

ETICA E POLITICA

III A / 2006-2007

- 1) TERMINOLOGIA GENERALE**
- 2) INTRODUZIONE SUI CONCETTI DI MITO E LOGOS**
- 3) L'AMORE**
- 4) ETICA E GIUSTIZIA**
- 5) ETICA E INFORMAZIONE – IL PRESENTE DA RIDEFINIRE NEI FONDAMENTI METAFISICI**

TERMINOLOGIA GENERALE

I INTRODUZIONE ALLA PRIMA FASE DI RICERCA

La nostra scelta è stata quella di iniziare il percorso di ricerca dall'analisi dei termini fondamentali nei quali ci siamo imbattuti durante l'anno.

Per ognuno di questi abbiamo ritenuto importante ricercarne l'etimologia per cogliere in modo più profondo l'evoluzione semantica e d'uso che questi hanno avuto nel corso del tempo, assumendo significati traslati e a volte anche lontani dall'uso originario.

Questa scelta si proponeva come fine la creazione di un piano di conoscenze di base da cui partire in cui si chiarissero, in modo ordinato, i molteplici significati che parole, anche di uso comune, possono assumere intercalate nel contesto filosofico.

Facendo l'esempio dell'Etica, prima di iniziare questo lavoro, tutti noi consideravamo, in termini molto generali, l'Etica come il comportamento corretto dell'uomo nella società; ma, dopo una ricerca più approfondita, ci siamo resi conto di come non si possa ridurre un concetto così complesso ad una definizione di poche parole.

Per fare un discorso compiuto sull'etica e sul perché essa stia diventando sempre più importante per la contemporaneità, è necessario, dunque, partire da un discorso di tipo lessicale in modo da chiarire con precisione il punto di partenza del processo di ricerca al quale abbiamo dato avvio e che porteremo ulteriormente avanti.

II ANALISI DEI LEMMI

ACCIDENTE(dal lat. *accidens*, tr. del gr. συμβεβηκος). Si possono distinguere tre significati fondamentali del termine:

1. Una determinazione o qualità casuale o fortuita che può sia appartenere sia non appartenere a un soggetto determinato, essendo completamente estranea all'essenza necessaria di esso;
2. Una determinazione o qualità che, pur non appartenendo all'essenza necessaria di un soggetto determinato, ed essendo perciò fuori della definizioni di esso, è connessa con la sua essenza;
3. Una qualsiasi determinazione o qualità di un soggetto, che appartenga o meno alla sua essenza necessaria.

Nel primo significato l'accidente può essere casuale in quanto la sua causa è indeterminata; nel secondo l'accidente è non casuale, o accidente per sé, cioè quel carattere, che pur non appartenendo alla sostanza, e rimanendo perciò fuori della definizione, appartiene all'oggetto a causa di ciò che l'oggetto stesso è.

Aristotele per accidente intende, nel senso più caratteristico del termine, una determinazione casuale che può sia appartenere sia non appartenere ad un soggetto determinato; in un secondo significato intende una determinazione che è connessa con l'essenza del soggetto e dipende dalla sua definizione.

AMORE (tr. del gr. ἔρως.) Questo termine, nel corso della tradizione filosofica, ha assunto molteplici e disparati significati. Per quanto riguarda il mondo classico, i greci videro nell'Amore una forza unificatrice, che infonde armonia e ordine non solo nel rapporto sessuale, ma anche nell'organizzazione della società, nei rapporti interumani e nell'amicizia. Per Esiodo, Parmenide e Aristotele l'Amore è ciò che dà movimento alle cose e che le mantiene unite. Empedocle identificò l'Amore come la forza che rende i quattro elementi un tutt'uno con la costituzione dello Sfero, nel quale tutti gli elementi sono legati in armonia in un tutto omogeneo ed uniforme con un'unica divinità che gode della sua solitudine. Ma è Platone a dare vita per primo ad una vera e propria teoria sull'Amore. Per prima cosa, per Platone l'Amore è mancanza, bisogno e dunque anche desiderio di avere ciò che non si possiede. In secondo luogo l'Amore si dirige verso l'Altro attirato dal Bello, che è annunciazione di Bene; quindi, si può dire che Amore sia desiderio del Bene, un Bene che però non si raggiungerà mai. In terza sede l'Amore è anche l'unico mezzo per l'uomo di vincere la morte, dando vita a nuovi individui simili a noi. In ultima sede, Platone distingue diverse forme di Amore in base alle diverse categorie del Bene, partendo dall'Amore per la bellezza corporea sino ad arrivare all'Amore per la bellezza in sé, ovvero l'Amore per il sapere, la filosofia. Il tema dell'Amore verrà ampliato e discusso ulteriormente nel corso della trattazione.

ANIMA (tr. del gr. ψυχή, dal lat. *anima*, che riporta la stessa radice del gr. άνεμος, che significa vento, soffio vivificante.) In generale, il principio della vita, della sensibilità e delle attività spirituali, in quanto costituente un'entità a sé o sostanza.

Per Platone è una sostanza semplice e incorporea dotata di proprio movimento; per questo non solo vive e dà vita, ma è anche immortale. Egli individua in essa tre parti che riedono rispettivamente nel cervello(l'anima

razionale con funzione egemonica), nel petto (l'anima irascibile o impulsiva, che si piega ai dettami della ragione) e nel ventre (l'anima concupiscibile o desiderante, che si esprime nei piaceri materiali e non segue la ragione). Per spiegare questa caratterizzazione Platone utilizza il mito della "biga alata". Direttamente collegata con l'anima è la teoria della Reminiscenza.

Per Aristotele anima è ciò che fa sì che il corpo, vita in potenza, risulti vita in atto. In quanto sostanza o forma del corpo, l'anima, secondo Aristotele, non esiste né come corpo, né senza corpo; perciò non è separabile dal corpo. Esistono per Aristotele tre tipi di anima: vegetativa (presiede alla nutrizione e alla riproduzione), sensitiva (presiede alla sensibilità e al movimento) e intellettuale (intelletto passivo e intelletto attivo).

APEIRON (dal gr. ἀπειρον, non, πέρας, limite.) Viene così definito nella filosofia di Anassimandro il principio primordiale, infinito e indeterminato, dal quale si generano tutti gli enti. Non si tratta di una miscela di vari elementi corporei, ma di una materia in cui gli elementi non sono ancora distinti; perciò è anche indefinito.

ARCHETIPO (dal gr. ἀρχήτυπον, primo tipo.) Con questo termine si indicava nell'età ellenica ciò che Platone esprimeva con il termine paradigma.

ASSIOMA (dal gr. ἀξίωμα.) Originariamente il termine significava dignità o valore, e fu adoperato dagli stoici per indicare l'enunciato dichiarativo che Aristotele chiama apofonico. Per assioma s'intende un principio o una verità autoevidente che non può essere dimostrata e che serve a dimostrare altre proposizioni. Secondo Aristotele gli assiomi possono essere comuni a più scienze oppure a tutte le scienze. L'assioma per eccellenza è quello di non-contraddizione.

ATEISMO (dal gr. ἀθεός, senza Dio), Negazione della causalità di Dio. Anche il materialismo metafisico di Democrito dal momento che attribuisce la causalità soltanto alla materia, può essere considerato una forma di ateismo. Nella prima analisi dell'ateismo secondo Platone (nel decimo libro delle Leggi) si considerano tre forme di ateismo:

1. Negazione della divinità;
2. Credenza che la divinità esista ma non si curi delle cose umane;
3. Credenza che la divinità possa essere propiziata con doni ed offerte.

La prima forma è il materialismo. La seconda forma di ateismo consiste nel ritenere che la divinità non si occupi delle cose umane, che quindi sia pigra e indolente, inferiore anche al più comune fra i mortali. Infine la terza è quella dei malvagi che credono di poter propiziarsi la divinità con doni ed offerte.

ATOMISMO FILOSOFICO. Dottrina filosofica, formulata per la prima volta da Leucippo e Democrito, secondo cui la realtà è il frutto di un aggregarsi spontaneo e casuale di particelle invisibili in continuo movimento, dette atomi (dal greco ατομος, non divisibile), qualitativamente, ma non quantitativamente uguali.

ATTO (dal gr. ενέργεια, εντελεχία.) Questo termine ha due significati:

1. Quello di azione nel significato ristretto e specifico di questa parola, come operazione che emana dall'uomo o da un suo potere specifico;
 2. Quello di realtà che si è realizzata o si va realizzando, dell'essere che ha raggiunto o va raggiungendo la sua forma piena e finale, in quanto si contrappone a ciò che è semplicemente potenziale o possibile.
- Per Aristotele s'intende la realizzazione compiuta di tale possibilità, cioè l'esistenza stessa o la «forma» dell'oggetto. La potenza sta alla materia come l'atto sta alla forma.

BENE. Platone con questo termine vuole indicare l'Idea delle Idee, il supremo valore da cui tutte le altre Idee dipendono. Il Bene emana perfezione alle Idee pur rimanendo sempre superiore ad esso; esso può essere paragonato al sole che rende visibile e chiara ogni cosa (*Repubblica*). Per Aristotele, invece, il Bene sommo è da ricercarsi nella felicità, obiettivo ultimo dell'uomo.

CAOS (dalla rad. indoeuropea ca-, da cui derivano anche *casto* e *caino*, mi apro, mi dischiudo.) In origine l'idea del disordine non era presente, ma era insito nella parola il significato di apertura originaria contenente al suo interno la Totalità (Esiodo). Assume poi come nel significato attuale il senso di mescolanza, disordine e magma in contrapposizione a *cosmos*

CATEGORIA (dal gr. κατηγορία.) In generale, qualsiasi nozione che serva come regola per l'indagine o per la sua espressione linguistica, in un campo qualsiasi. Storicamente, il primo significato attribuito alle concezioni è realistico: esse sono considerate come determinazioni della realtà e in secondo luogo come nozioni che servono a indagare e a comprendere la realtà stessa. Platone le chiamò «Generi Sommi» ed enumerò cinque di tali generi, cioè l'essere, il movimento, la quiete, l'identità e l'alterità.

Aristotele intende i modi fondamentali dell'essere e del pensiero. Dal punto di vista ontologico sono i generi supremi dell'essere, cioè come la realtà si presenta, mentre dal punto di vista logico si configurano come i modi

con cui l'essere si predica delle cose nelle proposizioni.

CAUSA (tr. del gr. αἰτία.) Nel significato più generale, s'intende la connessione tra due cose, in virtù della quale la seconda è univocamente prevedibile a partire dalla prima.

Per primo Aristotele afferma che conoscenza e scienza consistono nel rendersi conto delle cause e non sono nulla fuori di questo. Egli nota che, se chiedere la causa significa chiedere il perché di una cosa, questo perché può essere diverso e ci sono quindi varie specie di cause.

In un primo senso, è causa ciò di cui una cosa è fatta e che rimane nella cosa. In un secondo senso, la causa è la forma o il modello, cioè l'essenza necessaria o sostanza. In un terzo senso, è causa ciò che dà inizio al mutamento o alla quiete. In un quarto senso, la causa è il fine. Perciò le cause possibili, secondo Aristotele, sono: materiale, formale, efficiente e finale.

Le quattro cause non sono sullo stesso piano perché esiste una causa prima e fondamentale. La causa è il principio di intelligibilità perché comprendere la causa significa comprendere l'articolazione interna di una sostanza, cioè la ragione per cui una sostanza qualsiasi è quella che è e non può essere o agire diversamente.

CAUSALISMO – DETERMINISMO. Dottrina filosofica per cui in natura nulla avviene a caso, ma tutto accade secondo ragioni e necessità. Per causa si intende ciò da cui dipende un determinato effetto. E' determinista per esempio la filosofia democritea.

CONCETTO (tr. del gr. λόγος.) In generale, ogni procedimento che renda possibile la descrizione, la classificazione e la previsione degli oggetti conoscibili.

Aristotele intende la traduzione mentale dell'essenza, cioè il logos che esprime la sostanza delle cose, e quindi la loro forma o struttura universale.

CONOSCENZA (tr. del gr. γνῶσις.) In generale, una tecnica per l'accertamento di un oggetto qualsiasi, o la disponibilità o il possesso di una tecnica siffatta. Per tecnica di accertamento va intesa una qualsiasi procedura che renda possibile la descrizione, il calcolo o la previsione controllabile di un oggetto; e per oggetto va intesa qualsiasi entità, fatto, cosa, realtà o proprietà, che possa essere sottoposto a una tale procedura. Per tecnica l'uso normale di un organo di senso.

CONOSCENZA NOETICA (dal gr. νοέω, pensare, intuire.) Platone con questo termine intende il grado più alto della conoscenza razionale, ovvero la filosofia che è volta verso le Idee. Essa procede non attraverso un discorso di tipo argomentativo ma grazie ad una intuizione intellettuale immediata. Dunque designa la facoltà, ritenuta superiore, di intuire i principi ultimi da cui muovono gli stessi procedimenti razionali.

COSMOS (dall'indoeuropeo *kens-* da cui discende il latino *censo*, che significa annunciare con autorità, come decreto.) Usato in questa accezione originaria da Livio nelle sue opere giovanili, assume la valenza di ciò che si impone sopra anche alle parole degli uomini e non può essere smentito. Oggi invece ha assunto il significato di ordine, mondo, inteso come l'insieme delle concezioni del mondo che ciascun io si forma.

DIALETTICA (dal gr. διαλεκτική τέχνη.) Questo termine, che trae origine dal nome «dialogo», nel corso della storia ha assunto diversi significati, non riassumibili in un unico concetto. Si possono, comunque, attribuire ad esso quattro principali significati dati da quattro diverse dottrine:

1. La Dialettica come metodo della divisione;
2. La Dialettica come logica del probabile;
3. La Dialettica come logica;
4. La Dialettica come sintesi degli opposti.

La prima definizione corrisponde al modello platonico; per Dialettica Platone intende la Scienza delle Idee, cioè

la filosofia, concepita come un'operazione mentale che si sviluppa attraverso il procedimento socratico del domandare e del rispondere. Si compone di due momenti:

- a) consiste nel ricondurre ad un'unica Idea cose disperse e nell'attribuire a queste un nome;
- b) consiste nella divisione dell'Idea nelle sue articolazioni interne (dicotomia)

La seconda definizione corrisponde alla filosofia di Aristotele; per Dialettica, Aristotele intende il procedimento razionale non dimostrativo; dialettico è il sillogismo che non parte da premesse vere ma da premesse probabili.

DIANOIA (dal gr. διά, attraverso, νοῦς, pensiero.) Per Platone essa indica la conoscenza discorsiva, con la quale intendeva un procedimento razionale di tipo matematico che procede traendo conclusioni da premesse attraverso successive argomentazioni; Platone la classifica come intermedia tra l'opinione e la conoscenza più alta, quella poetica. Anche Aristotele vede in essa la conoscenza scientifica "in quanto ha a che fare con cause e principi" (Metafisica, V, 1,1025, b25). Il termine greco *dianoia* può essere, quindi, accostato alla nostra

ragione.

DIVENIRE (tr. del gr. γίνεσθαι.) Eraclito considerava il mondo come una totalità in divenire, un flusso perenne in cui tutto scorre avente come principio fisico il fuoco, l'elemento cangiante per eccellenza. Eraclito sottolinea anche l'immutabile legge del divenire, che non consiste solo nella successione necessaria dei contrari, ma anche nella loro necessaria unità. Parmenide non contempla il divenire in quanto esso comporta l'esistenza del non essere. Aristotele compirà un grande passo in avanti individuando due tipi di divenire: il divenire Assoluto e il divenire Relativo. Il divenire Assoluto è quello che va dal nulla all'essere o dall'essere al nulla; si tratta di un movimento sostanziale e proprio solo delle sostanze. Le sostanze fungono quindi da soggetti e non hanno bisogno di predicati. Il divenire relativo è un movimento quantitativo ed è quello che indica il passaggio graduale dalla potenza all'atto e avviene all'interno dell'essere stesso; esso ha bisogno di un soggetto. I principi del divenire per Aristotele sono tre: la materia, la forma e la privazione. Questo tema verrà ulteriormente ampliato nel corso della presentazione.

ENTE (inglese *being* / francese *être*.) S'intende ciò che è, in uno qualsiasi dei significati esistenziali di essere. A volte, raramente, designa Dio.

EPISTEME (dal gr. ἐπιστήμη.) Termine utilizzato per indicare un tipo di sapere, che a differenza dell'opinione, risulta certo, stabile e fondato, ossia dotato di garanzie incontrovertibili di validità, è anche immutabile ed immobile.

ERMENEUTICA (dal gr. ἑρμηνεία.) In generale significa risalire da un segno al suo significato per spiegare ciò che è oscuro. Il termine latino corrispondente è *interpretatio*, che equivale all'italiano interpretazione.

ESSENZA (dal gr. τὸ εἶναι.) S'intende la struttura necessaria o la natura propria di una cosa, Aristotele la definisce τὸ τί ἐν εἶναι. L'essenza si contrappone all'accidente.

ESSERE (dal gr. τὸ ὄν, τὸ εἶναι.) Parmenide con questo termine intende ciò che è, in contrapposizione con il non essere che *non è*. Con il termine essere Parmenide intende riferirsi non ai singoli enti, ma alla realtà in generale. Parmenide attribuisce una serie di caratteri, per definirlo, all'essere; esso è ingenerato, imperituro, eterno, immutabile, unico, omogeneo e finito. Aristotele intende una realtà complessa e polivoca, che si esprime originariamente in una molteplicità di significati: l'essere come accidente, l'essere come categorie, l'essere come vero, l'essere come potenza ed atto. Tutto ciò poggia sulle categorie, le quali poggiano sulla sostanza. Per lui l'essere non ha né un unico significato identico né molti significati diversi, ma una molteplicità di significati uniti fra loro da un comune riferimento alla sostanza.

L'essere viene studiato dalla metafisica, non ha un'unica forma ed accezione bensì una molteplicità di aspetti.

ETICA (dal gr. ἠθικὰ.) L'Etica si può definire in generale la scienza della condotta. Nel corso della storia si sono alternate due fondamentali concezioni circa il concetto di etica; la prima la considera come la scienza del fine cui l'azione degli uomini è indirizzata e dei mezzi per raggiungere questo fine; la seconda la considera come la scienza del movente della condotta umana e cerca di individuare questo movente al fine di disciplinare la condotta stessa. Aristotele nell'Etica Nicomachea afferma che l'Etica è la scienza del comportamento umano che tende ad un fine che è il Bene, cioè la felicità. L'argomento verrà ampliato nel corso della trattazione.

Il termine Etica ha una doppia etimologia; esso, infatti, è forgiato su ἦθος, parola che indica il carattere, e su ἦθος, che significa abitudine. Il significato di carattere si trova nel frammento 119 di Eraclito («Per tutti gli uomini c'è un proprio carattere che traspare che ha una sua azione destinale, un suo demone»), nel quale sembra che Eraclito metta in evidenza l'intelligenza personale di colui che cerca di avere una propria vita, contro una concezione finalistica dell'esistenza. Platone (Leggi, VII, 792) e Aristotele (Etica Nicomachea) considerano che la parola Etica derivi da ἦθος, che indica il comportamento nel suo aspetto visibile motivato dall'intenzionalità del singolo e basato sull'abitudine, intesa come ripetizione di azioni diventate quasi automatiche per l'individuo, ma anche sui costumi collettivi e sociali.

Questo tema verrà ulteriormente sviluppato nel corso della presentazione.

FINALISMO E' la dottrina che ammette la casualità del fine, nel senso che il fine sia la causa totale dell'organizzazione del mondo e la causa dei singoli eventi. La dottrina implica due tesi: la prima che il mondo è organizzato in vista di un fine; la seconda che la spiegazione di ogni evento del mondo consiste nell'addurre il fine cui l'evento è diretto.

Il finalismo costituisce una parte integrante della metafisica e della fisica di Aristotele.

Aristotele da un lato afferma che *tutto ciò che è per natura esiste per un fine* e identifica il fine con la stessa sostanza; dall'altro ritiene che l'intero universo è subordinato ad un unico fine, che è Dio stesso, dal quale dipende l'ordine e il movimento dell'universo.

FORMA (dal lat. *forma*, tr. del gr. μορφή, εἶδος.) Il termine ha i seguenti significati principali:

1. l'essenza necessaria o sostanza delle cose che hanno materia;
2. una relazione o un complesso di relazioni che può mantenersi costante col variare dei termini tra i quali intercorre;
3. una regola di procedura.

Aristotele per forma intende la natura propria di una cosa, ossia la struttura o essenza necessaria in vista della quale essa è ciò che è. Negli umani s'identifica con la specie. La forma è l'elemento principale del sinolo, cioè ciò che costituisce la sostanza.

IDEA (dal gr. εἶδος, ἰδέα, figura, aspetto, forma, corrisponde al lat. *species*, da ricollegarsi al verbo *spectare*, contemplare, assistere ad uno spettacolo.) Forse Platone ha ricavato il termine Idea dal linguaggio medico, nel quale probabilmente stava ad indicare quadro clinico complessivo di una malattia. Platone, parlando di Idea, intende una realtà ontologica a sé stante, immutabile ed eterna, che funge da modello unico e perfetto delle cose molteplici e imperfette di questo mondo; si raggiunge l'Idea non attraverso la percezione sensoriale ma solo attraverso una specifica visione intellettuale momentanea. Platone distinse diversi tipi di Idee: le Idee valori (come il Bene, la Bellezza) e le Idee matematiche; su altre due categorie di Idee, Idee delle cose naturali e Idee delle cose artificiali non fu mai del tutto convinto, tanto che negli ultimi dialoghi propenderà per una dimensione logica – ontologica piuttosto che una dimensione matematico – etica, subordinando le Idee ai generi sommi. Le Idee risiedevano nell'Iperuranio, ovvero una regione aspaziale e immateriale dove appunto trovavano sede i modelli perfetti delle cose. Le Idee sono caratterizzate da cinque attributi: l'Essere, in quanto ogni Idea esiste ed è, l'Identico, in quanto ogni Idea è identica a se stessa, il Diverso, in quanto fra loro le Idee sono differenti, la Quietude, in quanto ogni Idea può stare da sola e il Movimento, in quanto può avere rapporti di comunicazione.

La teoria di Platone è spesso stata definita dualistica, in quanto fondata su due principi esplicativi del mondo, le cose e le Idee da un punto di vista ontologico e l'opinione e la scienza da un punto di vista gnoseologico. In realtà Platone prevedeva rapporti tra il mondo delle Idee e quello delle cose; in quanto vedeva nelle Idee il criterio di responsabilità delle cose e la loro ragion d'essere, la loro causa.

ILOZOISMO (dal gr. ὕλη, materia, ζωνή, vita.) In generale l'ilozoismo è quella filosofia secondo cui la materia è animata e sensibile. E', dunque, la dottrina che concepisce la materia alla stregua di una forza dinamica vivente che ha in se stessa animazione, movimento e sensibilità. L'ilozoismo può dunque essere ricondotto al materialismo, riconoscendo come sola realtà la materia. Di conseguenza sono ilozoisti tutti i fisici presocratici quali Talete, Anassimandro, Anassimene, Parmenide, Eraclito ed Empedocle, in quanto ritengono insite nel mondo l'anima e la sensibilità.

IL SIMILE CONOSCE IL DISSIMILE si tratta della teoria della conoscenza proposta da Anassagora il quale ritiene che la sensazione non sia prodotta non tanto dalle cose simili ma piuttosto dalle dissimili, in quanto percepiamo il freddo con il caldo, il dolce con l'amaro e così via.

IL SIMILE CONOSCE IL SIMILE Teoria enunciata da Empedocle che ipotizza un'identità di base fra gli elementi del nostro essere e dell'essere del mondo (*fr. 109 Noi conosciamo la terra con la terra, l'acqua con l'acqua [...]*). Questa teoria di identità tra la nostra mente e la realtà, avrà molto successo in seguito e sarà, in epoca moderna, definita realismo gnoseologico.

INFINITO (tr. del gr. ἀπείρον.) Il termine possiede diversi significati:

- 1 L'infinito matematico che è la disposizione o la qualità di una grandezza;
- 2 L'infinito teologico che è l'illimitatezza di potenza;
- 3 L'infinito metafisico che è l'assenza di compiutezza.

Per Aristotele l'infinito esiste solo come potenza e consiste nella possibilità di aggiungere o suddividere in modo illimitato delle realtà limitate. Per Aristotele è ciò che si trova al di fuori nel quale c'è sempre qualcosa. Lo identifica con l'incompiuto e lo considera in senso matematico.

INTELLETTO (tr. del gr. νοῦς.) Il significato del termine comprende sia la capacità dell'uomo di ragionare e comprendere sia la virtù nell'intuire i principi delle dimostrazioni (assiomi o definizioni). Platone e Aristotele definiscono in generale l'intelletto come facoltà di pensare.

IPERURANIO (tr. del gr. ὑπὲρ οὐρανός, al di là, oltre il cielo.) Con questo termine Platone vuole indicare la mitica regione oltre il cielo dove risiedono le Idee, le sostanze immutabili che costituiscono l'oggetto della scienza. Dato che per gli antichi il cielo racchiudeva tutto lo spazio, questo luogo è aspaziale e immateriale, tanto che anche le Idee hanno un'essenza incolore, non figurata e non tangibili. L'Iperuranio può essere inteso sia come una metafora per mettere in risalto le differenze che intercorrono fra le Idee e le cose, oppure come un vero e

proprio mondo soprasensibile, metafisicamente esistente, come accade per la religione cristiana. Nel *Timeo*, Platone dice che la prima radice dell'uomo si trova proprio nell'Iperurano e dunque l'uomo tende sempre a raggiungere questa regione, nella quale è racchiusa la Totalità.

LOGOS. Deriva da λέγειν (stendere, raccogliere) e si ricollega ad alcune lingue nordiche in cui compare la radice *lesen-* (vendemmiare, raccogliere) che richiama l'idea di una raccolta originaria, in cui le cose giacciono nella loro esposizione offrendosi alla presenza e diventando così evidenti. Da qui il significato derivato di *dire* dove a dire non è l'uomo, ma le cose stesse che esponendosi così si dicono come si danno. Il logos non è collegato a nessun altro elemento in quanto non deriva da nessun altro elemento. (Eraclito: «Non ascoltate me ma il logos, è saggio riconoscere che tutto è uno»).

MAIEUTICA (dal gr. μαιευτική τέχνη, arte della levatrice.) Designa l'aspetto positivo-costruttivo del metodo di Socrate, il quale, per mezzo di opportune domande al suo interlocutore, aiutava questo a «partorire» le verità che quest'ultimo custodiva, in modo latente, dentro di sé. Viene considerata «l'arte del tirare fuori».

MATERIA (tr. del gr. ύλη.) E' uno dei principi costitutivi della realtà naturale, cioè dei corpi. Le definizioni principali che sono state date alla materia sono:

1. La materia come soggetto;
2. La materia come potenza;
3. La materia come estensione;
4. La materia come forza;
5. La materia come legge;
6. La materia come massa;
7. La materia come densità di campo.

Per Aristotele la materia è il soggetto di una cosa, cioè il materiale recettivo che la compone e che funge da sostrato del suo divenire. La materia rappresenta l'elemento passivo e determinabile del sinolo, su cui esercita l'azione strutturante e determinante della forma.

MATERIA PRIMA Aristotele intende la materia allo stato puro, cioè il soggetto primo, assolutamente indeterminato e privo di forma. S'identifica con il soggetto comune di tutti i materiali esistenti.

MATERIALISMO Con questo termine si suole indicare ogni dottrina che faccia della materia il principio di spiegazione della realtà. Esso può assumere molte sfumature diverse. In Democrito, che si può dire abbia dato origine alla prima teoria materialistica si riscontra un materialismo metafisico o cosmologico che fa della materia la sostanza e la causa ultima delle cose. Vi è anche una prima traccia di materialismo psicofisico basato sull'ipotesi di una stretta dipendenza causale dei fenomeni psicologici da quelli fisiologici.

MECCANICISMO Dottrina filosofica che, rifiutando ogni interpretazione finalistica del mondo, consiste nello spiegare le cose in virtù delle cause efficienti naturali che le producono senza contemplare il concetto di scopo.

METAFISICA (dal gr. μετά φύσιν, al di là della natura.) Per Aristotele è la filosofia prima, cioè la scienza che ha come proprio oggetto l'oggetto comune di tutte le altre e come proprio principio un principio che condiziona la validità di tutti gli altri.

Si suole, anche, indicare, quella parte della filosofia che indaga le strutture profonde e le cause ultime del reale, che vanno al di là delle apparenze immediate dei sensi o del campo di studio della fisica. Aristotele fornisce quattro definizioni di metafisica:

1. La metafisica studia le cause e i principi primi
2. La metafisica studia l'essere in quanto essere
3. La metafisica studia la sostanza
4. La metafisica studia Dio e la sostanza immobile

Sostenere che la metafisica studia l'essere in quanto essere equivale a dire che esse non ha per oggetto una realtà particolare, bensì la realtà in generale, cioè l'aspetto fondamentale e comune di tutta la realtà.

METESSI (dal gr. μεθεξίς, partecipazione.) Con questo termine Platone intendeva la circostanza per la quale le cose sensibili prendono parte all'essenza delle Idee, in misura proporzionale al loro valore ontologico.

METODO.(dal gr. μέθοδος.) Il termine ha due significati:

1. Ogni ricerca o orientamento di ricerca;
2. Una particolare tecnica di ricerca.

Il primo significato non si distingue da quello di indagine o dottrina. Il secondo, invece, è più ristretto e indica un procedimento di indagine ordinato, ripetibile che garantisce risultati validi.

MIMESI. (in gr. μίμησης, imitazione.) Platone indicava con questo termine il tentativo di imitazione da parte delle cose della perfezione delle Idee.

MITO. (dal gr. μῦθος.) Con questo termine Omero intendeva la parola, la notizia, la novella (v. 492 Odissea). Per Euripide è la cosa reale (*conoscerai la cosa come realmente è*). Il mito, in contrapposizione con il logos, vive in una soggettivazione della realtà esterna e di un'oggettivazione del mondo interiore. Dal punto di vista storico inoltre si possono distinguere tre significati del termine:

1. quello del mito come una forma attenuata d'intellettualità;
2. quello del mito come una forma autonoma di pensiero o di vita;
3. quello del mito come uno strumento di controllo sociale.

MONISMO. (dal gr. μόνος, solo, unico.) Termine utilizzato dai materialisti, secondo i quali la molteplicità solo apparente dell'esperienza viene ricondotta ad un unico principio. Il risultato è la realtà variegata e multiforme del mondo unificata sotto un organico insieme.

MOVIMENTO. Aristotele distingue quattro tipi di movimento:

1. Sostanziale, cioè la generazione e la corruzione;
2. Qualitativo, cioè il mutamento e l'alterazione;
3. Quantitativo cioè l'aumento o la diminuzione;
4. Locale cioè la traslazione.

Il movimento di traslazione è il primo e fondamentale e ne esiste di tre specie: dall'alto verso il centro del mondo, dal centro verso l'alto, intorno al centro o circolare. Da ciò deriva la classificazione dei corpi in corruttibili e incorruttibili e l'idea dell'esistenza di luoghi naturali.

NATURA. (tr. del gr. φύσις.) Un insieme di concetti, diversamente imparentati tra loro, sono stati utilizzati per definire questo termine. I principali sono:

- 1 Principio del movimento o la sostanza;
- 2 Ordine necessario o la concessione casuale;
- 3 Esteriorità della coscienza;
- 4 Campo d'incontro o di unificazione di carte tecniche d'indagine.

L'interpretazione della natura come principio di vita e movimento di tutte le cose esistenti è la più antica e venerabile e ha informato di sé l'uso corrente del termine.

La natura può anche essere la materia se si ammette, come solevano fare i Presocratici, che la materia ha in se stessa un principio di movimento e di mutamento.

Aristotele per natura intende il principio e la causa del movimento e della quiete della cosa; con essa coincide la forma o la sostanza delle cose.

Per Platone la natura indica sia il complesso di tutto ciò che esiste o accade sia l'elemento che sta alla base del tutto e che rappresenta la natura della natura stessa.

NOUS. (tr. del gr. νοῦς, intelletto.) Si tratta, secondo Anassagora, di un'intelligenza divina, una forza che muove e scevera i semi originariamente confusi nel caos primordiale, determinando così l'ordine che ritroviamo nel mondo.

NULLA (dal lat. *nihil*, tr. del gr. μηδεν, το μη ον.) Esistono due concezioni del Nulla: la prima derivante da Parmenide, secondo il quale il Nulla, essendo non essere, non è e non si può né conoscere né esprimere; la seconda è quella di Platone il quale protende per un Nulla non inteso in senso assoluto, ma come qualcosa di diverso da ciò che effettivamente è, dunque, intende il Nulla come alterità.

OGGETTIVO. In generale è ciò che esiste indipendentemente dal soggetto. Oltre a questo può avere tre significati fondamentali: 1) ciò che esiste come oggetto; 2) ciò che ha un oggetto; 3) ciò che è valido per tutti.

OMEOMERIE (dal gr. ομοιομερεία, particelle simili.) Con questa espressione Aristotele chiamò i semi di Anassagora, cioè le parti che, secondo questo filosofo, compongono un corpo e che sono in prevalenza simili al corpo stesso. Così, per quanto in ogni corpo vi siano particelle o semi di tutti gli altri corpi, in ogni corpo è, tuttavia, prevalente una certa specie di particelle che è quella che dà il nome al corpo stesso.

ONTOLOGIA (dal gr. τό ὄν λόγος, discorso intorno all'essere.) E' infatti la dottrina che studia l'essere e tutte le sue forme.

OPINIONE (tr. del gr. δόξα, da δοκέω, mostrarsi). Il problema che si pone la filosofia greca sta proprio nel cercare di discriminare le diverse e molteplici forme dell'apparire. Originariamente, però, δόξα non aveva il

significato di apparenza ma aveva a che fare con la gloria e la fama, dunque qualcosa che richiamava allo splendore. Spesso infatti questo termine è utilizzato nei testi per indicare l'ammirazione che si ha nei confronti di eroi, sapienti che si mettevano in luce all'interno della polis. La fama però dipende dall'opinione che gli altri si creano in base alle apparenze e dunque l'opinione fa derivare l'apparenza. La δόξα non è un sapere che sta in sé ma esiste perché è alimentata dal pensiero soggettivo delle persone e di ogni singolo individuo. Si possono distinguere due significati:

1. Designa ogni conoscenza (o credenza) che non includa alcuna garanzia della propria validità;
2. Designa genericamente qualsiasi asserzione o dichiarazione, conoscenza o credenza, sia che includa sia che non includa una garanzia della propria validità.

Dal contrasto tra ἀληθεια e δόξα nasce anche la suddivisione fra filodoxoi e filosofi, i primi si fermano alle apparenze, i secondi invece vanno oltre fino all'essenza.

PANTEISMO (dal gr. πᾶν, tutto, θεός, Dio) Viene intesa come la dottrina filosofico - religiosa secondo cui Dio, che è inteso il principio supremo di unificazione, si identifica nella natura del mondo, facendo così coincidere la causalità divina con la causalità naturale. Di conseguenza, secondo il panteismo, Dio non è una causa trascendente il mondo (dal latino *transcendere*, salire al di sopra), ma una causa immanente nel mondo (dal latino *immanere*, restare dentro), cioè una forza interna ad esso. Secondo il panteismo quindi Dio si risolve nell'infinita ed eterna vita della Natura e si identifica, come accade nei presocratici con l'ἀρχη da cui tutto dipende.

PARADIGMA (dal gr. παραδείγμα, modello.) Con questo termine Platone soleva indicare il carattere di modello che l'Idea riveste nei confronti delle cose.

PARUSIA (dal gr. παρουσία, presenza.) Con questo termine Platone intendeva la presenza attiva delle Idee nelle cose.

PLURALISMO. Parlando in senso metafisico, si tratta della dottrina filosofica, in opposizione con il monismo degli Ionici e il dualismo dei Pitagorici, che cerca di spiegare l'essere ricorrendo ad una pluralità di principi o di elementi originariamente esistenti e distinti, nessuno dei quali risultava essere privilegiato rispetto agli altri dal punto di vista ontologico. Pluraliste sono le dottrine di Empedocle, Anassagora e Democrito.

POLITICA (dal gr. πολιτική.) E' possibile ritrovare quattro essenziali significati: il primo indica la dottrina del diritto e della morale; il secondo la teoria dello Stato; il terzo l'arte o la scienza del governo; il quarto lo studio dei comportamenti intersoggettivi. Il primo punto è quello esposto da Aristotele nell'Etica Nicomachea; Aristotele intende per politica la ricerca intorno a ciò che è Bene e la ricerca della miglior costituzione. Ne deriva che per Aristotele la politica sia strettamente legata all'Etica e viceversa, in quanto la politica è la messa in pratica dell'Etica. Questo tema verrà ampliato nel corso della presentazione.

POTENZA (tr. del gr. δύναμις.) In generale il principio, o la possibilità, di un mutamento qualsiasi. Aristotele distinse questo significato fondamentale in vari significati specifici:

1. La capacità di effettuare un mutamento in altro o in se stesso (potenza attiva);
2. La capacità di subire mutamento da altro o da se stesso (potenza passiva);
3. La capacità di mutare o essere mutato in meglio piuttosto che in peggio;
4. La capacità di resistere a qualsiasi mutamento.

PRINCIPIO (tr. del gr. ἀρχή.) Con questo termine, che sembra essere introdotto nella filosofia da Anassimandro, i primi filosofi intesero quell'elemento di base del mondo da cui tutto ha preso origine ed in virtù di cui tutto si mantiene in vita. Il principio rappresenta sia la materia di cui sono fatte le cose, sia la forza che le genera, sia la legge che le governa e le rende intelligibili alla mente. Il concetto di principio è strettamente collegato con le nozioni di origine, causa e fondamento.

Aristotele fu il primo a enumerare esaurientemente i significati:

1. Punto di partenza di un movimento;
2. Punto di partenza migliore;
3. Punto di partenza effettivo di una produzione;
4. Causa esterna di un processo o di un movimento;
5. Ciò che con la sua decisione determina movimenti o mutamenti;
6. Ciò da cui parte un processo di conoscenza.

Aristotele nella *Metafisica*, V, 1, 1012 b 32-1013 a 19 dice «Anche "causa" ha gli stessi significati: giacché tutte le cause sono principi. Ciò che tutti i significati hanno in comune è che, in tutti, principio è ciò che è punto di partenza o dell'essere o del divenire o del conoscere».

PRINCIPIO D'IDENTITÀ. Si intende il principio secondo cui ogni ente è uguale a se stesso. In Aristotele questo principio è solo implicito.

PRINCIPIO DI NON-CONTRADDIZIONE (tr. del gr. αξίωμα τῆς ἀντιφασέως.) Costituisce l'assioma fondamentale del sapere. Aristotele ritiene che tale principio non sia dimostrabile ma che possa venire difeso contro i suoi negatori. Tale principio rimanda alla sostanza, che è appunto l'equivalente ontologico del principio logico di non contraddizione.

Per Parmenide la validità di questo principio, che sostiene che è impossibile che una stessa cosa sia e insieme non sia nello stesso tempo ciò che è, pone la tesi secondo cui «l'essere è, il nulla non è». Durante il corso della trattazione questo tema verrà ulteriormente ampliato e approfondito.

REALISMO GNOSEOLOGICO. Questo termine è stato coniato in età moderna per indicare il principio secondo il quale il pensiero riflette l'essere e la mente umana non è altro che lo specchio di ciò che esiste. Secondo questa teoria, il pensiero deve avere un oggetto da cui dipendere e a cui tentare di assimilarsi. Il realismo è il principio che sta alla base di tutto il pensiero filosofico greco.

REMINESCENZA (tr. del gr. ἀνάμνησις, reminescenza, ricordo. Per Platone indica la teoria di matrice orfica secondo la quale prima dell'esistenza terrena l'anima vive disincarnata nel mondo delle Idee, dove può contemplare modelli perfetti; ma poi questa precipita nei corpi umani, conservando solo un vago ricordo della pienezza cui ha preso parte nell'Iperuranio, secondo il principio per cui conoscere è ricordare. Con questa teoria, Platone vuole dare fondamento al principio di Socrate dell'interiorità del vero; inoltre, con ciò ribadisce il fatto che la conoscenza delle Idee possa essere raggiunta soltanto da un'intuizione intellettuale e non attraverso i sensi. In aggiunta a ciò Platone utilizza questa teoria come prova dell'immortalità dell'anima.

SCIENZA (tr. dal gr. επιστήμη.) S'intende una conoscenza che include una garanzia della propria validità. Le differenti concezioni della scienza si possono distinguere a seconda della garanzia di validità che le si riconosce. Questa garanzia può consistere nella dimostrazione, nella descrizione o nella correggibilità. L'opposto della scienza è l'opinione.

Aristotele afferma che la scienza si configura come un tipo di conoscenza che verte intorno alla causa e al perché ultimo e necessario degli oggetti. Come tale, la scienza fa tutt'uno con la dimostrazione, ossia l'esplicitazione ragionata e che segue, tramite il sillogismo, la sostanza e le sue proprietà. Per Platone la scienza è un sapere concettuale che ha i caratteri dell'immutabilità e della perfezione e che dunque non può avere come oggetto le imperfette cose di questo mondo, ma le Idee, perfette ed immutabili.

SILLOGISMO (dal gr. συλλογισμός.) Per Aristotele il sillogismo è la forma fondamentale di ogni ragionamento deduttivo. Il sillogismo è il ragionamento per eccellenza, possiede tre proposizioni e tre elementi.

SOGETTIVO. Per Democrito, è ciò che appartiene al soggetto o ha il carattere della soggettività, appartiene all'io o all'uomo.

SOSTANZA (dal gr. οὐσία.) Il termine ha avuto due significati fondamentali:

1. Quello di struttura necessaria;
2. Quello di connessione costante.

Aristotele intende ogni individuo concreto che è per sé, ossia che ha vita propria e che funge da soggetto reale di proprietà e da soggetto logico di predicati. Al suo interno la sostanza si suddivide in sostanza prima e in sostanza seconde. Per la prima Aristotele intende la sostanza nel senso forte e primario del termine, ossia ciò che, dal punto di vista ontologico, non può esistere in altro e, dal punto di vista logico, non può fungere da predicato, ma solo da soggetto. Per le seconde Aristotele intende le specie e i generi in cui sono comprese le sostanze prime.

TRASCENDENZA. E' usato in due accezioni diverse. Nel primo caso s'intende lo stato o la condizione del principio divino o dell'essere che è al di là di ogni cosa, di ogni esperienza umana, o dell'essere stesso. Nel secondo caso s'intende un atto con cui si stabilisce un rapporto senza che questo significhi unità o identità nei suoi termini, bensì garantendo con il rapporto stesso l'alterità di esso.

VERITÀ (tr. del gr. ἀληθεία, composto dall'α privativo più λανθάναω,.) significa ciò che non solo non è nascosto, ma che si presenta, si rende evidente e si impone. Con questo termine si è soliti intendere la validità o l'efficacia dei procedimenti conoscitivi. In generale s'intende la qualità per cui una procedura conoscitiva qualsiasi risulta efficace o ha successo. Si possono anche distinguere cinque concetti fondamentali della verità:

1. La verità come corrispondenza;
2. La verità come rivelazione;
3. La verità come conformità ad una regola;

4. La verità come coerenza;
5. La verità come utilità.

INTRODUZIONE SUI CONCETTI DI MITO E LOGOS

I L'ORIGINE DELLA FILOSOFIA.

Volendo ricercare l'origine della filosofia, essa è rintracciabile nell'analisi del binomio mito – logos.

In Omero, mito è traducibile con parola, notizia, novella; ad esempio nell'Odissea quando Achille, nell'Ade, chiede ad Odisseo di dargli notizia del figlio, utilizza proprio il termine *μῦθος*.

Più tardi compare nella lingua greca un altro termine, *λογος*, indicante anch'esso un racconto o un discorso, ma di matrice ben diversa. Il mito ha in comune con il logos la capacità di conoscere e spiegare il mondo: perciò il passaggio dall'uno all'altro non è un'evoluzione da favola a verità, ma si tratta solo di due diversi modi di raggiungere la verità.

Il mito vive sempre di una soggettivazione del mondo esteriore e di una oggettivazione del mondo interiore. Al contrario, il logos esclude la soggettività per accogliere unicamente l'oggettività di fronte al mondo esterno: è qui, dunque, che si colloca il passaggio tra mito e logos, ovvero da come le cose sembrano a chi parla a come si danno. Se il mito dà una possibilità di una lettura soggettiva, per il logos non è così; in questo modo, dal logos nasce la filosofia, secondo la quale, la verità sta davanti a noi, l'importante è avere gli occhi per vederla.

Anche l'etimologia di logos è chiarificatrice del significato della parola. *Λογος*, infatti, deriva dal verbo *λεγειν*, che significa stendere, raccogliere; questo termine è presente anche in molte lingue nordiche (*lesen*) con il significato di vendemmiare, mietere, trattandosi di una radice che richiama la raccolta. Dunque, il significato originario di logos è quello di raccolta originaria, dove le cose, così esposte, stanno alla presenza. Il logos è una raccolta originaria dove le cose stanno nella loro esposizione in modo tale da diventare evidenti; questo senso originario porta al senso derivato e al primo significato del verbo *λεγειν*, ovvero dire, ma a dire non è l'uomo, ma le cose stesse che, così esponendosi, si dicono come si danno. Questo significa che l'uomo conosce ciò che è già dato, tanto che si può dire che la conoscenza sia già presente nella sua totalità sin dall'origine e che l'uomo si limiti a recepirla senza aggiungere o togliere nulla.

Mentre nel mito le cose sono dette per raccontare il vissuto dell'uomo, nel logos non c'è questa distinzione, dal momento che le cose vengono recepite come esse si danno, prive di qualsiasi manipolazione. La filosofia, quindi, rappresenta la ribellione per liberarsi dalle imposizioni, affinché si abbia il cosmos, affinché si imponga ciò che ha la forza di farlo senza ricorrere a manipolazioni, ovvero l'episteme, la verità che va contro l'apparenza, *δοξα*.

II EQUILIBRIO FRA MITO E LOGOS.

Il mito è ciò che non è accaduto precisamente, ma che comunque si torna sempre a raccontare; risiede in una casa metastorica nel senso che appare come una storia, una narrazione, ma ha anche una funzione sociale specifica.

A proposito di quanto appena detto, si citano i seguenti testi:

Jung, Keronye, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino, 1972, pag.17.

In quest'opera, affermano che il mito si esprime attraverso la metafora, la quale sarebbe come una corrente di energia verbale fra il mondo soggettivo e il mondo oggettivo; per cui il punto di forza del mito è il simbolo.

La parola deriva dai due termini greci *συμβολον*, contrassegno, e *συμβολος*, auspicio, divinazione.

Freye, *Mito, Metafora, Simbolo*, 1989.

Cambell, *Il potere del mito*, Guanda, 1990. In quest'opera si afferma «il mito continua a cantare perché può essere tradotto, rivivendo in questo tra mandamento, purchè si rispettino certe regole».

Graffel, *Il mito in Grecia*. Si dice «il mito non è il testo poetico attuale, ma lo trascende, è il soggetto, una trama fissata a grandi linee con personaggi fissi che il singolo poeta può variare solo entro certi limiti. La singola variazione e l'opera poetica hanno un autore, il mito no».

Per quanto riguarda il rapporto con la letteratura, si fa riferimento ai seguenti testi:

Jesy, *Letteratura e mito*, Einaudi, 1977.

Bonnefoi, *Dizionario delle mitologie e delle religioni*.

Sul rapporto con la scienza, si ricordano:

Hübner, *La verità del mito*, Feltrinelli, 1990. Egli afferma «ci sono due differenze essenziali fra quella mitica della natura e quella delle scienze naturali. In primo luogo che miticamente non esistono oggetti naturali propriamente materiali, ma questi rappresentano dei o oggetti numinosi, e dunque sostanze mitiche; in secondo luogo che, appunto per questo, gli oggetti naturali mitici non possono essere ricondotti a concetti come nelle scienze naturali. Qui a fungere da soggetto è il nome di un'essenza numinosa o di un Dio; se si considera questo fondo storico, si può capire quali sforzi inauditi abbia dovuto compiere Platone per distinguere il concetto universale (Idea) come oggetto di una particolare facoltà, cioè del pensiero (*νοειν*), come oggetto di un'altra facoltà, ovvero della percezione (*αισθεσις*)».

Per la posizione comparativa, sono presenti molte correnti interpretative:

G. Vattimo, *La società trasparente*, cap. Il mito ritrovato. Esaminando le teorie della razionalità limitata del mito sostiene che «hanno in comune un presupposto che, del resto, risale sino a Platone, quello secondo cui certi campi dell'esperienza non si lasciano comprendere mediante la ragione o il metodo scientifico ed esigono, invece, un tipo di sapere che può qualificarsi solo come mitico», infatti, nel *Fedone*, Platone utilizza il mito per superare con una lingua di immagini le manchevolezze della concettualizzazione.

L. Straus, *Mitologique*. In quest'opera egli definisce elemento comparato e dà credito ad una nuova posizione metodologica della linguistica strutturale.

G. Ferraro, *Il linguaggio del mito*. Egli, ponendosi sulla scia di Straus, afferma che «anziché contrapporre il pensiero mitico a quello razionale si suole oggi piuttosto mirare ad individuare quale logica può essere pervenuta nei testi mitici, tale da decifrarne il senso e il ruolo che essi svolgono nel complesso della vita sociale».

Heiddeger, *L'origine dell'opera d'arte*. Nell'introduzione, a proposito del tempio greco, scrive «eretto, l'edificio riposa sul suo basamento di roccia [...] il suo scuro stagliarsi rende visibile l'invisibile regione dell'aria». Questa frase simbolicamente stava a significare la visibilità della polis che obbliga ad avvicinarsi al mito. Questo testimonia come non sia possibile spiegare la ratio occidentale senza toccare il mito; infatti, questa visibilità si sviluppa nella transizione di una cultura mitica che si rinnova in una cultura razionalistica. Risulta, quindi, chiaro che il mito non sia in antitesi con il logos, ma che sia, invece, potenza evocatrice dell'immagine. Quando si parla di razionalismo il mito è considerato un impatto emozionale forte. Il mito è costituito da archetipi della psiche collettiva e esprimono un'archeologia della specie e dell'individuo. Quindi, gli dei sono aspetti in cui si rivela il mondo e sono, pertanto, immanenti. Gli dei, gli eroi, le forze del cosmo si offrono allo sguardo stupito e festivo.

Karol Kerényi parla di religiosità greca e afferma che è una religione della festa, una risposta in termini di trascendenza al dolore dell'esistenza, al terrore della morte, l'errore dell'oscuro regno dal quale non si torna è rappresentato con la faccia di Medusa, ma la trascendenza del negativo si fa figura festosa di bellezza.

Loraux, come uccidere tragicamente una donna. Afferma «la risposta al buio è l'eroe, chi muore nobilmente non cadrà nel vuoto senza nome, rimarrà nel canto dei viventi, è la bella morte». (καλὸς θάνατος)

J. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino, 1948. Egli afferma «la capacità evocativa della poesia nasce dal ricordo: la dea orfica attinge dal pozzo della visione misterica. E' madre delle muse, ci insegna che l'origine di tutti i ricordi, là dove il tempo non è ancora cominciato, è quella che si deve recuperare. Questo vuol dire che [...] gli uomini muoiono perché non sono capaci di congiungere l'inizio alla fine, intendendo l'esercizio della memoria come iniziazione a un nuovo stato».

G. Colli, *La sapienza greca*. Scrive «il primo canto, quello di Orfeo, rappresenta l'unione e la lotta fra i due poli della cultura ellenica, sono l'estasi e la poesia a far sorgere la poesia in Orfeo ed è qui che si dimostra più significativo il legame fra Dioniso e Apollo».

E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1968. Discutendo dei seguaci di Orfeo, scrive «i seguaci di Orfeo si identificavano in forme organizzate, ma anche in strane figure vaganti, aedi, maghi, indovini, che percorrevano la Grecia alla ricerca di forme visionarie che differenziavano l'Ellade antica da quella classica».

Burker, *Antichi culti misterici*. Egli afferma che è possibile situare il mito greco nella dialettica fra forma e metamorfosi, cioè fra regola e sregolatezza, cosmos e caos, misura e dismisura. La cultura greca non dimentica mai l'in – distinto, che è in perpetua mutazione e presieduto dal δαίμων.

Unterstainer, *La fisiologia del mito*, Nuova Italia, Firenze, 1972. Egli afferma «nelle parole greche δύναμις, μένος, χάρις e anche in altre traspare ancora questo antico significato della forza impersonale; la parola più importante è δαίμων, il cui concetto originario può collegarsi al termine μάνα».

Polenz, *L'uomo greco*. «Il termine δαίμων ben presente in Platone, acquistò contorni precisi nella *Teogonia* di Esiodo». Esiodo, infatti, scrive «gli uomini dell'età dell'oro si trasformarono in demoni e, per incarico di Zeus, sorvegliano gli uomini, gliene fanno resoconti e, sempre in base ai suoi ordini, distribuiscono premi e castighi; essi divengono così esseri intermedi fra dei e uomini». A questa credenza si ricollega Platone quando, nel *Simposio*; con poetica immaginazione, rappresenta Eros, colui che suscita nell'uomo l'anelito dell'immaginazione divina, come il gran demone che fa da medietà fra Dio e l'uomo. Questa medietà fa capire che anche nella dimensione preomerica panteistica esisteva il tragico.

Balducci, *Il sorriso di Ermes*, Vallecchi, Firenze, 1989. Scrive «l'amalgama originario coinvolge lo stesso teos, principio, che si contamina nella continue trasformazioni; le descrizioni di Esiodo delle prime figure divine indicano nel loro aspetto mostruoso e poliforme sopravvivenze di arcaici mitologhemi presenti nel più antico mondo mediterraneo».

L'AMORE

I RELAZIONE SUL LAVORO SVOLTO

Durante l'anno scolastico è stato svolto un preciso e accurato lavoro di ricerca riguardante il tema in questione, totalmente svolto da noi e in cui i docenti si sono limitati a darci delle direttive generali, comprendente la consultazione degli appunti dettatici in classe e di testi riguardanti il concetto in questione che sono stati approfonditi singolarmente.

Dopo questa preparazione, alcuni studenti del corso A hanno ricostruito il lavoro fatto in unico testo fondendo insieme gli elementi acquisiti dalle letture personali e dagli appunti fornitici dal professor Riccardo Sirello per poterlo presentare alla commissione di un agone filosofico svoltosi a Piacenza.

Il lavoro concernente gli appunti svolto in classe con il professor Riccardo Sirello è stato improntato a una trattazione della questione secondo criteri di analisi delle componenti essenziali del sentimento Amoroso, trascurando la trattazione di tipo cronologico-scolastico per privilegiare una tipologia di lavoro che incentivasse la produzione di libero pensiero. Gli appunti in questione, pur essendo essi il frutto di una larga parte dell'anno scolastico, sono qui di seguito riassunti in poche righe.

Durante il percorso intellettuale compiuto collettivamente in classe si sono fin da subito posti in evidenza i tre elementi essenziali della pulsione sentimentale che noi chiamiamo Amore: il Desiderio, l'Alterità dell'altro e la Razionalità filosofica.

Per quanto riguarda la componente desiderativa caratteristica dell'Amore, la trattazione è stata determinata inizialmente dall'analisi dell'etimo della parola «desiderio». Seguentemente si è passati all'analisi che il testo platonico Συμπόσιον (*Simposio*) fornisce di questa pulsione; secondo la visione del maestro di Aristotele il Desiderio non è altro che, secondo la teoria della Riminiscenza, il ricordo di un bene contemplato nel mondo delle Idee ma ormai perduto e che si cerca di rintracciare nel mondo sensibile. Insieme alla visione platonica, anche altri sistemi di pensiero che si sono occupati di definire ciò che è il Desiderio fissano l'origine di questa pulsione in un altro mondo, diverso da quello in cui quotidianamente siamo immersi; tra questi spiccano le tesi cattoliche di San Agostino e San Tommaso d'Aquino e quelle di stampo psicologico di Sigmund Freud. Comunque sia, secondo tutte queste visioni, il Desiderio, provenendo da un mondo immaginario o popolato di fantasmi, è inappagabile in questo mondo terreno.

A questo punto siamo passati ad analizzare il pensiero di Lacan e Hegel per finire col passare in rassegna il pensiero filosofico di Deleore, Guattari e Spinoza il cui pensiero si schiera in opposizione alle posizioni idealistiche dei primi due filosofi.

In secondo luogo abbiamo spostato la nostra attenzione sull'Alterità dell'altro, considerato punto di teoresi fra il piano teorico e il piano pratico, per arrivare a sancire che l'essere umano, attraverso il desiderio, visto come potenza demonica ($\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$) e mediatrice, deve evitare di azzerare l'Alterità stessa dell'io dell'amato.

Infine abbiamo tentato di sottolineare i possibili nessi fra Desiderio e Conoscenza filosofica: questi due elementi sembrano essere in dissidio l'uno con l'altro, in quanto il Desiderio è la forza irrazionale per eccellenza mentre la Conoscenza filosofica da sempre fa della ragione suo baluardo.

Nonostante questa tradizionale dicotomia, si può dire che entrambi gli elementi riescano a condizionarsi l'un l'altro nella loro presenza nell'animo umano; in alcuni casi, come può essere l'esperienza stilnovistica e nella fattispecie l'esperienza dantesca, amore e sapienza sono strettamente collegati tanto che il saluto dell'amato diventa una porta d'ingresso al sapere filosofico. Per finire abbiamo analizzato la posizione che il mondo cristiano sostiene a proposito dell'Eros attraverso la lettura che Nygren dà di questo fenomeno presente nello spirito dell'essere umano: esso viene visto come un metodo di accrescimento intellettuale e spirituale dell'altro che, se accompagnato all'azione dell'amore di cui Dio stesso ci illumina (*Agape*, in greco antico), non può che portare la coppia ad un avvicinamento alla divinità e perciò alla sapienza.

Sullo scheletro teorico ricavato dagli appunti ricevuti in classe, come già detto, alcuni studenti si sono assunti l'onere e l'onore di comporre una trattazione filosofica riguardante l'argomento: questa, composta sia dagli elementi appresi collettivamente in classe sia da elaborati autoprodotti a partire dalla lettura personale di testi di autorevoli pensatori riassunti e interpretati da noi, è stata presentata ad una commissione di concorso con sede a Piacenza.

Entro questa trattazione abbiamo tentato di dare risposta a tre grandi domande: Come definire l'Amore? Sussiste un nesso fra Eros e razionalità? Come possiamo desiderare ciò che non possediamo? Per rispondere alla prima domanda abbiamo principalmente citato il pensiero filosofico di Platone, Schopenhauer, Spinoza e Freud. Alla seconda domanda abbiamo trovato risposta ancora una volta nel pensiero di Platone e nella filosofia cristiana, mentre l'ultimo quesito è stato risolto attraverso l'elaborazione del pensiero di Barthes. Poiché anche in questo caso abbiamo trascurato una trattazione di carattere

prevalentemente nozionistico-scolastico per privilegiare una composizione che privilegiasse il libero pensiero, il nostro lavoro non ha avuto il riscontro sperato e il concorso è stato vinto da altri concorrenti. Nonostante al lavoro non sia stato riconosciuto il giusto valore a causa di questo fraintendimento di carattere didattico e nonostante le energie e la fatica copiosamente profuse per dare vita a questo scritto e i problemi logistici riscontrati ma efficientemente superati, la soddisfazione nel vederlo realizzato è stata grande giacché ha fornito a noi studenti l'occasione per dimostrare il nostro valore e la nostra capacità di autogestione.

II RIGUARDO ALL'AMORE: PERCORSO PROPOSTO DELLA RIFLESSIONE FILOSOFICA

Amore: nell'antichità classica questo argomento di discussione è stato trattato principalmente da Platone nel *Simposio* e nel *Fedro*, ma per parlarne è necessario prima riflettere sul significato di «desiderio».

Di questo concetto non esiste una definizione unilaterale, non è qualcosa di statico, imbrigliabile in paradigmi immutabili, ma di esso si può iniziare a discutere dandone l'etimologia; la parola «desiderio» deriva dal latino *considerare* e *desiderare*, cioè da un lessico augurale. In entrambi i termini sono rintracciabili indizi della presenza della parola *sidus*, cioè astro.

Perciò, letteralmente *considerare* significa contemplare un astro, mentre *desiderare* significa rimpiangere un astro che è sparito, rimpiangere la sua assenza; difatti desiderare, in senso etimologico, significa rimpiangere l'assenza di qualcosa o qualcuno.

Da questo concetto si evincono 3 importanti caratteristiche del desiderio:

- a) Esso è una «mancanza», assenza da cui si genera il desiderio.
- b) Esso è un ricordo. In precedenza si ha avuto a che fare con l'oggetto del nostro desiderio. Si rimpiange un astro che ora è sparito ma prima era presente.
- c) Ambiguità del desiderio stesso.

Nell'antichità Platone tentò di giustificare la presenza della pulsione desiderativa nella vita umana attraverso la descrizione della nascita di Eros, personificazione del desiderio stesso; Eros era figlio di Poros, abbondanza, ricchezza e Penia, povertà. Egli non era un dio ma un demone, un semidio, un essere di natura intermedia. Perciò si può dire che il Desiderio, proprio in grazia della sua natura, svolge un ruolo di mediazione: difatti egli non è di natura puramente divina, perché nessun dio può desiderare qualcosa (essi sono pieni, nulla manca loro), ma non è neanche completa mancanza, mera indigenza, né ignoranza perché tutte queste cose non implicano né bontà, né bellezza, né scienza, tutte cose che fanno parte del desiderio e sono oggetto di esso.

Così, sempre secondo il pensiero platonico, il desiderio richiama la resurrezione di un benessere ormai sparito, contemplato un tempo ma ormai perduto e alla domanda «Come possiamo desiderare ciò che non possediamo?» Platone risponde chiamando in causa il meccanismo della «reminiscenza».

Secondo questa costruzione filosofica, l'anima, un tempo, prima di incarnarsi, risiedeva nel mondo delle Idee per poi precipitare nei corpi, vere e proprie prigioni della spirito, e rimpiangere la sua antica collocazione. Dunque, il desiderio amoroso è una reminiscenza dell'amore perfetto del mondo delle Idee, un riflesso lontano delle Idee e si può definire come un'emozione che pervade l'anima alla vista di corpi graziosi, in seguito a un ricordo confuso dell'Idea di bellezza.

Conseguentemente si può asserire che il Desiderio postuli l'esistenza di un altro mondo, diverso quello reale. Questa dimensione trascendentale viene intesa da Platone come il mondo delle Idee, ma nel corso della storia della filosofia viene individuata anche nel regno di Dio dai grandi filosofi cristiani S. Agostino e Tommaso d'Aquino, da Freud nel Bene e dagli idealisti nel reame dell'immaginario e dei fantasmi. Le conseguenze di queste diverse teorie sono tutto sommato identiche e sono riassumibili in questo concetto di freudiano: l'essenza del desiderio non può essere colmata da nulla e da nessuno che risiede in questo mondo.

Proseguendo nella nostra trattazione si impone il bisogno di analizzare un pensiero che faccia dei concetti di bisogno, domanda e desiderio una netta distinzione.

Jacques Lacan, filosofo e psicanalista contemporaneo, ha elaborato una concezione ispirata da Freud e da Hegel: il bisogno viene definito come un fatto psicologico derivante dalla fisiologia, consistente in tracce di ricordi in parte inconscie di esperienze di piacere e soddisfazione. Sono le esperienze passate a tenere vivo il desiderio. Per J. Lacan il bisogno è lo stato di tensione di un organismo che si vuole appropriare di un oggetto preciso. Il bisogno fisiologico si risolve nel possedere l'oggetto desiderato; per esempio la sete si estinguerà con l'estinguersi del desiderio d'acqua dopo una bevuta. Da queste posizioni si arrivò a dedurre che l'idea di possesso legata al desiderio è ingenerata in ogni specie animale.

Hegel, fedele alle sue posizioni filosofiche di stampo idealista, nella *Fenomenologia dello spirito* definisce il bisogno alimentare come un desiderio naturale. Il desiderio per Hegel si risolve nella negazione, nell'annullamento dell'oggetto desiderato; sempre secondo questo pensatore, il bisogno diventa desiderio umano attraverso la Mediazione che gli viene conferita dagli altri uomini, cioè dall'elemento sociale.

La visione post-moderna propone altre visioni di questo problema filosofico attraverso le visioni di Deleuze e Guattari.

Secondo alcuni filosofi metafisici e psicanalisti il desiderio viene individuato nel desiderio dell'impossibile, nel

sogno di un assoluto assente. Il pensiero infatti produce illusioni e fantasmi. Queste teorie possono essere definite teorie idealistiche: in esse il desiderio è sinonimo di mancanza; questo tipo di concezioni si oppongono alle teorie materialistiche, di cui si fa portavoce Spinoza, in cui il desiderio è considerato come produzione.

Spinoza (XVII secolo) rivaluta la Sostanza e rifiuta di definire il desiderio a partire dall'ideale, cioè a partire da ciò che è mancanza perché noi «non desideriamo una cosa perché noi la giudichiamo buona, ma la giudichiamo buona perché la desideriamo». Il desiderio per Spinoza è essenza stessa dell'uomo, è intrinseco ad esso: l'uomo, fin da subito, desidera; è per così dire qualcosa di originario della mente umana come, per Socrate, la coscienza.

A questo punto della trattazione si può passare a trattare di un'altra questione inerente al tema generale del nostro scritto. Questa nuova questione si può esprimere con questi due quesiti: tra desiderio e filosofia c'è contrasto? Come si concilia il desiderio con la razionalità filosofica?

Queste due domande sono sentite come lecite poiché i due elementi identificati nel desiderio e nella razionalità filosofica si trovano su piani di conflittualità, e necessitano di essere armonizzati, sintetizzati in un piano di teoresi finale riscontrabile nel concetto di «alterità dell'altro».

Allora è logico asserire che il desiderio è assolutamente da relazionarsi all'Altro e che la riflessione sull'eros si basa su questi termini, indiscutibilmente: «Altro» e «Altrove».

Ma cosa significa, filosoficamente, amare e desiderare? Come la filosofia rende conto dell'altro? La Ragione conoscente, distinta da un intrinseco movimento desiderante, non può fare a meno della caratteristica dinamicità e delle riletture dialettiche: nel '900, tutto ciò viene chiamato «Spirito».

Tutto deve rendere conto degli altri: allora si deve prendere in considerazione la questione dell'etica, anteponeandola al resto, nella sua pervasività. Una forte risposta a questa altrettanto forte necessità etica si riscontra nel Simposio, dove si legge che nell'intelletto è presente il desiderio di comportarsi eticamente in modo corretto, mentre la *ratio* agisce in senso non teorico, («Come non si può desiderare il Bene, se lo si conosce come bene?») ma pratico, riconoscendo il Bene distinto fortemente dal male.

Così questa linea di pensiero sfocia nel praticismo concreto, che deve essere subordinato al lato intellettualistico intrinseco nei concetti di «volontà» ed «eticità».

Appare ora lampante che fra desiderio e conoscenza sussiste un nesso che abbiamo tentato di analizzare nel prossimo paragrafo.

La conoscenza, che è desiderio, implica un «conoscere desiderante» (il *desideratum* è ciò che è sempre voluto), per cui l'uomo prova continuamente il desiderio di conoscere e, per la precisione, vuole conoscere il Bene, che è un «conoscere» desiderabile, appunto; si può affermare, dunque, che il Bene stia nella natura stessa del desiderio, quindi esso si configura da subito come un fare, un'azione, facendo coincidere piano conoscitivo e piano pratico.

Quando si discute della conoscenza del Bene, si dice che essa sia un modo diverso di conoscere: una valutazione e un desiderio del bene in contemporanea: allora come può la ragione osservare la fisionomia dell'altro e del suo stesso altro?

In questo caso l'attenzione si sposta sull'intermedio, il demoniaco, il *metaxù*, che permette di comprendere, di afferrare il Bene senza annullare l'altro che si desidera. Grazie alla formulazione di questo concetto perciò si può assimilare il concetto di *metaxù* ad Eros, figlio insoddisfatto, incompleto, eternamente giovane ed efebico: la sua attività perenne è volta a un riempimento.

Ma adesso sorge spontanea la domanda: è possibile che la razionalità filosofica si accosti, senza derubricarlo, al desiderio, affacciandovisi senza coincidere con esso, riconoscendo i propri limiti? Quindi, perché si ama? (Benoi, *Desiderio e razionalità*). La ragione logica non può fare molto nei confronti del desiderio per carpirne le remote cause, ma una conciliazione tra desiderio e filosofia è comunque pensabile.

Quindi, il desiderio può fare della *ratio* un campo d'azione, desiderarla, addirittura, e inserirsi nei suoi vuoti passivi. Il desiderio scaturisce proprio da questi vuoti, ed è un desiderio di comprendere.

In realtà ci si trova di fronte a un paradosso, giacché occorre sconfinare oltre i limiti della logica, ma la si utilizza per rendere visibile e intelligibile la situazione attuale: perciò il desiderio e la filosofia che lo riguarda, sono affini ma mai unite.

Un altro punto forte della nostra trattazione riguarda il come vivere l'assenza oggettivamente in relazione a una dimensione filosofica, rinunciando alla distanza che offre un quadro consapevole della nostra sofferenza. Un primo spunto alla discussione è rintracciabile nel pensiero di Roland Barthes.

Egli, in *Frammenti di un discorso amoroso*, tratta del Simposio e della teoria platonica dell'amore, nata da un caso, dalla noia, da una voglia di parlare.

Se per Platone l'eros è potere di congiungimento con l'altro, in vista di oltrepassarlo, per Barthes, l'eros non ha questo significato: è un protendersi del soggetto innamorato verso l'altro per non raggiungerlo mai; l'amore quindi non è ciò che ci unisce, ma più propriamente ciò che ci divide, ci separa dall'altro.

Questa rilettura di Barthes mette in evidenza la lacerazione, la profonda sofferenza e il dolore dell'uomo di oggi e della coscienza attuale e di cui il moto desiderativo è prima espressione.

Platone rispecchia una posizione armonica, che riesce a raggiungere e ad afferrare ciò che vuole, Barthes,

invece, è profondamente segnato dalla corruzione e dal caos della società moderna che lo porta ad affermare l'irraggiungibilità del soggetto amato e il conseguente dolore.

In oltre Platone ci dice che colui che afferra l'altro poi va oltre; l'amore, infatti, è un Narciso felice della propria spiritualità; questa spiegazione è quindi in vista di uno stimolo ideale, il soggetto è perciò errante.

Per Barthes, invece, il soggetto amante è colui che soffre e l'amore di conseguenza è un Narciso disperato e represso che grida: «E io?».

Si evidenzia così il problema dell'egocentrismo del soggetto che sente l'esclusione e, più in generale, il problema dell'Io, tipico dell'epoca moderna e non di quella classica. Un corpo quindi non accetta di essere scisso dal soggetto amoroso che gli sta davanti.

Ci sono posizioni diverse circa la «contesa di sapienza» della teoria platonica: diverse perché si contendono fra loro la teoria, la sua tesi della permanenza invisibile tra visibile e diveniente (mito e *logos*).

Se Platone nel teorizzare l'amore cerca di ricondurre la pluralità caotica del sensibile all'immagine di una realtà razionalmente ordinata attraverso un fondamento ideale cioè il mondo delle idee eterne, immutabili ed epistemiche, cioè vuole ordinare l'apparente disordine, è possibile scindere la teoria di Barthes in un *discursus*, un correre qua e là disordinato attraverso le figure come gli svolazzamenti imprevedibili di una mosca in una stanza identificabile con le vampate dei linguaggi.

Se da un lato abbiamo la contemplazione di un mondo perfetto, cioè un'attività di teoria, o meglio quell'atteggiamento del sapiente che osserva il mondo per riconoscersi, per riconoscere un ordine, più o meno segreto dietro al disordine, dall'altro lato abbiamo il disordine: manca una logica logocentrica, al contrario del pensiero tipico della società greca che è, invece, logocentrico, armonioso e senza lacerazioni.

Perciò i linguaggi si sono spezzati, ne rimangono solo dei frammenti, a causa dei quali questo amore teorizzato da Barthes è pervaso da figure che si allontanano, si avvicinano, si lasciano, si riprendono e si agitano.

Se le due tesi appaiono su due posizioni assolutamente opposte bisogna considerare la distanza temporale dei due discorsi e contestualizzarli nel proprio ambito storico: ma proprio in grazia alla distanza cronologica presente fra le due tesi, si ci può chiedere cosa voglia dire citare Platone oggi o se sia possibile una qualche sorta di rapporto fra le due posizioni.

Questa distanza interpretativa trova espressione nella lettura del testo di G. Vattimo, *La società trasparente*.

Secondo Vattimo, l'uomo della tarda modernità non crede affatto che libertà sia conoscere la struttura necessaria del reale e adeguarsi ad essa: infatti, non ci sono che interpretazioni di quest'ultima.

Anche secondo la visione di Nietzsche il mondo vero è diventato fondamentalmente solo una favola a cui nessuno crede più, mentre l'insieme delle visioni moderne di quest'ultimo non sono altro che una molteplicità di racconti. Perciò siamo costretti o a mantenere una pretesa violenta dell'unico racconto vero, o a disporci all'incrocio, alla contaminazione, alla reinterpretazione di una pluralità di mondi da esplicitare e difendere nella loro pluralità.

Secondo questa tesi, Platone avrebbe espresso un racconto forte, un discorso vero, contrapposto allo stile di pensiero della contemporaneità che non si esprime più accettando un ideale forte ed epistemico, perché non gli è più possibile parlare della storia come di qualcosa di unitario: una visione storica tale implicherebbe un unico centro attorno al quale si raccolgono tutti gli eventi, ormai venuto meno. Infatti l'incontro con gli altri popoli e le altre culture ha ridimensionato ciò che veniva considerata la Storia, una storia scritta solo dalla gente che conta. Ma se si può parlare di progresso - inteso in tutti i sensi - solo concependo una sola storia universale viene così meno la centralità di un'unica cultura.

Tornando al tema principale, ci pare dunque lecito desumere dalle tesi precedentemente espresse che porsi in una relazione con l'altro evitando di schiacciare le differenze nell'identità attraverso una logica di sopraffazione significa amare a distanza. Sul piano esplicativo, l'obbiettivo della filosofia in questo caso è quello di raggiungere l'universalità, esigenza che non può essere soddisfatta a pieno ma che si prova a raggiungere attraverso l'uso del mito, elemento che si posiziona fra l'assoluto immutabile e la mutevolezza del mondo sensibile. Platone fece largo uso di questo strumento e i suoi miti hanno un tratto comune, cioè il verbo «narrare» (Umberto Eco ci dice che «Di ciò di cui non si può filosofare bisogna narrare»): in Platone il mito non muore, ma ha il compito di portare verso il *lóγος*, in ascesi verso l'assoluto.

Platone costruisce la sua filosofia non negando la sacralità del mito, ma integrandola all'interno della dimensione razionale; questa desacralizzazione è un tratto tipico dell'illuminismo sofisticato, per cui la tradizione non viene abolita, ma riformulata nel registro logico, della parola, del *lóγος*.

Per questo motivo il filosofo è il perfetto amante, poiché ama l'altro, che coincide con il Bene, sia amando attraverso il Bene sia amando l'altro.

Da Platone abbiamo anche una definizione anche politica di ciò che può essere l'amore: lo Stato è una comunità erotica dove uno si integra con l'altro nell'universalità del bene.

Questa è una visione antisofistica tesa alla ricerca di un fondamento assoluto e al rivalutare l'amore in senso universale, in un perpetuo possesso del bene che in sé stesso trova il suo appagamento e fine ultimo (esso è autoreferenziale). Ma se il fine ultimo è la felicità e se la filosofia può procurare felicità in senso pieno, se ne esalta anche il primato.

Spostando l'attenzione sulla concezione stilnovistica si può individuare una definizione dell'amore: esso è identificato come una sorgente che apporta calore, bene, luce, nello splendore del bello: è senza dubbio il fenomeno dello splendore amoroso a colpirci.

Ma in Platone, il Bene non è mai separabile dal Bello, quindi bisogna districare il nodo del rapporto Bene-Bello (sebbene l'esperienza sia a volte contraddittoria, perché talvolta non coincidono). Ci riferiamo al Simposio e alla lirica greca (Saffo, somiglianza e sombianza tra Bene e Dio): da questi elementi emerge un annuncio che si distingue e fa a sua volta una distinzione tra amore e amore personale, effettivo, elettivo:

l'annuncio è un presagio del Bello. E' un annuncio che ha molto del contraddittorio e a cui si ricollega il verso di Ungaretti *Amore, salute lucente*: qua, il termine salute può essere interpretato sotto il duplice senso di «salute» e di «saluto». Ovviamente, tutto si eleva al momento del luccicare identificabile con l'incontro tra la donna e il poeta. E' un bene amoroso quello del saluto al nostro prossimo.

Nella *Vita Nuova* di Dante Alighieri vi è il primo saluto di Beatrice che rende degno e concede lo slancio amoroso, oggetto importante di meditazione. Il saluto è sempre un inizio, un annuncio, una promessa che ha in sé una certa ambiguità bizzarra (difatti il «buongiorno» ha una potenza straordinaria che intrattiene un legame misterioso con la lucentezza); l'esperienza dantesca dimostra che vi è un nesso indissolubile tra amore e poesia, verso una conoscenza superiore. Ma bisogna domandarsi quale sia il collegamento teoretico.

Nell'incipit della *Vita Nuova* l'amore cortese diviene un mezzo dell'avventura della conoscenza qualificata come maggiore. Essa diviene oggetto di meditazione di stampo agostiniano (le *Confessiones* erano di stampo autobiografico) parallela alla vocazione della poesia.

L'opera dantesca inizia con una meditazione in forma di commento dei premi d'amore dedicati a Beatrice: ella è signora del saluto, la sua prima apparizione risale all'infanzia. Vi è qui un suo silenzio infantile, perché si gioca nello sguardo un'avventura spirituale e muta. Ma il silenzio evoca il cielo delle stelle, l'istante visivo del saluto annunciato, è movimento, svanisce (secondo le regole dell'amore cortese). Tutto è carico di significati al servizio di ciò che noi chiamiamo amore, in senso platonico. Si vuol dire che l'annuncio è trasformato in un veritabile saluto che ha effetto fulmineo, incantatorio, mantiene le caratteristiche di una misteriosa visione (*vide cor tuam*): per Dante, aver a che fare con l'amore è capacità di ascolto della parola poetica che va al di là dell'amore cortese (*l' mi son un che quando...*); l'amore è un soffio che spira, ma è inferno e cielo, di Firenze e di Dio, nella nostra storia e nell'universo intero (anche M. Luzi, nel saggio *Note sulla poesia italiana, da un'illusione platonica a altri saggi* allude al «ragionar d'amore»).

Il Dante maturo vede la necessità di dare delle coordinate teologiche, ci vuol dire che «l'amore è un mezzo di conoscenza superiore», scopre che la fonte della sorgente della salute, che si disvela lungo il cammino luminoso, è legata al saluto, all'assenza, ma anche al linguaggio poetico, operazione filosofica difficile (Cfr. Parmenide).

Ma dove è rintracciabile la «salute lucente» nella vita di un essere umano? Ciò viene ben definito nella *Vita Nuova*, e più precisamente nel sonetto *Donne ch'avete intelletto d'amore*: l'intelligenza d'amore è intelligenza dominata dal movimento nel cammino verso una conoscenza maggiore, quello del riconoscimento ontologico. Questo avviene quando c'è accesso al grado superiore, elevato, e la conoscenza si interseca al benessere quando la salute è lucente: quindi, una luce felice.

L'altra domanda che si pone spontanea si esprime nel seguente quesito: attraverso cosa si dà questo elemento di salute lucente? Per Dante si può parlare del canto, della lauda, ma poi si va a confluire in una profondità che è della creazione intera.

La lettura dantesca è, in fondo, una rivisitazione ermeneutica di Platone, giacché si scontra con un grado inferiore d'amore, per una persona finita, che si identifica in vesti socratiche in una dimensione superiore quando diventa parola. Allora il demone socratico è diventato ispirazione, soffio vitale, spirito.

Nell'ultimo sonetto della *Vita Nuova*, il concetto di amore è equiparato al concetto di dono, e quello di dono all'aspettativa del dono (concetto che potrebbe confluire nella filosofia di Lévinas).

Nella dimensione platonica dell'amare matura l'idea che ci si debba rapportare con l'altro, ma la lingua greca non indica con lo stesso termine una gamma di manifestazioni affettive e amorose che sembrano imparentate, ma utilizza tre termini fondamentali per esprimere tre concetti diversi l'uno dall'altro:

ἔρως: è il desiderio caratterizzato da alcune costanti, come l'istinto amoroso di carattere animalesco e la passione sessuale (cfr. i testi platonici *Simposio* e *Fedro*).

φιλία: è sia l'amore parentale familiare sia il sentimento d'amicizia. Ambedue hanno a che fare con uno smorzamento delle passioni rispetto all'ἔρως che ne garantisce la costanza e la durata.

ἀγάπη: è l'amore di Dio verso l'uomo, l'amore cristiano.

Circa il rapporto tra ἔρως e ἀγάπη è intervenuto Nygren: secondo lo studioso, l'ἀγάπη risulterebbe un concetto incomprensibile a Platone o a qualsiasi greco del mondo precristiano, un amore sganciato da qualunque componente sessuale, proteso verso il bene di un prossimo che potrebbe essere brutto, antipatico e anche nemico (il senso forte dell'ideale cristiano dell'ἀγάπη si esprime nell'abbraccio del lebbroso). Che senso avrebbe parlare di una perfezione-Dio che ama un'imperfezione-uomo se per Platone l'amore può essere solo il movimento della mancanza verso la pienezza, dal basso verso l'alto e non il contrario?

Al contrario, il significato di φιλία è molto rilevante nella dottrina platonica. Il tema dell'amicizia (*Liside*), il tema dell'amore familiare (*Repubblica*) presentano una certa familiarità con quello di ἔρως: difatti anche il desiderio

di un amico nasce da una mancanza o un'imperfezione, anch'essa è di natura egoistica e si alimenta del Bene.

Perciò i due termini sono imparentati e Platone parla di «φιλία διά τόν ἐρώτα», cioè amicizia che nasce dall'amore. Eppure i due termini non vanno confusi perché il primo allude a un movimento verso l'altro di tipo orizzontale, il secondo ad un movimento verso l'altro di tipo verticale.

Partendo dal Simposio e dal Fedro si sviluppa il concetto di ἐρώς che può essere visto come trascendenza verso l'altro o l'altrove e diviene così un processo ascensivo che fonde passione e consapevolezza indissolubilmente: è cioè una sorta di pro-tensione verso un oggetto o una meta.

Senza dubbio questo diviene un desiderio dell'amato di Bene, attraverso il passaggio della medieta. L'amore non è una cosa ma è movimento di un Doppio ambiguo che caratterizzerà tutto il discorso e il percorso amoroso per cui la passione assume allora il significato di «andare oltre».

L'amore, perciò, trasgredisce la banalità del sopravvivere inoltrandosi verso la strada che porta alla vita vera, cioè è un continuo errare che diviene lutto per la perdita subita e desiderio di ciò che non c'è ma sentiamo nostro o comunque vorremmo avere; di conseguenza ciò che ci manca ci indica la via, infatti, quando c'è movimento c'è sempre una mancanza, una perdita subita. La duplicità produce questa sorta di movimento amoroso che non è mai dentro al mondo, ma mai del tutto al di fuori di esso.

Platone ci offre questo cammino affermando che l'amore non può ridursi all'appetito iniziale, tuttavia non ci si può dissociare da questo specifico piacere ma bisogna avere la forza e il coraggio di prendere questa via.

Il desiderio non si chiude mai nell'irrazionale perché ci porta a comprendere, a capire e a procreare pensiero, perciò è necessario per rendere fertile il pensiero e in Platone tutto ciò assume valenza di pensiero-parere cioè l'emergere dell'intelligenza d'amore; ma è anche vero che se il pensiero uccide suo padre (il desiderio), viene perseguitato dalla follia: una vita troppo duramente repressa può generare pulsione di morte, un desiderio di non vivere più.

Parlando d'amore si entra in una sfera culturale che orienta la sessualità in un universo simbolico.

Quindi l'amore (come ogni espressione umana) presenta una componente naturale che però è inscindibile dall'istinto; per cui Platone sembra staccarsi dal passato simile ad un iceberg, rompendo ogni legame con il monte di ghiaccio per navigare nell'oceano. Mantiene le iscrizioni come su una roccia di un sapere tradizionale fondato sul mito, mantiene un sapere di piazza che ha caratterizzato ed elaborato tecniche e valore in consonanza con lo spirito della polis che è sempre corale e lo fa in maniera equilibrata e armoniosa nei confronti di un sapere razionale che ha deciso di utilizzare lo strumento del logos.

Sul finire della nostra trattazione riteniamo opportuno inserire un piccolo innesco che mette in consonanza i pensieri di Claude Callan, Octavio Paz e G. Paduano.

Callan è l'autore de *L'amore in Grecia* e, citando direttamente dal testo, troviamo «Eros dolce e amaro, eros a cui non si sfugge, eros dominatore nato dalle origine del caos, eros demiurgo degli orfici, eros che emerge ingenerato dall'uovo primordiale, Eros pederico di Afrodite: nella molteplicità e varietà di forme nella figura divina, che per i greci incarna la forza dell'amore, si riflette la sua posizione centrale in una cultura e in un sistema di pensiero profondamente segnati dall'attrattiva amorosa.», mentre Paz afferma che la complessità dell'eros viene associata con la forma di organizzazione sociale dell'istinto. Di questo concetto c'è un evidente richiamo in un suo testo, *L'oltre erotico*, da cui citiamo direttamente: «Niente di più naturale del desiderio sessuale, niente di meno naturale delle forme in cui si manifesta e si soddisfa (...) L'erotismo è desiderio sessuale e qualcosa di più, ed è quel qualcosa che ne costituisce la vera essenza».

L'ultima citazione che riportiamo è di G. Paduano che in «Introduzione all'Antologia Palatina» riflette molto sulla dimensione del rapporto, affermando che, anche, anche se solo fantasticato, si scontra molto con codici di socializzazione estremamente impegnativi in cui l'ἐρώς esperisce la promessa della gratificazione e l'angoscia del fallimento: «Mantenere immutabili le categorie dell'emozione erotica è dunque possibile solo al prezzo di isolarla astrattamente dal contesto relazionale, o, il che è lo stesso, di ridurre il sistema della relazioni a poche formule sbrigative.»

III MODELLO DI DISSERTAZIONE FILOSOFICA SULL'AMORE.

Sappiamo effettivamente parlare d'Amore? Come prima risposta, un lo solitario direbbe di no.

Parlare non è definire l'essenza, anche se la definizione in un unico concetto ci richiamerebbe ad un'idea chiara e distinta risplendente nella pluralità; è il caso della modernità. Non riteniamo essenziale distinguere le specie d'amore indirizzate verso oggetti amati, o alla ricerca di oggetti d'amare, quanto, piuttosto, partire dalla ricerca platonica, universale e problematica (*Simposio*) che introduce all'ascensione, all'*oltrepassamento* e al desiderio dell'Assoluto ritrovato anche nell'Amore religioso.

Tutti gli uomini sono partecipi dell'Amore: intelligenza e benessere che ermeneuticamente esso riesce ad affermare al di là della lacerazione e dei frammenti dei discorsi amorosi; il desiderare l'iniziale identità di splendore superando le forme occulte e del *sospetto*.

Attraverso l'eterna testimonianza del giusto *medium*, attraverso un iniziale silenzio, rispettoso dell'ascolto e del saluto (*Amore, salute lucente*, Ungaretti) attraverso la scelta della decisione libera ed etica degli umani non egoistica, ma del *dono* d'intelligenza, si possono affrontare le passioni e, intervenendo responsabilmente su di loro, minimizzare le crudeltà e le sofferenze della vita.

Nel corso della storia, la riflessione filosofica ha caratterizzato in modo ogni volta diverso la questione dell'amore, sia sul piano teoretico, sia su quello pratico (pur senza prescindere da alcune costanti, quali istinto e passione): in Platone, L'Eros è un rapporto tra l'uomo e le Idee: è mancanza protesa verso la Bellezza in vista del Bene. Il desiderio nasce da una reminiscenza del mondo delle Idee, del quale l'anima ha avuto esperienza prima di incarnarsi. Platone si serve del mito per spiegare la natura intermedia di Eros: quest'ultimo è figlio di Poros (Ricchezza) e Penia (Povertà), è quindi un *μεταξύ*, ossia un essere mediante. L'obiettivo di Platone è di migliorare la convivenza all'interno della società, creando una forte compenetrazione tra un individuo e l'altro: per questo si parla di società erotica. Nella modernità, in particolare secondo le concezioni panteistico-immanente di Spinoza e monistica schopenhaueriana, Intelletto e volontà sono gli attributi che forniscono all'uomo una fallace coscienza del proprio essere corporeo e della propria individualità a se stante, trascurando, erroneamente, l'unicità della materia esistente: questo porta a concepire l'esistenza di Sé e dell'Altro come essenze distinte. Ecco che la capacità amorosa, essendo in parte inconscia, fa sì che l'uomo ravveda nell'Alterità la proiezione del proprio Io; a questo punto egli non può fare altro che riversare nell'Altro la propria essenza, fino a confonderle in una sola. L'amore è visto come uno strumento intrinseco dell'essere umano che coadiuva i processi razionali tesi al raggiungimento della consapevolezza del Tutto; per Freud, infine, l'amore è sessualità sublimata, vincolata, però, dalle imposizioni della civiltà, che si contrappone al carattere essenzialmente animale dell'impulso. Vi è quindi presente nella natura stessa del desiderio qualcosa che ne impedisce l'appagamento, un dissidio incolmabile tra istinto e civiltà, cultura e civilizzazione.

Sussiste un nesso tra dimensione emotiva e razionale? Nella modernità, l'amore è considerato uno strumento dell'intelletto, che coadiuvi la ragione in vista di un fine comune. Razionalità e desiderio sembrano effettivamente tesi ad uno stesso scopo: il Bene, l'Assoluto. Desiderando un oggetto si desidera l'assoluto; la razionalità, ordinando ciò che è disordinato, tenta anch'essa di avvicinarsi all'ordine supremo assoluto. L'amante è un soggetto solitario, e desidera un testimone, un medium. Pertanto, in una prima fase, quella dell'innamoramento, irrazionalmente egli individua il soggetto che può soddisfare questa sua necessità, e conseguentemente lo desidera. Poi, però, deve compiere una scelta libera e responsabile, la scelta del medium autentico. Decisione che chiaramente avviene con la razionalità. Da ciò si evince che irrazionalità e corporeità sono strumento e origine, il principio motore di una ricerca, ma ci si avvia lungo questo percorso eleggendo a propria guida la Ragione. La razionalità, inoltre, con un processo di teoresi finale, pensa il desiderio stesso e lo codifica, lo spiega. L'amante, soggetto solitario, desidera essere ascoltato, vuole conoscersi attraverso l'Altro, il suo medium. Questa mediazione gli permette di farlo. L'Altro è come uno specchio che riflette la nostra immagine.

Nella concezione platonica è definito «amore filosofico» quello per il sapere e per la conoscenza: il sentimento che s'imponga innanzi tutto di ricercare questi valori, in sé (*filautia*) o negli altri, è la forma più sublime e nobile dell'amore, il Vero Amore.

Fu la visione religioso-cristiana la prima ad isolare una tipologia d'amore alla quale fosse del tutto estranea una caratterizzazione pulsionale e passionale-erotica (in opposizione all'idea freudiana). Ma questa visione investiva ambiti più ampi: le tre sfaccettature dell'amore di stampo cristiano sono riassumibili in tre parole greche: *έρως*, *φιλία*, *ἀγάπη*.

La *philia* è quell'amore attribuito ai dodici apostoli, cioè quello che nasce in un gruppo di amici. Eros è l'amore fisico, irrazionale ed egoistico, che desidera il congiungimento estasiante con il divino attraverso l'Altro per il proprio vantaggio. L'*agape* è l'amore spirituale e razionale che desidera il benessere dell'altro, l'amore disinteressato, senza connotazione carnale, quello di rinuncia e sacrificio. Perciò il vero amore è quello che sa miscelare in giuste parti eros e agape: l'uomo, difatti, non può solo vivere nell'amore oblativo, ma deve anche ricevere, perché chi vuol donare amore, deve anche riceverlo, e la fonte migliore a cui rivolgersi è Dio stesso. Perciò Dio diventa l'unico e corretto *μεταξύ*, in quanto unica fonte dell'amore oblativo da donare al compagno. La cultura cristiana ha sempre considerato l'amore come una spinta razionale e così fu anche per San Tommaso. Egli sosteneva che l'anima fosse forma dell'uomo, cioè l'essenza necessaria delle cose che hanno materia o che non l'hanno e sono pura forma appunto, come le emanazioni divine (per San Tommaso sono le «forme dell'essere»). In seguito si dedusse che il principio immediato dell'attività di un essere è la Forma dell'essere a cui si attribuisce l'attività, postulando così l'esistenza di Emanazioni divine che rappresentino le azioni umane. In questo modo si postula anche l'esistenza della forma dell'essere denominabile Amore e per cui l'anima, cervello motore dell'uomo, ama.

Tramite l'episodio della visione religiosa cristiana è possibile palesare il fatto che l'attenzione, nel corso dei secoli, si è spostata dal Sé all'Altro.

Come possiamo desiderare ciò che non possediamo? In questa domanda si rivela una delle ambiguità del desiderio. Roland Barthes, in *Frammenti di un discorso amoroso*, dà una lettura ermeneutica della teoria platonica dell'amore, evidenziando la profonda lacerazione impostagli dalle contingenze storiche e sociali del suo tempo: l'amore è ciò che divide, che ci separa dall'altro.

Il fatto ossessionante del desiderio, inteso come bisogno, si spegne nel possesso dell'oggetto desiderato, annullandolo e negandolo al contempo. L'assenza reale dell'altro crea il dubbio che esso non desideri. Nasce così l'incertezza: l'apparente non corrisponsozione irrita la sudditanza di chi attende perché ci si sente dipendenti

da una persona che ci fa aspettare quasi a volere diminuire e aumentare il desiderio-bisogno.

Paradossalmente, l'oggetto che ama non smette mai di credere di essere amato, allucina ciò che desidera, non è in grado di pensare razionalmente perché è innamorato. L'assenza prolungata impone al soggetto che attende di sopportare e di abituarsi all'intermittenza dell'altro, manipolandola: distrarsi dal pensiero fisso dell'altro e sostituirlo con la creazione di linguaggio. Si arriva così a ritardare il momento in cui l'altro potrebbe cadere dall'assenza all'oblio e alla morte. Se l'Altro è un *medium*, è un strumento o un surrogato. È il mezzo con cui il soggetto amante si propone un altro fine. Il desiderio è mosso dunque da una pulsione egoistica, giacché è un movimento verso qualcosa che si vuole raggiungere per compiacere se stessi, e nessun altro; tanto più che questo qualcosa non è, in realtà, l'amato.

L'amore, tuttavia, è un rapporto etico, sotto altri aspetti; l'amante, pertanto, deve essere capace di spostare gradualmente il fulcro dell'attenzione sull'amato: egli, inizialmente, è un mezzo, ma deve diventare un fine.

Ecco la mediazione. Corpo irrazionalità e pulsione egoistica costituiscono la prima fase di una teoresi; la razionalità e la condotta altruistica, dunque etica, invece, fanno parte della seconda e rappresentano la dimensione pratica.

In conclusione, possiamo affermare che il soggetto amante è il soggetto della responsabilità.

Amare, nonostante la prima spinta del desiderio sia una pulsione corporea, irrazionale ed egoistica, significa amare l'altro perché soggetto, responsabilmente, con la ragione e altruismo.

È solo l'amore reale che esige la realtà della persona amata.

Il soggetto dell'amore è come il soggetto della responsabilità, cioè un soggetto silenzioso, solitario che desidera che qualcuno lo ascolti: ha bisogno di testimoni e di testimonianze

La soggettività del soggetto è portante, ma il soggetto può perdere la sua condizione soggettiva a causa di un cattivo *medium*. Anima, Società, Dio non forniscono come risposte un «sì» o «quello che è».

Facendo una *scelta* d'amore, il soggetto, dunque, deve scegliere il medium autentico, il Testimone legittimo che si trova nella decisione libera, non vincolante da alcun oggetto.

Noi dobbiamo restare stranieri l'uno con l'altro. Nei rapporti reali, il silenzio del reale deve riposare al fondo del soggetto amante, che trova il coraggio della decisione. Questo significa affrontare il rischio di certi gradi della passione, dell'aggressione, e quindi il possesso, minimizzando la crudeltà e la sofferenza del possibile.

ETICA E GIUSTIZIA

I TERMINOLOGIA

Πόλις (pólis): letteralmente significa «società politica» ma comunemente viene tradotta come «città». In ogni caso non si deve definire la πόλις come uno Stato. Infatti, lo Stato mira alla pace sociale e detiene interamente la forza pubblica, mentre il fine della πόλις è il raggiungimento della felicità e del benessere dei cittadini e condivide la forza pubblica con le famiglie più influenti. Aristotele definisce la πόλις come una κοινωμία πολιτική (letteralmente collaborazione politica) ovvero l'insieme di tutti i cittadini.

Πολίτης (poliites): letteralmente significa «cittadino» i cittadini erano coloro che partecipavano attivamente a tutti i momenti dell'amministrazione della vita pubblica, non solo coloro che risiedevano nella città. Secondo Aristotele l'uomo, in quanto ζῶον πολιτικόν, è naturalmente spinto ad aggregarsi in società sia per un fattore istintivo e naturale sia per un fattore razionale e ponderato. Per Aristotele, però, la *ratio* è una qualità naturale insita nell'uomo, il che riporta la pulsione razionale dell'uomo all'aggregazione ad un fattore naturale.

Δημοκρατία (demokratia): è una forma di governo. Aristotele divide le forme di governo in «buone» e «cattive»; fra le buone si annoverano: la Monarchia (governo giusto di un sovrano assoluto), l'Aristocrazia (governo di un piccolo gruppo d'uomini rivolto al bene della cittadinanza) e la *Politia* (il governo illuminato del popolo). Queste tre forme di governo possono degenerare e trasformarsi nelle tre forme di governo cattive, cioè Tirannia, Oligarchia e Democrazia. Queste tre forme di governo hanno lo stesso funzionamento istituzionale delle prime tre, sebbene siano mirate al raggiungimento del bene del singolo e non più a quello della comunità.

II CENNI STORICI

Nell'epoca in cui vive Aristotele (IV sec. a.C) la *polis* entra in crisi, ma i tentativi di porre riparo a questa situazione falliscono di fronte alla pressione della potenza macedone: ha inizio il processo di progressivo asservimento della Grecia, riducendo la libertà della *polis*.

Il cittadino greco, non più direttamente coinvolto nelle faccende del governo, perde quella passione per la politica che lo aveva caratterizzato nei secoli precedenti. Da questa situazione si sviluppano nuovi interessi, soprattutto conoscitivi ed etici, che costituiranno una delle principali caratteristiche dell'età ellenistica.

Nella Grecia classica il maestro insegnava oralmente la sua dottrina ai discepoli, lasciando loro dei semplici appunti. Questi venivano talvolta rielaborati e pubblicati postumi sotto forma di dialogo: questi scritti sono chiamati essoterici poiché venivano pubblicati all'esterno della Scuola. (La parola essoterico deriva dalla preposizione greca εξ, che indica una provenienza.)

Altro tipo d'appunti era quello che restava all'interno della scuola: questi scritti erano definiti esoterici, dalla preposizione greca εις. Di Aristotele ci sono pervenuti solo scritti esoterici, ai quali appartiene anche *L'Etica Nicomachea*. Altri scritti aristotelici, in tema di morale ed etica, sono la *Grande Etica* (o *Magna Moralia*) e *L'Etica Eudemea*.

2.1 Etica e politica nella visione aristotelica

L'etica è la scienza che studia il comportamento umano. La politica (πολιτική) nella cultura classica significa «conoscenza del bene» o «scienza della migliore costituzione della città».

Etica è un termine forgiato sulla parola greca *ετικη*; questo termine implica costume, è quindi un nostro modo di comportamento, ma ha intrinseca in sé anche la valenza di carattere, che è una modificazione che richiama il nostro agire, come appare nel frammento 119 di Eraclito: «per tutti gli uomini c'è un proprio carattere che esce, che traspare ed emerge e che significa il suo destino». Si richiama qui il termine *δέμον*, Eraclito sembra dunque mettere in valore l'intelligenza personale di colui che cerca di produrre la propria vita, che va contro il fatalismo e dunque contro un'intenzione destinale.

Platone (*Leggi*, fonte VII, 792) e Aristotele (*Metafisica*, *Etica Nicomachea*, II) considerano che l'etica deriva da *έθος* che designa il comportamento nel suo aspetto visibile, motivato dall'intenzionalità dell'individuo e da un comportamento che si fonda sulle abitudini (ripetizione di azioni divenute quasi automatiche) e sui costumi collettivi e sociali; (Aristotele a questo proposito scrive *Costumi collettivi e sociali a teatro*, opera censurata da commentatori soprattutto cristiani, perché considerata pericolosa; il teatro diventa dunque un carattere che rende visibile le scelte deliberate).

Nella *Metafisica* Aristotele distingue le scienze in:

Scienze teoretiche: derivano dalla parola greca *θεωρία* (*theoria*) ed hanno come oggetto la conoscenza. Esse sono per eccellenza:

- le matematiche, che trattano delle forme geometriche.
- la fisica, che tratta di cose naturali, cioè di realtà ordinate che possiedono in sé principi di cambiamento. La fisica implica elementi successivi subliminali, che si situano tra la Luna e la Terra. Questa scienza comprende

la meteorologia, la botanica, la zoologia e la psicologia.

- La filosofia prima, che è lo studio dell'essere in quanto essere.

- La teologia, che è lo studio dell'essere primo, che genera movimento, ma che è ingenerato. Platone, invece, non considera la teologia una scienza, perché non vede la necessità dello studio dell'essere primo.

Le scienze teoretiche trattano di verità universali, cioè di realtà governate per la necessità.

Scienze pratiche: derivano invece dalla parola greca *πράξις* (*praxis*), che significa azione; c'è dunque una prospettiva morale e politica nell'elemento azione. Delle scienze pratiche ne parla Aristotele nell'*Etica Nicomachea*: all'inizio di quest'opera egli afferma che tutte le azioni dell'uomo sono tese ad un bene ultimo, che è oggetto della Ricerca Filosofica. Le scienze pratiche aiutano l'uomo in questa ricerca, e fra queste primeggia la politica. Per Aristotele etica e politica rimandano in continuazione l'una all'altra.

Scienze poetiche: derivano dalla parola greca *ποιήσις* (*poièsis*). Esse comprendono tutte le forme di produzione, si parla dunque principalmente di poesia e di retorica. Più in generale sono tutte le arti e le tecniche.

Ma se etica e politica s'influenzano reciprocamente, cos'è allora un comportamento etico?

Per rispondere a questa domanda Aristotele dà una risposta molto semplice: il comportamento etico è quello dello *σπουδαῖος* (*spudaios*) ovvero l'uomo virtuoso, esperto sia dell'esperienza pratica sia della riflessione filosofica. Costui si comporta virtuosamente.

Ma cos'è allora la virtù? La virtù è ciò che è degno di lode, ciò che è eccellente. Un uomo eccelle nell'uso della *ratio*, perciò la virtù umana s'identifica nell'uso di quest'ultima. La Ragione ci porta a identificare la virtù in un comportamento che è il giusto mezzo fra due estremi. Per esempio, se un soldato fuggisse dalla battaglia per timore del nemico, sarebbe da considerare vile, mentre se durante una battaglia navale una nave sta affondando e l'equipaggio si ostina a non volerla abbandonare, si parlerebbe di temerarietà o follia dell'equipaggio stesso. In questo caso se i marinai abbandonassero la nave non compirebbero un atto di viltà né di temerarietà, ma un atto virtuoso.

In conclusione va aggiunto che un'azione virtuosa si può considerare tale solo se possiede i seguenti elementi:

Il soggetto deve essere consapevole di ciò che compie;

Il soggetto deve essere responsabile della propria scelta;

Il soggetto, per agire virtuosamente, deve compiere con costanza e stabilmente le azioni virtuose.

III. ETICA NICOMACHEA

3.1 La Felicità

La felicità per Aristotele è l'obiettivo finale dell'agire umano. Di essa si parla nel I e X libro de *L'Etica Nicomachea*. Per Aristotele la felicità è una condizione ontologica, cioè una cosa stabile che appartiene profondamente all'essere dell'uomo, mentre per Platone si trattava di un Bene trascendente, non raggiungibile dall'uomo. La felicità non s'identifica solamente nei beni mondani, come piaceri, onori e ricchezze, poiché riducono l'uomo allo stadio animale se posti come obiettivo di vita, ma nell'utilizzo della *ratio*, capacità peculiare dell'uomo. Infatti, ogni essere vivente riscontra la vera felicità nell'utilizzo delle sue capacità peculiari. L'identificazione della felicità con il piacere è l'opinione più diffusa fra gli uomini, ma anche la più sbagliata, perché riduce l'uomo a una bestia. Altre volte la felicità è associata all'onore, mentre non può essere considerata tale, perché altrimenti dipenderebbe in gran misura dall'esterno, mentre la vera felicità si trova dentro di noi e nessuno ce ne può privare. Infine la felicità intesa come ricchezza è un vivere contro natura perché la ricchezza può essere solo un mezzo per raggiungere la felicità. La felicità coincide con l'esercizio della virtù, ma Aristotele specifica che senza i tre piaceri mondani sopracitati si potrebbe non essere del tutto felici. A questo punto Aristotele si chiede quando un uomo può essere felice. Per Solone un uomo è davvero definibile felice o meno solo dopo la morte, mentre Aristotele critica questa tesi, asserendo che anche il futuro può intaccare la felicità di un morto: infatti, se la sua progenie non è felice neanche il defunto potrà essere considerato uomo felice.

La felicità, dipendente da una commistione di beni terreni e spirituali, allora, non può essere considerata come uno stato passeggero dell'essere ma, se è veramente tale, è uno stato costante dell'essere.

La felicità di un uomo deve essere inserita nella felicità della città, che è superiore e più importante della felicità del singolo. Per raggiungere questa, è necessario che una città sia giustamente popolata, abbia una giusta vastità di territorio e sia abitata da cittadini virtuosi.

3.2 L'Anima

Secondo Aristotele l'anima era bipartita in razionale (ciò che costituisce la ragione o che concerne la ragione) e irrazionale (quanto è fondato su elementi contrari o comunque estranei all'attività razionale del pensiero): la prima era ulteriormente divisa in calcolatrice, la parte dell'anima che utilizza la ragione per comandare le scelte, e teoretica, la parte della ragione tesa alla scienza fine a se stessa. A questa parte dell'anima sono collegate le virtù dianoetiche, determinate dalla capacità di scelta dell'uomo.

La seconda parte era a sua volta suddivisa in nutritiva, la parte totalmente estranea alla ragione, e appetitiva,

responsabile di sentimenti e passioni. A quest'ultima parte sono collegate le virtù etiche, che derivano dall'abitudine al loro esercizio.

3.3 Le Virtù etiche

In questo campo Aristotele riprende il concetto di «Giusto mezzo»: le virtù etiche, infatti, trovano la loro massima espressione di perfezione in un atteggiamento situato alla metà di due estremi, un eccesso e un difetto.

Di seguito ne traiamo alcuni esempi.

Difetto	Virtù	Eccesso
VILTA'	CORAGGIO	TEMERARIETA'
INSENSIBILITA'	TEMPERANZA	INTEMPERANZA
AVARIZIA	LIBERALITA'	PRODIGALITA'
SPILORCERIA	MAGNIFICENZA	VOLGARITA'
PUSILLANIMITA'	MAGNANIMITA'	VANITA'
NESSUNA AMBIZIONE	GIUSTO AMORE PER GLI ONORI	ECESSO DI AMBIZIONE
MANCANZA D'IRA	BONARIETA'	IRA
SCORBUTICITA'	AFFABILITA'	COMPIACENZA
IRONIA	SINCERITA'	MILLANTERIA
ROZZEZZA	GARBO	BUFFONERIA
MALEVOLENZA	INDIGNAZIONE	INVIDIA

Una virtù etica propria solo dei ragazzi è il pudore; esso, propriamente, non è una vera virtù ma è una disposizione d'animo. I ragazzi infatti, non possedendo ancora una *ratio* ben sviluppata, si affidano ad esso per scegliere il giusto mezzo fra le virtù sopra elencate. Un uomo adulto e virtuoso, quale lo σπουδαῖος è, non necessita di questa virtù perché basa le sue scelte tramite la *ratio*.

3.4 La Giustizia

Un'altra importante virtù etica è la giustizia (δικαιοσύνη) che ha due significati: il primo è il significato generale, in altre parole il rispetto della legge dello stato, e il secondo è il suo significato in chiave aristotelica, ovvero il rispetto dell'uguaglianza. In quest'ultimo significato la giustizia si divide in correttiva e distributiva. La prima si svolge in ambito privato: in questo caso la giustizia si ha quando due contendenti, che si rivolgono a un giudice per dirimere una causa, vedono pareggiati i conti fra loro, cioè quando il danneggiato riceve un giusto indennizzo e l'offensore paga un giusto pegno. In questo caso la giustizia è la via di mezzo fra la perdita e il guadagno, che è decretata dal giudice, chiamato appunto mediatore.

La seconda si svolge in ambito pubblico e riguarda la distribuzione dei beni della polis. Si applica secondo quest'equazione: a uomini uguali si devono assegnare beni uguali (A:B = C:D) Bisogna fare in modo che la differenza di capitale tra diverse categorie di cittadini rimanga tale anche dopo l'assegnazione di beni o onori pubblici.

Aristotele, dopo aver chiarito il significato di giustizia, introduce il concetto di giusto politico: questa è la massima forma di giustizia concepita dal filosofo e si divide in giusto legale (i diritti concessi direttamente dallo Stato e stabiliti dagli uomini) e giusto naturale (l'insieme dei diritti concernenti l'uomo in quanto tale e che valgono in qualunque momento e luogo).

La giustizia trova la sua massima espressione nel concetto d'equità: essa, che è la capacità del giudice di applicare la nozione di «giusto» ai singoli casi concreti, permette di sopperire alle lacune lasciate dalle leggi, giacché i casi della vita sono infiniti e le leggi non riescono a coprire tutti questi.

Quindi l'uomo equo, cioè il giudice, è colui che conosce la legge, la sa interpretare e la sa usare nel momento giusto.

3.5 Le virtù dianoetiche

Queste virtù, come detto in precedenza, riguardano la parte razionale dell'anima. Esse sono in tutto cinque: la saggezza, che riguarda la parte deliberativa dell'anima, la sapienza, che si riferisce alla parte teoretica dell'anima ed è considerata la virtù dianoetica per eccellenza e scienza, arte, intelletto, che si riferiscono all'anima razionale in generale.

3.6 Il Piacere

Poiché il filosofo politico teorizza le linee generali di comportamento, si deve occupare anche di definire piacere

e dolore. Secondo Aristotele, è necessaria un'accuratezza d'orientamento nella propensione al piacere per essere virtuosi. Nel mondo greco sono presenti tre orientamenti sul piacere: uno ritiene il piacere come un male assoluto, uno non lo squalifica totalmente ma persegue un'aurea via di mezzo, un altro, dal carattere edonistico, lo considera come il Bene. Aristotele, per esprimere una sua opinione sull'argomento, si confronta con Platone; egli, mentre nei suoi primi dialoghi assume posizioni ascetiche, nel *Filebo*, asserisce che la vita virtuosa è una commistione fra ragione e piacere. C'è poi l'opinione di Speusippo, asceta convinto, e di Antistene («preferirei impazzire che provare piacere»), sulla stessa linea, che ritengono il piacere come un elemento negativo, che riduce l'uomo allo stato bestiale. Per Eudosso invece il piacere non è solo il vero bene, ma anzi è capace di rendere un altro bene ancora più desiderabile. Aristotele non si allinea con nessuna delle due correnti estremistiche, perché quella sostenuta da Eudosso riduce l'uomo allo stato animale mentre quella teorizzata da Speusippo e Antistene riduce l'uomo ad un mero ammasso di carne. Per Aristotele allora i soli piaceri «positivi» sono quelli che derivano dalla parte razionale dell'uomo; ma l'uomo agisce virtuosamente solo se ascolta la parte razionale della sua mente, quindi si può dedurre che il piacere sia, in questo caso, il risultato dell'agire virtuoso. Perciò chi ama la vita ama agire e, di conseguenza, anche il piacere, che fa seguito ad azioni virtuose.

Il piacere legato all'attività cognitiva è il più perfetto, visto che la caratteristica peculiare dell'uomo è il pensiero ed è quella più simile a quella di Dio che, essendo distillato di pensiero, è anche distillato di piacere.

Il piacere dell'uomo si affievolisce solo quando si affievolisce l'attività del pensiero. In linea con la filosofia eudaimonistica propria di Aristotele, possiamo concludere dicendo che la sua filosofia mira alla ricerca della felicità che non può non indicare anche il piacere.

3.7 L'amicizia

Aristotele parla dell'amicizia nell'VIII e nel IX libro dell'opera *Etica Nicomachea*. In Grecia l'Amicizia era il sentimento che legava l'uomo nel suo rapporto con gli altri. Più specificatamente era l'insieme delle disposizioni sentimentali ed emotive tra due esseri viventi. Aristotele, anche in questo caso, riprende il pensiero di Platone, per il quale l'amicizia è una forza cosmica che eleva lo spirito dei due contraenti del rapporto, per rivederlo con le sue opinioni in materia. Aristotele teorizza tre tipi di amicizia: l'amicizia interessata, basata sui vantaggi economici o sociali che si possono ottenere dall'altro, l'amicizia che riscontra il proprio collante nei piaceri mondani e l'amicizia basata su una condivisione di ideali e valori che mira alla formazione e alla crescita spirituali dei contraenti. Le prime due amicizie sono labili e destinate al fallimento, perché dipendono da elementi mutevoli e focalizzano l'attenzione non sull'altra persona, ma su quello che si può ottenere da essa. Il terzo tipo d'amicizia, sebbene anch'esso possa decadere con il tempo, è il più solido e duraturo in quanto fondato su una comunanza abitativa, spirituale e formativa.

Questo tipo d'amicizia può decadere per le seguenti cause:

- È possibile che i valori condivisi cambino in quanto cambiano anche i contraenti.
- La lontananza fisica e prolungata nel tempo può logorare il rapporto d'amicizia in quanto essa si tramuta da «in potenza» a «potenziale», cioè rimane come una forza pronta all'utilizzo ma non utilizzata.
- Si può rompere un'amicizia a causa della disillusione senile, in quanto gli anziani, forti di tutta l'esperienza di una vita, sono meno portati a credere nel valore dell'amicizia.

L'Amicizia possiede le seguenti caratteristiche:

- Il frequentarsi costantemente (τό συζήν), cioè la convivenza: essa implica una condivisione totale di ideali, esperienze, interessi ed educazione.
- Consapevolezza reciproca, in altre parole il reciproco riconoscersi tra i due contraenti.
- Deve essere un mutuo scambio di valori e di virtù.

A questo punto sorge lecitamente una domanda: l'uomo virtuoso, l'uomo felice, lo σπουδαῖος, insomma, ha bisogno di amici per essere realmente appagato?

Aristotele non esplicita il concetto, ma è lecito supporre che da solo egli non possa essere realmente felice, perché non può esercitare pienamente la sua virtù e perché è, per definizione, uno ζῶον πολιτικόν, in pratica un animale politico, dedito alla vita sociale.

Ad un uomo virtuoso servono però solo pochi amici perché è difficile mantenere molti rapporti di amicizia intensi e autentici, nei quali i due contraenti condividono ogni aspetto della vita e si accrescono spiritualmente reciprocamente.

3.8 *Filautia* (Φιλαιτία)

Speciale branca dell'amicizia è la filautia, vale a dire l'amore per se stessi; essa è comunemente tradotta con egoismo, che ha una duplice valenza semantica:

- a) Ricerca di una crescita spirituale, mirata a migliorare la qualità degli scambi intellettuali che sussistono in un rapporto d'amicizia. (Accezione positiva)

b) Mera ricerca di privilegi personali ed egoistici in senso stretto. (Accezione negativa)

3.9 Alcune riflessioni

Per Aristotele Etica e Politica sono inscindibili in quanto la politica mette in pratica quanto detto dall'etica ed essa è quindi un suo completamento. I discorsi propugnati dall'etica, però, sono mere congetture eseguibili solo da chi è buono per natura o per insegnamento: la massa, invece, per agire in maniera etica è più incline alla paura di una punizione; a questo scopo esistono le leggi. Da ciò si deduce che la massa necessita della presenza di una πόλις che attraverso leggi etiche la migliori e la renda incline a comportamenti etici, finalizzati alla felicità. Lentamente questi comportamenti tenuti sotto coercizione diventeranno abituali e solo allora si avrà la vera condotta etica da parte di tutti i cittadini: da ciò si deduce che la vita in comunità eleva l'animo dell'uomo.

Tutto questo discorso è riassumibile in questa frase: la politica affonda le proprie radici nell'etica e l'etica sfuma nella politica.

IV QUAL È IL COMPORTAMENTO ETICO?

4.1 Il giudizio di valore rispetto alla scelta politica

Facendo un discorso riguardante l'etica e la politica correlati, possiamo definire il binomio comportamento apprezzabile quando esso risponde ad alcuni parametri che volgono al perseguimento del bene collettivo. Si inizia quindi da un giudizio di valore (una valutazione soggettiva) definibile apprezzato eticamente quando definisce una determinata cosa con aggettivi come giusta, lecita ecc. Il comportamento deve utilizzare parametri che qualifichino l'azione e rispondere a degli obiettivi che lo state vuole raggiungere. Si crea però un problema quando il giudizio è falsato in origine poiché i giudizi espressi in un determinato periodo possono non servire più in tempi successivi. (Parlando del giudizio di valore espresso da Tacito: «Convenne consegnare il potere nelle mani di un unico principe» si può dedurre che questa è una valutazione laica di tipo utilitaristico e che è un giudizio sulla forma sociale).

L'etica è quella che permette ad eventuali lettori di avvenimenti di giudicare il comportamento di terzi ed è anche quella che permette a colui che sta compiendo una determinata azione di valutare se può essere ritenuta giusta per quanto concerne quella situazione; spesso però l'eticità o le ingiustizie non riescono ad essere riconosciute. Ciò accade per diversi motivi, come il dubbio di essere in buona fede, per mancanza di strumenti necessari o perché si è spinti da un obiettivo egoistico che si vuole perseguire: a proposito di quest'ultimo punto possiamo ricordare lo statualismo affermatosi nella Francia giacobina.

Per patto si intende un accordo che prevede clausole attive e passive di condotta, deve essere sviscerato dalle conseguenze ma in ogni caso rispettato. Possiamo analizzare alcune passi tratti da *La Guerra del Peloponneso* di Tucidide, nei quali l'autore scrive di una tipologia di etica di conquista analizzando i patti che legano le varie città greche. Dopo un'analisi accurata possiamo definire una politica eticamente corretta se lascia una certa autonomia per quanto riguarda la politica interna e anche se è considerato eticamente corretto imporre una forma di governo in cambio di una difesa reciproca per quanto riguarda la politica estera.

Si giunge poi alla conclusione che, qualunque sia il giudizio di valore, esso non può essere mai analizzato fuori dal contesto in cui è stato espresso e non è più utilizzabile in tempi successivi.

4.2 Il comportamento etico nella politica internazionale

Se si verifica la posizione di Tucidide, a proposito del contenuto degli accordi internazionali, non si capisce se egli propenda per Sparta o per Atene. Se si valuta la situazione generale e la dinamica degli accordi fra le πόλεις (*poleis*) greche si nota che Tucidide propende per Sparta, in quanto non condivide l'atteggiamento di Atene che è solita imporre tributi e requisire navi pur di accrescere la propria posizione nelle varie guerre che si susseguono.

Analizzando le guerre del Peloponneso e le dinamiche che conducono alla guerra, si può notare che all'origine della situazione vi è il mancato aiuto di Corcira ad Epidamno. Alla richiesta da parte degli ambasciatori di Epidamno di aiuto perché la città è devastata da contrapposizioni interne ed è sottoposta a continui attacchi da parte dei barbari, Corcira rifiuta questo aiuto. A questo punto l'unica soluzione che si prospetta ad Epidamno è chiedere aiuto ad altri: questo è eticamente corretto, in quanto nella politica internazionale etico è tutto ciò che consente di salvaguardare lo Stato dalla *Debellatio* (annientamento dell'organizzazione di uno stato, per effetto dell'occupazione totale del suo territorio da parte di un altro stato in guerra).

Epidamno chiede così l'aiuto di Corinto, nemico di Corcira. Inizialmente l'obbiettivo dei Corinzi da un lato e degli Epidamni dall'altro è la ricerca della pace e si vedono alleate due forze che propendono per le due città da sempre contrapposte: Sparta e Atene. Dunque il loro obbiettivo è sicuramente eticamente encomiabile, evitare la guerra come massimo dei mali.

Ci sono due passi de *La guerra del Peloponneso* in cui Corcira chiede aiuto e protezione ad Atene e che le

navi Ateniesi affrontino quelle di Corinto. Qui c'è una sequenza che dal punto di vista internazionale ci dice ciò che è consueto e ciò che viceversa dovrebbe rispondere a ragioni morali.

E' ovvio che se si sottoscrive un patto, difensivo o offensivo, si deve prestare aiuto in nome di quel patto sottoscritto a chi chiede aiuto e fa forza della sua richiesta appoggiandosi a quel patto. Se nel momento in cui si sottoscrive un patto i due contraenti sono in una situazione di equipollenza nulla si può muovere contro chi faccia uso di quella clausola. L'equipollenza, però, può essere messa in dubbio; in secondo luogo non viene definito in modo evidente quale sia la differenza tra atto ostile e atto di guerra. L'atto di guerra, in senso storico, è una dichiarazione formale con la quale, per i motivi più nobili o più biechi, uno stato muove l'esercito contro un altro. Un esempio è quello della nave Appello, una nave spia oceanografica americana, che vagava intorno al Mare della Cina con lo scopo di verificare, controllare ed analizzare i messaggi che intercorrevano tra la Corea del Nord, l'Unione Sovietica e la Cina; la nave era poi stata catturata dai nord-coreani. In questo caso ho un atto di guerra, un atto ostile, un atto di pirateria o un atto di spionaggio? La caduta delle Torri Gemelle è un atto di pirateria, di terrorismo o di guerra?

Epidamno non aveva compiuto un atto ostile? In fin dei conti aveva tradito quello che era l'originario alleato per allearsi con un altro che l'avrebbe difesa. Ma allora, eticamente, è preponderante il rispetto del trattato internazionale o l'esistenza della patria e il rispetto della sua dignità? Al momento non lo sappiamo.

4.3 L'Etica e i comportamenti etici

L'etica, nella pratica, è una valutazione di condizioni e di pratiche che hanno dominato il comportamento umano. Un comportamento è buono, cattivo, giusto, iniquo nella misura in cui mi rapporto con un atteggiamento esteriorizzato.

La valutazione è oggettiva o deve essere contestualizzata? Tutti i giudizi etici espressi sono da contestualizzare nel tempo e nello spazio. Perciò etico diventa ciò che è buono, giusto, equo e biasimevole diventa ciò che è cattivo, ingiusto, iniquo non con valore assoluto, ma in diretta dipendenza con gli esiti della vicenda umana.

Etico è diventato anche ciò che è utile.

In Thomasius si depenalizzano quei comportamenti che non suscitano allarme sociale, cioè che non mettono a rischio l'esistenza stessa dello Stato.

Etico per il cristiano è sicuramente ciò che fa coincidere il concetto di buono con quello di lecito. Ma chi è lontano da Dio (l'ateo) è nell'ingiustizia? Hobbes dirà: «Dio ha parlato degli atei così: lo stolto ha detto nel suo cuore "Dio non esiste" e quindi io ho classificato il loro peccato in quella medesima categoria in cui Dio l'ha posto» (Hobbes, *De Cive*). Hobbes dice quindi che l'ateismo non è un reato, ma un peccato d'ignoranza. Pertanto, ingiustizia e male non coincidono per la legge umana.

In Hutcheson non si applica con sistematicità la pena di morte semplicemente perché «indurisce i cuori» e quindi non ha più gli effetti deterrensi sperati dal legislatore.

Così Tacito disse che a Roma convenne affidare tutto il potere nelle mani di un solo uomo (il principe), anche se ci lascia ben comprendere che ciò non fu né giusto né buono.

Nella società l'uomo si rapporta con gli altri, quindi il suo comportamento non è mai oggettivamente giusto, ma è giusto in rapporto a qualcuno o a qualcosa o a un tempo definito.

Ma chi è l'altro? Ci sono tre possibilità: il singolo, lo Stato oppure sono gli Stati nei loro comportamenti reciproci. Avremo quindi un comportamento etico sul piano interno (per quanto riguarda i rapporti fra uomo e uomo, cittadino e cittadino o fra cittadino e Stato) e sul piano internazionale (per quanto riguarda i rapporti fra Stato e Stato).

Se ci soffermiamo su questo ultimo aspetto, quando uno Stato si comporta in modo eticamente corretto con gli altri? Nella vicenda storica verrebbe da dire quando rispetta il patto. La storia di Roma ci dice che quando Roma stipula il *foedus*, questo può essere equo o iniquo. Nonostante questo, le ragioni del momento fanno dire che è eticamente valida, nella logica romana, l'imposizione di quel trattato, ma diventa anche eticamente e utilmente valido per chi lo subisce perché permette di avere la tutela di Roma.

Nella parte introduttiva della *Guerra del Peloponneso*, Tucidide dice: «Gli Spartani costruirono la loro supremazia senza sottomettere a tributi gli alleati, badando invece che essi si governassero per mezzo di oligarchie [...] Gli Ateniesi dominavano esigendo navi dalle città alleate e imponendo a tutti di versare tributi in denaro». È giusto, è equo? Potremmo dire che è giusto ed equo tanto un comportamento quanto l'altro, ma in entrambi i casi c'era la garanzia della tutela. La garanzia del soccorso, il carattere difensivo prima che offensivo del trattato comunque era utile, quindi giusto.

Nel libro de *La Guerra del Peloponneso*, ricordando gli antefatti della guerra, Tucidide narra la richiesta di aiuto di Epidamno a Corcira e dice: «Quando gli Epidamni seppero che nessun aiuto avrebbero avuto da Corcira, ne furono molto imbarazzati e non sapendo come risolvere la situazione andarono a Delfi a chiedere al Dio se dovessero affidare la città ai Corinzi [...] Rispose il Dio di consegnare la città ai Corinzi e di sottomettersi al loro comando. I Corinzi si impegnarono ad aiutarli non solo per ragioni di giustizia, ma anche per odio contro i Corciresi». Se c'è una violazione del trattato, Epidamno non è più obbligata al patto perché quel patto si rivolge contro chi lo ha sottoscritto e chi si è impegnato a rispettarlo, ma siccome esiste una giustizia superiore, si va dal dio, che legittima un comportamento che la lettera del patto direbbe ingiusto.

Tucidide racconta anche il caso dei Meli, dai quali gli Ateniesi pretendono navi e aiuti in guerra, minacciando la distruzione di Melo.

Che cosa diventa, quindi, etico nel rapporto fra Stati? Ciò che è moralmente giusto non rischia di cristallizzarsi nel tempo, se ci si ferma alla lettera della legge? Ma siccome la società e il diritto sono sicuramente dinamici nel loro diverso manifestarsi, il giudizio etico è un giudizio sempre contestualizzato. Pertanto, forse diventa giusto l'atteggiamento di chi viene maltrattato ed è deciso a non permetterlo. Di fronte a un sopruso è lecito violare il patto?

ETICA E INFORMAZIONE – IL PRESENTE DA RIDEFINIRE NEI FONDAMENTI METAFISICI

I CONFRONTO FRA ETICA E COMUNICAZIONE

1.1 Conferenza del Dtt. Marco Travaglio

«L'etica e l'informazione devono essere intese sia in senso attivo, sia in senso passivo. Si deve allora parlare della morale del giornalista, la quale tratta dei più disparati argomenti: si fanno molti discorsi sull'E. e sulla deontologia del giornalista, si delineano codici di comportamento ed autoregolamentazione su ciò che egli deve o non deve fare.

Fondamentalmente io credo che l'etica del giornalista coincida con la sua buona fede e con la sua preparazione professionale poiché non esiste un modo etico di fare giornalismo: esiste chi fa il giornalista e chi crede di farlo svolgendo, invece, un altro mestiere. Purtroppo esiste un solo ordine, quello dei giornalisti, per coloro che credono di esserlo, per coloro che lo sono veramente e, per coloro che, consapevolmente, svolgono un altro mestiere. In Italia, ad esempio, fanno parte dell'ordine suddetto i pubblicitari, gli addetti stampa e alle pubbliche relazioni e, i curatori di immagine. Risulta, però, evidente una certa confusione poiché tutte queste categorie svolgono mansioni ben diverse tra loro. L'addetto stampa del sindaco, ad esempio, deve fare in modo che vengano pubblicate solo quelle notizie che siano positive per il sindaco e che vengano fatte sparire quelle negative; il compito del giornalista è, invece, scoprire ciò che il sindaco, con la complicità del suo addetto stampa, vuole rimanga nascosto, esattamente come l'avvocato deve nascondere ciò che il giudice vuole scoprire; dunque, come avvocato e giudice non possono fare parte dello stesso ordine professionale, anche addetto stampa e giornalista dovrebbero trovarsi in due diversi ordini.

Ciascuno ha diritto ad avere un difensore, l'importante è che non ci sia confusione tra ciò che deve fare il difensore e ciò che deve fare il giudice che, infatti, stanno in due categorie separate. Io, dunque, sarei molto favorevole alla divisione tra addetti stampa e giornalisti poiché svolgono due ruoli opposti. Da noi non è minimamente sentita questa differenza ed è rarissimo che talvolta qualcuno ponga il problema, ci sono addirittura dei giornalisti che per arrotondare lo stipendio fanno anche gli addetti stampa. La prima cosa da fare sarebbe eliminare dall'ambiente la maggior quantità possibile di condizionamenti per il giornalista.

Appare chiaro che c'è il condizionamento degli inserzionisti pubblicitari che mantengono in vita i giornali tramite finanziamenti. In Italia, inoltre, non c'è nessuna legge che obblighi l'editore a fare solo quel mestiere e quindi c'è un'altra serie di paletti ineliminabili, infatti, se l'editore è anche venditore di auto, logicamente, non potrà parlare male di queste ultime. Un altro paletto è rappresentato dalla politica che riesce a controllare qualsiasi campo e quindi anche i giornali e tutto il panorama televisivo che è il mezzo più semplice di informazione dei cittadini.

A questo punto parlare di etica ed informazione diventa ridicolo, poiché per una persona che vuole fare il proprio lavoro onestamente, raccontando le cose come sono, non c'è più molto spazio. Infatti, per non essere censurata dovrà vedere tutto roseo senza muovere critiche. Non si è arrivati alla libertà di parola, attraverso la rivoluzione, per permettere alla gente di parlare bene del potere, perché quello si è sempre potuto fare in ogni regime; la libertà di parola c'è per poter esprimere giudizi negativi sul governo.

Il diritto alla libertà di pensiero, di parola e tutto quello che ci sta intorno, si misura in base alla possibilità di parlare per criticare, non a quella di parlare per applaudire. Se dunque andiamo a vedere, sulla base di ciò che abbiamo precedentemente detto, ci rendiamo conto di essere un paese semilibero, una democrazia a metà, al pari, secondo le statistiche della Freedom House, della Mongolia. Ci troviamo in questa situazione non tanto perché ci sono persone che la pensano in modo assurdo, ma poiché ci sono altri che ne condividono il pensiero.

All'estero è considerato impensabile che in un paese che si dice democratico le fonti di informazione siano direttamente controllate dal Parlamento e dal Governo. L'Etica del giornalista riguarda, dunque, la possibilità data, dal sistema, a quest'ultimo di esercitare il proprio mestiere onestamente.

Non tutti i giornalisti, però, amano la libertà di opinione poiché, se la si ha bisogna anche usarla, altrimenti si fa brutta figura, invece, non avendola, si ha l'alibi di non potere esercitare tale diritto; molti servi preferiscono vivere in un sistema come il nostro, piuttosto che battersi per ampliare i propri diritti e le proprie possibilità; "c'è gente che pagherebbe per vendersi" (V. HUGO). Il giornalista etico è colui che va a vedere un fatto, compie le opportune verifiche per accertarsi che le cose siano andate come gli sembra e poi le racconta nel modo più chiaro, più semplice e più comprensibile. Se scopre di aver detto qualcosa di inesatto, allora, la modificherà, si scuserà e aggiungerà le nuove informazioni.

Quando si racconta un fatto, si sbaglia e si dice non sapevo non è un alibi, bensì una aggravante perché fa parte dell'etica del giornalista essere professionalmente adeguato, conoscere gli attrezzi del mestiere ed essere una persona che studia e si documenta e che riesce a riconoscere il vero dal falso. Non tutti i giornalisti raccontano un fatto allo stesso modo, il giornalista è una persona umana che ha una sua formazione culturale, una educazione, delle idee e quando vede un fatto lo racconta filtrato dalla sua soggettività. In un processo i testimoni notano chi un particolare chi l'altro: è importante avere un pluralismo, che i fatti siano raccontati da più persone, in modo che la gente possa farsi delle idee su ciò che è accaduto veramente. Questo, però, non può andare oltre un certo limite, perché, allora, la soggettività diventa malafede; un po' di oggettività in ogni

fatto c'è, non si può affidare tutto alla libera opinione, ci sono cose che non sono opinabili e, purtroppo, il trucco più utilizzato è quello di trasformare i fatti in opinioni.

Quante volte si sono visti politici discutere sui dati dell'economia e ministri insultarsi e darsi dei bugiardi a proposito dell'aumento o della diminuzione della pressione fiscale o del tasso di disoccupazione? Naturalmente non ci si può mettere a discutere sul tasso di disoccupazione perché è uno solo, lo stabilisce l'ISTAT periodicamente e quindi non ci dovrebbe essere discussione: si può discutere sul perché la disoccupazione sia così alta o così bassa, ma non sulla sua percentuale poiché questa è un dato ufficiale. Invece, molto spesso, abbiamo l'impressione che esistano molti tassi di disoccupazione a seconda dell'inclinazione del pubblico e, che ci sia un tasso di destra e uno di sinistra, mentre c'è solo quello dell'ISTAT che, di solito, è diverso dagli altri due; e se il giornalista dà il vero, autentico ed ufficiale tasso di disoccupazione perde il posto.

Allo stesso modo si discute lungamente sulle sentenze definitive, ad esempio quella di Andreotti, sulla quale si discute da molti anni come se fosse un tema opinabile: sarà opinabile se la Cassazione abbia fatto bene o male a dichiararlo colpevole di mafia fino al 1980 ed a scrivere che ha commesso il reato che poi si è prescritto, l'unica cosa che non si può discutere è che nella sentenza ci sia stato quello che vi ho appena detto, perché è come discutere sul risultato di una partita, uno può dire non mi piace la sentenza, ma non può dire secondo me la sentenza lo ha assolto perché nelle sentenze il secondo me non esiste: esiste ciò che ha deciso la Cassazione; la sentenza dice così, dopo di che si può cominciare a discutere non sul contenuto della sentenza o sulla giustezza o meno di ciò che ha stabilito, l'importante è che tutti sappiano che per la Cassazione Andreotti è stato un mafioso fino alla primavera del 1980: ciò è definitivo e depositato.

Non esiste un assolto per prescrizione, quella è una manipolazione lessicale per cercare di influenzare un pubblico impressionabile; si viene assolti solo per innocenza, si viene prescritti quando il reato è accertato, ma non si può procedere perché è sopraggiunta la prescrizione.

L'etica dell'informazione prevede e impone al giornalista di sapere delle cose, dopo di che, non si può dire: "ma lui, poveretto, non sapeva" poiché ciò è anche immorale. Spesso, invece, ci sono persone che, addirittura, sanno, ma fanno finta di non sapere per salvarsi il posto.

L'etica dell'informazione si misura, soprattutto (ed è più facile misurarla), se si tiene presente il concetto di E. dell'informazione dal punto di vista di coloro che l'informazione la subiscono; se uno quando scrive pensa solo ai suoi lettori, automaticamente, farà meglio il suo lavoro: la prima cosa da fare è non prenderli in giro, non truffarli, non nascondere loro nulla di quello che si sa e non costringerli a leggere articoli complicatissimi ed incomprensibili, pensando ai propri lettori l'articolo sarà migliore e questi ultimi si accorgeranno subito che è stato scritto per loro.

Questo vi spiega perché quando leggete i giornali certi articoli non sembrano scritti per voi, ma per altri, e lo capite subito perché si danno cose per scontate e ci sono molte allusioni. Quando uno capisce l'articolo per intero ha l'impressione che il giornalista parli con lui e, in questo caso, possiamo definire etico il comportamento di quest'ultimo, ma è complicato pensare solo al proprio lettore quando si è in certe situazioni. Si possono scegliere altri giornali, nella stampa scritta c'è un po' di libertà, in quella televisiva no, ma ci sono giornalisti che pensano solo al loro futuro ed al fatto che devono essere promossi, e che, perché ciò avvenga, non devono continuamente prendere querele.

L'etica del giornalista, dunque, non è un fatto eroico: non si tratta di alcuni cavalieri senza macchia e senza paura dotati di un surplus di senso morale che decidono di rompere gli schemi e di intraprendere delle battaglie, si tratta semplicemente di persone che fanno giornalismo perché piace loro raccontare le cose, possibilmente bene, ai lettori, sapendo che prenderanno qualche querela dicendo la verità, ma che potranno specchiarsi la mattina senza sputarsi in faccia».

1.2 Rapporto tra Etica e Comunicazione

Possiamo partire da una teoria: l'informazione non è comunicazione .

L'informazione è un servizio che risponde al bisogno espresso di conoscere ed è prodotta e ceduta con un metodo controllato, in base ad un criterio di verità esplicito.

La comunicazione serve a trasmettere messaggi che spesso hanno lo scopo di orientare il modo di pensare, in modo studiato e calcolato, chi dà la comunicazione. Teoricamente l'informazione è fatta dai giornalisti, da chi svolge un'attività intellettuale inserita in un contesto storico, economico e politico.

La C. è fatta dalle aziende, dai politici, da tutti quei soggetti che hanno bisogno di valorizzare la propria attività con una forma o l'altra di pubblicità.

Lo scopo dell'informazione è servire il pubblico nel modo più obiettivo e distaccato possibile: lo scopo della C. è, dunque, servire chi comunica.

Se le due attività, così importanti e basilari, si confondono, entrambe perdono credibilità e suscitano meno attenzione, cioè la reazione contraria al loro stesso essere.

Se, sempre nella vita, si considera l'obiettività come un valore positivo, essa per i giornalisti, per chi dell'informazione ne fa una professione, diventa una questione di filosofia della conoscenza. Poiché ogni concetto filosofico porta a convinzioni, più che a ipotesi verificabili, non è sempre possibile parlare di obiettività nel giornalismo con la dovuta oggettività.

I custodi dell'informazione sono per il pubblico coloro che offrono un servizio variegato, cioè colmano i nostri

bisogni informativi che vanno dal divertimento, alla musica, alla politica, all'economia. Quindi a livello di sistema culturale, il servizio reso da una buona e imparziale informazione determina la crescita sana di una comunità.

Per altri enti però, come aziende, partiti, organizzazioni, l'informazione e chi la pratica sono solo canali della comunicazione.

Dunque sorge spontanea una domanda: "A chi resta il punto di riferimento per definire l'obiettività dell'informazione?"

Naturalmente al giornalista, a colui che ha il compito di cercare e diffondere notizie.

La forza che può aiutare il giornalista a uniformarsi ad un approccio obiettivo è il senso personale di responsabilità e, come per altri mestieri, ruota tutto intorno alla questione soggettiva.

Un altro aspetto dell'informazione è l'utilizzo delle nuove tecnologie e spesso l'eccesso di notizie che finiscono per alterare la percezione degli eventi, i quali, appunto, vengono spettacolarizzati, studiati, per creare determinati effetti.

Un bombardamento continuo, come per un prodotto commerciale da consumare subito e presto, evitando il processo di accumulazione, di introspezione della notizia e di una sua analisi critica.

Come possiamo difenderci da questo appiattimento informativo?

Siamo in grado di valutare l'informazione non come spot comunicativo?

Se si pensa che le principali agenzie mondiali di stampa sono due: una tedesca, la *Reuters*, e l'altra americana, la APTN, non valutiamo questa concentrazione di potere nelle mani di pochi come un pericolo?

In ultima analisi vale un unico principio: la differenza la facciamo noi come individui, come soggetti fruitori di un servizio informativo; solo la nostra capacità di senso critico, di approfondimento, di considerare sempre un margine di dubbio, in quello che sentiamo o leggiamo, ci rendono persone libere.

Dobbiamo quindi fare uno sforzo personale nel creare un nostro spessore culturale che ci permetta almeno qualche possibilità di difesa e di parola, per non essere schiacciati dai giganteschi meccanismi di informazione o disinformazione.

II PRINCIPI METAFISICI

2.1 Il Principio di Non Contraddizione

Parlando del dualismo informazione-comunicazione e di etica dell'informazione, è possibile ricollegare questo discorso ai principi metafisici, quelli cioè appartenenti alla metafisica, la scienza prima che ha come proprio oggetto l'oggetto comune di tutte le altre.

Molti grandi filosofi hanno definito dei principi come assiomatici dal loro punto di vista: Eraclito, Parmenide, Democrito e lo stesso Platone, il quale aveva identificato nell'Idea il modello unico e perfetto delle cose molteplici e imperfette di questo mondo.

I principi su cui vogliamo concentrare la nostra attenzione, però, sono quello Aristotelico di non contraddizione e quello eracliteo del divenire. In particolare prendiamo in esame il Principio di Non Contraddizione.

Il primo filosofo che suppose la validità di un principio logico come questo fu Parmenide con la tesi secondo cui «l'essere è e il non essere non è»; in seguito Aristotele lo codificò con il nome, appunto, di Principio di Non Contraddizione e lo definì come l'assioma fondamentale del sapere.

Esso, poi, ha una duplice formulazione: una logica secondo cui «è impossibile che la stessa cosa inerisca e non inerisca alla medesima cosa e secondo il medesimo rispetto, l'altra, di tipo ontologico per cui è impossibile che la stessa cosa sia e non sia allo stesso tempo» (ARISTOTELE, *Metafisica*, I. 4).

Secondo Aristotele tale assioma è dotato di garanzie di inconfutabilità ed incontrovertibilità ed è, dunque, un sapere fondato, ovvero un discorso filosofico in grado di dimostrare l'impossibilità del contrario.

A questo punto la domanda che ci poniamo è questa: «nel campo dell'informazione e in particolare in quello dell'etica dell'informazione è possibile la presenza di un principio assiomatico incontrovertibile?»

Tenendo conto di quanto abbiamo detto prima e considerando il Principio di Non Contraddizione come il principio su cui si basa il metodo del pensiero umano, questo può essere l'unica risposta alla nostra domanda; ovvero il Principio di Non Contraddizione è l'unico che può sussistere in campo etico - informativo.

In questo ambito, infatti, come ha disse anche il dottor Marco Travaglio durante la conferenza sopracitata, non si possono confondere i ruoli e i compiti, la coerenza deve essere messa al primo posto e deve esserci l'impegno, da parte del giornalista, di fornire un'informazione nel modo più oggettivo possibile.

A proposito di principi assiomatici prendiamo dunque in esame il Principio di Non Contraddizione.

2.2 Il Divenire

Il divenire è una particolare forma di mutamento assoluto o sostanziale che va dall'essere al nulla o dal nulla all'essere. Questo è il concetto che ebbero del divenire Aristotele ed Hegel.

Diceva Aristotele: «Il divenire si dice in più sensi: accanto a ciò che diviene assolutamente, c'è ciò che diviene questa o quella cosa. Il divenire assoluto è proprio delle sole sostanze: le altre cose che divengono

hanno necessariamente bisogno di un soggetto, poiché la quantità, la qualità, la relazione, il tempo e il luogo divengono solo in riferimento ad un qualche soggetto; e mentre la sostanza non si può attribuire come predicato a nessuna altra cosa, ogni altra cosa può attribuirsi come predicato ad una sostanza». (ARISTOTELE, *Fisica*, I, 7, 190 a 30).

I principi del Divenire sono dunque, secondo Aristotele gli opposti, tra i quali il divenire intercorre e la privazione di uno di questi: giacché «niente si può dire che venga assolutamente dal nulla, ma ciò che diviene, diviene dal non essere accidentale o relativo, cioè, dalla privazione di ciò che è il termine del divenire». (ARISTOTELE, *Fisica*, I, 8, 191 b 12).

2.3 Il Principio del Divenire

La filosofia greca cerca di raggiungere un sapere incontrovertibile che si manifesti attraverso la filosofia prima che ricerca o il principio o il principio primo.

Per dire qualcosa è necessario pensare quel qualcosa, pensare qualcosa che sia già dato, cioè il principio che non è determinato; quindi, poiché si constata che il divenire implica sempre uno sparire di tutte le determinazioni particolari del mondo che potrebbero anche valere come unificazione di tutte le altre, l'attenzione si orienta dunque sul divenire e sui principi del divenire stesso. Essendo il divenire la negazione di ogni particolare determinazione, essendo il processo in cui ogni determinato scompare, tale processo tende a costituire la qualificazione dell'inqualificabile che porta, dunque, all'indeterminato di Anassimandro.

Dunque, secondo la filosofia Eraclitea il Divenire è il principio. È per noi interessante poiché dà una lettura della realtà in ambito dialettico; dobbiamo dunque focalizzare la nostra attenzione sui Principi del Divenire, perché l'idea del Divenire ha fortemente condizionato la civiltà, e sul Principio di Non Contraddizione, poiché è il nostro assetto razionale, la scienza.

Il cambiamento è misurato sempre in base all'assoluto. Il non essere non è compreso nell'assoluto poiché non è concepibile, fa parte del Divenire, ma è un essere relativo.

È complesso definire il divenire in quanto in esso sono raccolte molte cose. Per Aristotele il divenire si può suddividere in divenire assoluto, che è proprio delle sole sostanze, e divenire relativo, cioè che ha bisogno di un soggetto (quantità, spazio, tempo ecc.). Secondo Aristotele il Divenire si può definire in più modi: quello assoluto è un movimento sostanziale; quello relativo un movimento quantitativo; non abbiamo una visione unitaria, ma in ogni caso si esclude ogni forma di non essere. Per quanto riguarda il non essere assoluto, una sostanza ha a che fare con il nulla, perché va dal nulla all'essere o viceversa; il divenire relativo consiste, invece, nell'aumento di un divenire che interessi un *accidens* (soggetto: sostanza, predicato: *accidens*). Il Divenire è il generarsi o il corrompersi di qualcosa; secondo Platone questo ha a che fare col nulla, poiché il generarsi e il perire, cioè il divenire, non sono altro che l'acquisto o la perdita dell'essere.

Abbiamo sentore del divenire in seguito all'esperienza, perché le cose prima sono, poi cambiano quantitativamente, qualitativamente o diventano nulla. Dunque, con l'esperienza capiamo che le cose possono anche divenire nulla.

Severino Boezio definisce questo problema come angosciante e sostiene che il mondo greco si difende dall'angoscia del Divenire eternizzando. Parmenide lo considera scandaloso e lesivo del principio di non contraddizione. Non si può far convivere essere e tempo; l'essere parmenideo, visibile con gli occhi della ragione, non può avere nulla a che fare con la temporalità.

Questa teoria perdurerà fino ad Hegel e Heidegger, che rivoluzioneranno tale concetto facendogli perdere la natura dogmatica che aveva assunto.

III RELAZIONE FINALE

Il gruppo formato da Federico Aloi, Federica Clerico, Alessandro Ferraro, Alessia Ghigliazza ed Elisa Giuliani ha riflettuto sul rapporto che intercorre tra informazione e comunicazione giungendo alla conclusione che può esistere comunicazione senza informazione ma che non può esistere informazione senza comunicazione; nel corso del progetto è stata, inoltre, analizzata la relazione a proposito dell'etica e dell'informazione tenuta dal Dottor Marco Travaglio ed, infine, si è trattato dei principi metafisici, in particolare del principio di non contraddizione, che ha condizionato e continua condizionare lo sviluppo delle scienze, e il principio del divenire di cui ognuno di noi fa quotidiana esperienza.

**INDICE ANALITICO DEL PROGETTO ETICA E POLITICA
2006 - 2007**

I - TERMINOLOGIA GENERALE

Introduzione alla prima fase di ricerca

Analisi dei lemmi

II - INTRODUZIONE SUI CONCETTI DI MITO E LOGOS

L'origine della filosofia

Equilibrio fra mito e logos

III - L'AMORE

Relazione sul lavoro svolto

Riguardo l'amore: percorso proposto della riflessione filosofica

Modello di dissertazione filosofica sull'amore

IV - ETICA E GIUSTIZIA

Terminologia

PÒLIS

POLÌTES

DEMOCRATÌA

Cenni storici

ETICA E POLITICA NELLA VISIONE ARISTOTELICA

Etica nicomachea

LA FELICITÀ

L'ANIMA

LE VIRTÙ ETICHE

LA GIUSTIZIA

LE VIRTÙ DIANOETICHE

IL PIACERE

L'AMICIZIA

LA FILAUTÌA

ALCUNE RIFLESSIONI

Qual è il comportamento etico?

IL GIUDIZIO DI VALORE RISPETTO ALLA SCELTA POLITICA

IL COMPORTAMENTO ETICO NELLA POLITICA INTERNAZIONALE

L'ETICA E I COMPORTAMENTI ETICI

V - ETICA E INFORMAZIONE – IL PRESENTE DA RIDEFINIRE NEI FONDAMENTI METAFISICI

Confronto fra etica e comunicazione

CONFERENZA DEL DTT. MARCO TRAVAGLIO

RAPPORTO TRA ETICA E COMUNICAZIONE

Principi metafisici

IL PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE

IL DIVENIRE

IL PRINCIPIO DEL DIVENIRE

Relazione finale

BIBLIOGRAFIA

1) TERMINOLOGIA GENERALE

N. ABBAGNANO *Dizionario di filosofia* Torino 2006

2) INTRODUZIONE SUI CONCETTI DI MITO E LOGOS

C.G. JUNG-K. KERENYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino 1972, p.17;
N.FREYE, *Mito, metafora, simbolo*, Editori riuniti, Roma 1989;
J. CAMPBELL, *Il potere del mito*, Guanda, Parma 1990;
F.GRAF, *Il mito in Grecia*, Laterza, Bari 2002;
G. KYRKE, *La natura dei miti greci*, Laterza, Bari, 1993;
F. JESI, *Letteratura e mito*, Mondadori, Milano 1989;
F. BREZZI (a cura di), *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, Editori Riuniti, Roma 1997;
T.HÜDNER, *La verità del mito*, Feltrinelli, Milano 1990;
L. STRAUSS, *Mythologique*, 4 voll., Il Saggiatore, Milano 1978;
M. BALDUCCI, *Il sorriso di Ermes*, Vallecchi, Firenze 1989.

3) L'AMORE

PLATONE, *Simposio*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1979;
G.W.F HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000;
E. HUSSERL, *Lineamenti di etica formale*, "s.l.", 1914;
M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano 2005;
R. BARTHES, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 2005, p. 157;
G. VATTIMO, *La società trasparente*, Garzanti libri 2000;
A. NYGREN, *Eros e Agape*, Il Mulino, Bologna, 1971;
S. AGOSTINO, *Le confessioni*, Rizzoli;
M. LUZI, *Note sulla poesia italiana da un'illusione platonica ed altri saggi*,;
D. ALIGHIERI, *Vita Nuova*, Milano, Garzanti, 2001;
C. CALAME, *L'amore in Grecia*, Laterza, Bari 1983;
O. PAZ, *Passione e lettura*, Milano, Garzanti, 1990;
G. PADUANO, *Introduzione all'antologia Palatina*, Rizzoli, Milano, 1989;
PAPA BENEDETTO XVI, Enciclica *Deus Caritas Est*, 25 dicembre 2005.

4) ETICA E GIUSTIZIA

ARISTOTELE, *Metafisica*, V, I, 1025, b 25
ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000.
Etica Nic., LIBRO I, 2, 1094a 21-25.
Etica Nic., LIBRO I, 2, 1094a 26.
Etica Nic., LIBRO I, 2, 1094b 6-10.
Etica Nic., LIBRO I, 3, 1094b 11-14.
Etica Nic., LIBRO I, 3, 1094b 20.
Etica Nic., LIBRO I, 4, 1095a 15.
Etica Nic., LIBRO I, 4, 1095a 14-25.
Etica Nic., LIBRO I, 4, 1095a 30.
Etica Nic., LIBRO I, 5, 1095b 15-26.
Etica Nic., LIBRO I, 5, 1096b 5-7.
Etica Nic., LIBRO I, 6, 1096a 11-13.
Etica Nic., LIBRO I, 7, 1097b 1-6.
Etica Nic., LIBRO I, 7, 1097b 22-1098a 22.
Etica Nic., LIBRO I, 8, 1099a 31- 1099b 7.
Etica Nic., LIBRO I, 9-10, 1100a 4- 1101a 21, passim.
Etica Nic., LIBRO I, 13, 1102a 26-28.
Etica Nic., LIBRO I, 13, 1103a 10.
Etica Nic., LIBRO II, 1, 1103a 23-26.
Etica Nic., LIBRO II, 1, 1103a 28-34.
Etica Nic., LIBRO II, 2, 1104a 1-5.
Etica Nic., LIBRO II, 3, 1105a, 5.
Etica Nic., LIBRO II, 4, 1105b 15.

Etica Nic., LIBRO II, 6, 1106a 15-20.
Etica Nic., LIBRO II, 6, 1106a 30-35.
Etica Nic., LIBRO II, 6, 1106b 1-6.
Etica Nic., LIBRO II, 6, 1106b 24-34.
Etica Nic., LIBRO II, 6, 1106b 36, 1107a 1.
Etica Nic., LIBRO II, 6, 1107a 9-16.
Etica Nic., LIBRO II, 9, 1109a 25.
Etica Nic., LIBRO II, 9, 1109b, 25.
Etica Nic., LIBRO III, 4, 1113a 30.
Etica Nic., LIBRO III, 5, 1114b 26-29.
Etica Nic., LIBRO III, 6, 1115a 24-35.
Etica Nic., LIBRO III, 7, 1116a 4-15.
Etica Nic., LIBRO III, 11, 1119A 11-20.
Etica Nic., LIBRO IV, estratti.
Etica Nic., LIBRO IV, 1, 1120b 7-11.
Etica Nic., LIBRO IV, 2, 1123a 19-31.
Etica Nic., LIBRO IV, 6, 1126b 11-20.
Etica Nic., LIBRO IV, 7, 1127a 20-26.
Etica Nic., LIBRO IV, 8, 1128a 34-1128b 2.
Etica Nic., LIBRO V, 1, 1129b 27-31.
Etica Nic., LIBRO V, 4, 1132a 14-29.
Etica Nic., LIBRO V, 6, 1134a 29-31.
Etica Nic., LIBRO V, 7, 1134b 19-21.
Etica Nic., LIBRO VI, 1, 1139a 2-17.
Etica Nic., LIBRO VI, 3, 1139b 19-26.
Etica Nic., LIBRO VI, 5, 1140a 24-31.
Etica Nic., LIBRO VI, 7, 1141a 9-18.
Etica Nic., LIBRO VI, 7, 1141b 2-9.
Etica Nic., LIBRO VII, 11, 1152b 1-5.
Etica Nic., LIBRO VII, 11, 1152b 10-13.
Etica Nic., LIBRO VII, 12, 1153a 35.
Etica Nic., LIBRO VII, 14, 1154b, 15-20.
Etica Nic., LIBRO VIII, 3, 1156a 7-24.
Etica Nic., LIBRO VIII, 5, 1157b 5-12.
Etica Nic., LIBRO VIII, 5, 1157b 17-24.
Etica Nic., LIBRO IX, 3, 1165b 13-29.
Etica Nic., LIBRO IX, 4, 1166a 1-15.
Etica Nic., LIBRO IX, 4, 1166a 15.
Etica Nic., LIBRO IX, 10, 1170b 31-1171a 13.
Etica Nic., LIBRO IX, 12, 1171b 32-1172a 8.
Etica Nic., LIBRO X, 1, 1172a 25.
Etica Nic., LIBRO X, 1, 1172a 26.
Etica Nic., LIBRO X, 2, 1172b 10-15.
Etica Nic., LIBRO X, 2, 1172b 16-18.
Etica Nic., LIBRO X, 2, 1172b 30.
Etica Nic., LIBRO X, 2, 1173a 13.
Etica Nic., LIBRO X, 4, 1174b, 30.
Etica Nic., LIBRO X, 4, 1175a, 5.
Etica Nic., LIBRO X, 4, 1175a 10-20.
Etica Nic., LIBRO X, 5, 1175b, 25-30.
Etica Nic., LIBRO X, 5, 1176a 20.
Etica Nic., LIBRO X, 8, 1178b, 21-24.
Etica Nic., LIBRO X, 8, 1179a 16-20.
Etica Nic., LIBRO X, 9, 1179a 35-1179b 5.
Etica Nic., LIBRO X, 9, 1179b 5-10.
Etica Nic., LIBRO X, 9, 1179b 10-15.
Etica Nic., LIBRO X, 9, 1179b 20-30.
Etica Nic., LIBRO X, 9, 1180a 20.
Etica Nic., LIBRO X, 9, 1180a 30-35.
Etica Nic., LIBRO X, 9, 1181b 10.
Etica Nic., LIBRO X, 9, 1181b 15-20.

T. HOBBS, *De Cive e opere politiche*, UTET, Torino 1979.

T. HOBBS, *Leviatano*, La Nuova Italia, 1980.

F. HUTCHINSON, *System of moral philosophy*, Glasgow 1747.

G.S KIRK, *Heraclitus* (1954), University Press, Cambridge 1962. Citazioni tratte dal frammento 119 di Eraclito secondo la disposizione di Kirk.

PLATONE, *Leggi*, LIBRO VII, 792.

S. PUFENDORF, *De officio hominis et civis*, Cantabrigiae: typis academicis, 1701.

C. TACITO, *Annales*, a cura di C. D. Fisher, 1906

C. THOMASIIUS, *Fundamenta iuris naturae et gentium in quibus secernuntur principia honesti, justi ac decori*, Aalen, 1963.

TUCIDIDE, *Guerra del Peloponneso*, Libro I paragrafo 9.

5) ETICA E INFORMAZIONE – IL PRESENTE DA RIDEFINIRE NEI FONDAMENTI METAFISICI

N. ABBAGNANO *Dizionario di filosofia* Torino 2006