconoscibili come nette manifestazioni di un ragionare laico: *libertà di scelta, difesa dei diritti, considerazione dell'ingiustizia contro i singoli come di una vergogna per tutti.*

Il filo concettuale che attraversa tutto l'*epitafio* è quello della *apertura* della città. «Τὴν ... πόλιν κοινήν παρέχομεν»: presentiamo la città aperta a tutti.

Ma è da osservare che il valore di «κοινός» richiama, soprattutto, il senso di *comunanza*, del prender parte; la polisemia all'interno di un unico lemma gioca, ancora una volta, per accentuare e arricchire una forma di pensiero.

Dunque Atene è città *aperta*. Almeno per quanto ci viene descritto da Pericle.

E ciò rappresenta un importante metodo di governo economico (prefigurazione del moderno liberalismo) nella conduzione dei rapporti commerciali con altre città (*Thuc.*, II, 38,2). Ed è implicito, in questo passaggio dell'*epitafio*, che dalla relazionalità, intrinseca in un libero commercio, scaturiscono le forme più costruttive di confronto. Il concetto è ancora di più approfondito quando Tucidide fa porre l'accento a Pericle sull'utilizzazione della ricchezza non per sterile vanteria ma al fine di metterla a profitto in attività migliorative.

Libertà Uguaglianza Emancipazione

Pericle (il Pericle tucidideo) entra nel cuore della disamina del sistema di governo ateniese: si chiama democrazia perché non si amministra lo Stato nell'interesse di pochi, ma di una maggioranza. Le leggi garantiscono eguaglianza per tutti, dando spazio ogni iniziativa utile ad evitarla di fatto. Ciascuno può accedere alle cariche pubbliche secondo la sua preparazione e le sue competenze e non in base alla classe sociale di provenienza. I cittadini conducono la loro vita liberamente. Nessuna offesa, a danno di chiunque sia, è giustificabile nei rapporti privati; nessuna illegalità è ammissibile nella vita pubblica. E ancora: libera possibilità di svaghi intellettuali; amore per la bellezza, apertura della città a chi la voglia visitare, possibilità, per gli stranieri, di conoscere questa «pólis» e trarne vantaggio. Uno spazio significativo viene dato al sistema di educazione, che forma alla vita senza costrizioni. E, fondamentale, in ogni

programma di governo, la lotta alla povertà. E, poi, ancora, la doverosa coltivazione dei rapporti di amicizia non per ricevere benefici, ma per poter essere, in prima persona, dei benefattori.

Insomma, osserva Pericle, Atene è un paradigma di educazione per tutta la Grecia.

Economia nell'equilibrio tra pubblico e privato

Nel successivo intervento che Tucidide fa pronunciare allo statista in occasione di un'assemblea straordinaria convocata dopo la seconda invasione peloponnesiaca (dunque, da riferirsi al 430 a.C.), davanti ad Ateniesi stremati e adirati per la drammaticità del disagio e per scelte belliche non condivise, il ragionamento dello statista ateniese si palesa ancora con annotazioni di carattere raffinatamente economicistico: «Io ritengo che una città, se è prospera nella sua struttura di insieme, dia ai privati più benefici rispetto al caso in cui la felicità economica appartenga solo ai singoli cittadini, ma il sistema, nel suo insieme, cade in rovina». Il ragionamento pericleo viene, subito dopo, ad articolarsi dettagliatamente: «Se un cittadino, che gode di una sua personale prosperità, esplica la sua attività all'interno di un vacillante sistema finanziario, cade anch'egli in rovina assieme alla sua Patria. Se, invece, è finanziariamente sfortunato in una città fortunata, ha migliori possibilità di salvarsi». (*Thuc.*, II, 59, 2-3)

Riflessione di straordinaria modernità, che prefigura le condizioni di diversi Stati di oggi, nei quali è paradossalmente divaricata la forbice tra debito pubblico e ricchezza privata di taluni.

Lacerazioni sociali e discriminazioni

La democrazia ateniese, restaurata ma degenera, incorse in colpe egualmente gravi, se non ben peggiori rispetto a quelle della precedente oligarchia. Socrate venne condannato a morte nel 399 a.C., sotto un sistema democratico.

Ma, già da prima, la realtà, in Atene, raccontava storie che potevano differenziarsi dai tratti illustrati da Pericle nell'*epitafio*. Ombre si addensavano su quel modello di democrazia. Vent'anni prima dell'inizio della guerra del Peloponneso, nel 451/450, un atto legislativo ateniese annullava il diritto di cittadinanza per chi era nato da matrimoni *misti*.

E comportamento discriminatorio era anche quello nei confronti dei «meteci», stranieri con stabile residenza nella pólis, di condizione socialmente libera. Professionalmente, in genere, erano commercianti, in certi casi abili imprenditori; buoni contri-

buenti nel pagamento delle tasse, il che era di pubblico vantaggio, visto che costituivano, verso la metà del V secolo a.C., parte consistente della popolazione ateniese.

Ma erano, del tutto, privi del diritto di accedere alla vita politica e alle magistrature.

Suscita sconcerto la condizione della donna, emblematicamente riassunta nella «epikleros», ovvero nella *ereditiera* così come illustrata, con riferimento ad Atene, da Aristotele (*Politica*, 2,7 e 5,4), e da Aristofane (*Vespe*, 581). Questa così detta *ereditiera*, qualora fosse orfana di padre, senza coeredi maschi, non aveva il diritto di essere intestataria di proprietà e, dunque, era tenuta a contrarre matrimonio con un parente prossimo a suo padre. Minore era la presenza di vincoli giuridici per la donna spartana, ma in un contesto generalmente restrittivo, come viene ricostruito da Eva Cantarella (*L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma, 1981).

E, ancora, il sistema schiavistico ampiamente accettato dai Greci e consolidato nel Mediterraneo proprio a seguito dell'imporsi del potere romanocentrico, si accentua in determinate realtà come quella delle miniere dell'Attica (cfr. Luciano Canfora, *Storia della Letteratura greca*, Bari 1986). Voci solidali di denuncia si leveranno solo in Posidonio di Apamea (ca. 135-50 a.C.) e in Plutarco di Cheronea (ca. 40/45-120 d.C.), *Vita di Nicia*.

Le sfide della Storia nel filo rosso delle radici laiche della democrazia

Le ombre erano dense. Ma non riescono a sminuire la lezione socratica di «autodominio» (si pensi al concetto di agire morale operante nell'intimo dell'uomo, non in nome di una sottomissione esteriore alle leggi), né il modello tucidideo di democrazia, né quella *Lettera a Meneceo* nella quale Epicuro di Samo (341-270 a.C.) riconosce all'uomo il potere di disamina (*loghismós*) di ogni proprio atto di scelta e di rifiuto e ne fa conseguire una concezione di virtù sottratta al condizionamento della religione, restituita alla determinazione umana: una virtù che rappresenta, *in questa vita terrena*, un premio per se stessa.

«Scava nel passato, vi troverai il presente!», ma lo scavo di queste radici non basta: occorre una tutela di ciò che esse, fuor di metafora, rappresentano, in un quotidiano impegno di amore. Il cammino non è facile, ma la sfida merita di essere sostenuta. ■