

Strumenti didattici
Tracce didattiche
Analisi critica di uno o più testi brevi
Storia e Filosofia (prof. Giorgio Luppi)

Femminile e maschile nella filosofia greca classica

1. Platone, *Donne filosofe e governanti*

In questo passo della *Repubblica*, Platone discute se nella città ideale anche le donne possano partecipare alla vita dello stato.

«Anche per il sesso maschile e femminile, se risultano differenti per una data arte o altra occupazione, diremo che questa arte od occupazione va assegnata o all'uno o all'altro sesso. Ma se risulta che la loro differenza è data soltanto dal fatto che la femmina partorisce e il maschio copre, diremo che non c'è alcuna ragione di concludere che, relativamente al nostro argomento, la donna differisca dall'uomo; ma continueremo a credere che i nostri guardiani e le loro donne debbono attendere alle stesse occupazioni. Ora, conosci qualche campo dell'attività umana in cui il sesso maschile non superi sotto tutti questi punti di vista quello femminile? Dobbiamo dilungarci a parlare della tessitura, della confezione delle focacce e degli alimenti cotti dove sembra distinguersi il sesso femminile e dove anzi è oltre modo ridicolo che venga sconfitto? – È vero, rispose; in ogni campo, per così dire, uno dei due sessi è assai inferiore all'altro. Certo che in parecchi molte donne sono migliori di molti uomini, ma in generale è come dici. – Allora, mio caro, nell'amministrazione statale non c'è occupazione che sia propria di una donna in quanto donna né di un uomo in quanto uomo; ma le attitudini naturali sono similmente disseminate nei due sessi, e natura vuole che tutte le occupazioni siano accessibili alla donna e tutte all'uomo, ma che in tutte la donna sia più debole dell'uomo. – Senza dubbio. – Ebbene, dovremo prescriverle tutte agli uomini e nessuna alla donna? – Come? – Anzi, a mio parere, come diremo, ci può essere pure una donna naturalmente portata alla medicina e un'altra che non lo è, e una naturalmente portata alla musica e un'altra che ne è aliena. – Certo. – E ce ne può essere una appassionata di ginnastica e di guerra, e un'altra che ne rifugge? – Credo di sì. – E amante e nemica della sapienza? e animosa, mentre c'è quella senz'animo? – Anche questo. – Allora c'è pure la donna atta alla guardia e quella che non lo è. Non era questa la natura da noi scelta per gli uomini destinati alla guardia? – Proprio questa. – E dunque donna e uomo presentano la stessa naturale attitudine alla guardia dello stato, con la sola eccezione che si tratta di natura più debole o più vigorosa. – È evidente».

Inquadramento critico del testo

Il testo è tratto dalla *Repubblica* di Platone. L'argomentazione si struttura sulla base del principio dello specialismo politico: le funzioni nella città, anche quelle più alte, devono essere attribuite a chi è per natura più adatto a svolgerle. E su questa base non vi è ragione di escludere le donne che ne siano capaci dal governo e dalla difesa della città, anche se sono un po' meno prestanti fisicamente del maschio.

L'autore

La dottrina fondamentale di Platone – che scrive nella prima metà del secolo IV a.C. - è quella delle idee. Presentala sinteticamente chiarendone il significato etico-politico, anche in rapporto alla condanna di Socrate (399 a.C.) e alle difficoltà della democrazia ateniese, sconfitta da Sparta nella guerra del Peloponneso. (15/20 righe)

L'opera

Nella Repubblica, Platone illustra la propria dottrina attraverso la famosa allegoria della caverna (libro VII).

1. Qual è il significato ontologico e gnoseologico/epistemologico dell'allegoria?
2. Qual è il significato politico?

Il testo

Comprensione del testo

1. Analizza il testo, individuando i passaggi dai quali si evincono le seguenti tesi:
 - a) le donne non possono essere escluse dal governo e dalla difesa della città in ragione della semplice differenza sessuale, che è irrilevante ai fini della vita pubblica
 - b) anche tra le femmine, come tra i maschi, vi sono persone più o meno portate per natura alle diverse arti e occupazioni.
 - c) le attitudini naturali sono distribuite in modo simile nei due sessi, anche se le donne appaiono fisicamente meno prestanti dei maschi
2. Con quali argomenti – ed entro quali limiti - Platone sostiene la legittimità della partecipazione delle donne alla vita pubblica?

Riflessione sul testo

Il riferimento alla “debolezza della donna” non è privo di una certa ambiguità, se riferito a tutte le competenze (medica, guerresca, politica) di cui si parla qui. Riguardo a quali “competenze” a vostro giudizio la forza fisica può esser considerata irrilevante? Perché?

2. Aristotele, *Maschio e femmina nella riproduzione*

La riproduzione sessuata, propria degli animali “superiori”, viene interpretata da Aristotele secondo una chiave che mette in valore il ruolo del maschio.

«È nella femmina che si trova la materia dalla quale prende consistenza l'essere che è prodotto. E immediatamente occorre che questa materia, dalla quale si costituisce dapprima il prodotto del concepimento, sia presente in abbondanza, poi deve sopravvenire continuamente perché l'essere concepito possa crescere: perciò la nascita deve avvenire nella femmina. Anche l'artigiano è infatti legato al legno e il vasaio all'argilla, e in generale ogni elaborazione e impulso [...] alla materia, come l'architettura sta nelle case costruite. Da questo si può anche capire come il maschio contribuisca alla riproduzione: il seme [non] è in alcun modo parte del prodotto del concepimento che si forma, come neppure dall'artigiano proviene alcunché alla materia lignea, né nell'oggetto che si forma vi è alcuna porzione dell'arte costruttiva, ma è la forma che si produce per opera sua attraverso l'impulso nella materia».

Aristotele, *De generatione animalium*

Inquadramento critico del testo

Aristotele – a differenza di Platone (cfr. testo 1) - appare maggiormente vincolato a una visione tradizionale della donna e del suo rapporto con il maschio. Lo si evince da questo notissimo testo del *De generazione animalium*, una delle più importanti opere biologiche, nel quale lo stagirita distingue il ruolo del maschio e della femmina nella riproduzione.

L'autore

Allievo di Platone, Aristotele se ne distingue per la critica della dottrine delle idee e per il riconoscimento della piena dignità della realtà naturale e delle scienze che la studiano, come la biologia. Argomenta in breve questa affermazione (10 righe)

L'opera

Colloca il *De generazione animalium* nel quadro delle opere aristoteliche di scuola, chiarendo a quale grande comparto (fisica? metafisica? filosofia pratica?) il testo appartenga e quali siano le altre principali opere di argomento affine.

Il testo

Comprensione del testo

Alla base dell'argomentazione, vi sono le nozioni di materia, forma e causa motrice. Definisci queste tre fondamentali nozioni della filosofia aristotelica. (6 righe)

Il testo si struttura intorno all' analogia tra tecnica del falegname e generazione: spiega in che senso, dopo aver chiarito che cosa significa "analogia" (10 righe)

L'artigiano e il padre sono "causa motrice" dei processi di produzione del manufatto ligneo e del figlio. In che senso? (8 righe)

Collegamenti, ricerche, approfondimenti

La superiorità qui attribuita implicitamente al maschio è legata alla maggior dignità della causa formale rispetto a quella materiale. Ciò è coerente con l'importanza assegnata da Aristotele alla forma, in polemica con i filosofi naturalisti e materialisti. (15 righe)

Spiega in che senso, tenendo conto:

della definizione generale di "anima" (*De Anima* (libro II)

(eventualmente anche) del famoso esempio della "sillaba" del libro Z della *Metafisica*

Riflessione sul testo

1. Individuate nel testo i punti caratterizzanti della concezione aristotelica della generazione umana. Per ognuno di essi ricercate gli argomenti, anche di carattere scientifico, con cui secondo voi è possibile controbatterli

Riflettendo sui testi di Platone e Aristotele

Citando opportunamente i due testi - e riflettendo sulla vostra esperienza e le vostre conoscenze - scrivete un breve testo (30 righe max.) sul tema seguente:

"Le differenze fisiche tra maschio e femmina giustificano, oppure no, ruoli sociali e politici diversi di donne e uomini?"

Pace e guerra nel pensiero di Kant e Hegel

1. I. Kant, *La pace come compito della ragione*

Il brano, tratto dal famosissimo scritto di Kant *Per la pace perpetua* (1795), espone il punto di vista dell'autore sulla guerra e sul diritto internazionale.

Il testo

Secondo articolo definitivo per la pace perpetua. Il diritto internazionale deve fondarsi su un federalismo di liberi Stati

«I popoli, in quanto Stati, possono essere giudicati come singoli uomini che si fanno reciprocamente ingiustizia già solo per il fatto di essere l'uno vicino all'altro nel loro stato di natura (ossia nell'indipendenza da leggi esterne); e ciascuno di essi può e deve esigere dall'altro di entrare con lui in una costituzione simile a quella civile, nella quale a ciascuno sia garantito il suo diritto. Questo costituirebbe una federazione di popoli, che tuttavia non dovrebbe essere uno Stato di popoli. Questa sarebbe una contraddizione, perché ogni Stato ha dentro di sé il rapporto di un superiore (il legislatore) a un inferiore (che obbedisce, vale a dire il popolo); molti popoli in uno Stato, però, farebbero solamente un popolo, cosa che (dato che qui noi dobbiamo valutare i reciproci diritti dei popoli, in quanto devono costituire esattamente Stati differenti, e non fondersi in uno Stato) contraddice la premessa.

[...] la ragione, dall'alto del trono del supremo potere che dà le leggi morali, condanna assolutamente la guerra come procedimento giuridico e fa invece dello stato di pace un dovere immediato, che però senza un patto reciproco fra gli Stati non può essere fondato o garantito: di conseguenza deve necessariamente esserci una federazione di tipo particolare, che si può chiamare federazione di pace (*foedus pacificum*), che si differenzerebbe dal trattato di pace (*factum pacis*) per il fatto che questo cerca di porre fine semplicemente a una guerra, quella invece a tutte le guerre per sempre. Questa federazione non si propone la costruzione di una potenza politica, ma semplicemente la conservazione e la garanzia della libertà di uno Stato preso a sé e contemporaneamente degli altri Stati federati, senza che questi si sottomettano (come gli individui nello stato di natura) a leggi pubbliche e alla costrizione da esse esercitata. Non è cosa impossibile immaginarci la realizzabilità (la realtà oggettiva) di questa idea di federazione, che si deve estendere progressivamente a tutti gli Stati e che conduce così alla pace perpetua. Infatti, quando la fortuna disporrà che un popolo potente e illuminato possa darsi forma di repubblica (che per sua natura non può non avere un'inclinazione verso la pace perpetua), questa allora costituirà un punto determinante dell'unione federativa perché gli altri Stati si uniscano a essa, per garantire così la condizione di libertà degli Stati, in conformità al diritto internazionale, ed estendersi sempre più attraverso altre unioni dello stesso tipo.

[...] Per gli Stati, nel rapporto tra loro, è impossibile secondo la ragione pensare di uscire dalla condizione della mancanza di legge, che non contiene altro che la guerra, se non rinunciando, esattamente come fanno i singoli individui, alla loro libertà selvaggia (senza legge), sottomettendosi a pubbliche leggi costrittive e formando così uno Stato di popoli

(*civitas gentium*), che dovrà sempre crescere, per arrivare a comprendere finalmente tutti i popoli della Terra. Ma poiché essi, secondo la loro idea di diritto internazionale, non vogliono assolutamente una cosa del genere, rifiutando quindi *in ipotesi* ciò che è giusto *in tesi*, allora la posto dell'idea positiva di una repubblica universale (se non si vuole che tutto vada perduto), c'è solo il surrogato negativo di un'alleanza contro la guerra, permanente e sempre più estesa, che può trattenere il torrente delle tendenze ostili e irrispettose di ogni diritto, ma nel costante pericolo che questo torrente dilaghi. (*Furor impius intus... fremit ore cruento*)».

Inquadramento critico del testo

Il testo è tratto dalla seconda parte dello scritto kantiano *Per la pace perpetua*. Il progetto che vi viene presentato muove dalla condanna assoluta della guerra da parte della ragione e dall'indicazione della pace, quale dovere da realizzare immediatamente. Esso prevede nove articoli, dei quali i primi sei vengono definiti preliminari (cioè necessari a eliminare le ragioni che inducono gli Stati a fare la guerra), mentre i rimanenti tre definitivi (cioè necessari a creare le condizioni positive per la realizzazione di una pace perpetua). E' nella seconda parte, che contiene i tre articoli definitivi, che deve essere individuato il suo nucleo teorico. Il secondo articolo definitivo, in particolare, condensa la concezione kantiana del diritto internazionale: affinché le organizzazioni statali cessino di risolvere le proprie controversie attraverso l'uso delle armi – questa la conclusione di Kant – è necessario che esse rinuncino a parte della propria sovranità, per entrare a far parte di una federazione di Stati.

L'autore

La filosofia di Kant trova la sua espressione più importante nelle tre *Critiche*. Accanto ad esse, tuttavia, va considerata la presenza di altri scritti, in cui si trovano affrontate fondamentali questioni di storia, politica e diritto. Per quanto complesse e diversificate, le tesi kantiane su questi temi sono accomunate dal fatto di avere come base i principi dell'etica critica. Esponi in modo sintetico questi principi, evidenziandone la coerenza con il punto di vista trascendentale.

L'opera

Per la pace perpetua viene pubblicato da Kant nel 1795. Occasione della pubblicazione dell'opera è la firma, il 5 aprile dello stesso anno, del trattato di pace tra Prussia e Repubblica francese. Kant, che già durante gli anni '80 si era cimentato col problema, trae spunto dall'avvenimento per formulare con più precisione la propria posizione sul diritto internazionale, facendo questo attraverso la stesura di un progetto di pace tra gli Stati. Si tratta di un fatto non nuovo all'interno della cultura illuministica del Settecento, che aveva visto la pubblicazione di una messe di progetti dello stesso genere.

1. Indica le ragioni filosofiche, politiche ed economiche, che giustificano l'ostilità degli illuministi di fronte alla guerra.
2. Individua sia i motivi di accordo sia le differenze tra il progetto elaborato da Kant e quelli elaborati in precedenza, con particolare riferimento all'abate di Saint Pierre e Rousseau.

Il testo

Comprensione del testo

1. Analizza il brano, distinguendo i passaggi in cui si articola l'argomentazione.
2. Kant afferma che la ragione, in quanto capace di legiferare moralmente, condanna la guerra in modo assoluto, facendo della pace invece un dovere immediato. Commenta questa tesi, mostrandone il legame con la riflessione morale del kantiano.
3. Dal brano emerge l'adesione di Kant a una prospettiva politica di tipo contrattualistico. Indica i passaggi da cui può essere evinto questo punto di vista. Chiarisci, inoltre, in che senso secondo Kant il modello contrattualistico può essere esteso dal piano delle relazioni interindividuali a quello delle relazioni tra gli Stati.
4. Nella *Pace perpetua* Kant distingue tra "federazione di Stati" e "repubblica mondiale", quali possibili vie per superare lo stato di reciproca ostilità fra le individualità statali. In cosa si differenziano tra loro le due prospettive? Quali motivazioni, tra quelle presentate nel brano, spingono Kant a optare per la creazione di una "federazione di Stati", scartando invece quella di una "repubblica mondiale"?

Riflessione sul testo

Come è noto, nel corso del Novecento non sono mancati tentativi di dar vita a istituzioni internazionali con le stesse finalità auspiccate nel progetto kantiano. Sia dopo la prima guerra mondiale, attraverso la Società delle Nazioni, sia dopo la seconda guerra mondiale, attraverso l'Organizzazione delle Nazioni Unite, gli Stati hanno scelto di entrare a far parte di organizzazioni sovranazionali di tipo globale, con lo scopo di superare le loro controversie senza ricorrere alla guerra. Rifletti su queste due esperienze, evidenziandone sia gli elementi di accordo sia quelli di incongruenza con il progetto di pace elaborato da Kant.

2. G. W. F. Hegel, *Guerra e salute etica dei popoli*

In questo brano, viene esposto il punto di vista hegeliano sulla guerra. Tesi centrale di Hegel è l'attribuzione allo scontro bellico di un valore positivo dal punto di vista etico. In ciò, egli manifesta una profonda distanza dalla riflessione kantiana sullo stesso tema.

Il testo

«Si ha un calcolo assai distorto se nella richiesta di questo sacrificio vengono considerati lo Stato soltanto come società civile, e come suo scopo finale soltanto l'*assicurazione* della vita e della *proprietà* degli individui; giacché questa sicurezza non viene conseguita col sacrificio di ciò che deve venir *assicurato*; – al contrario. – In ciò che è stato indicato risiede il *momento* etico della guerra, la quale non è da considerare come male assoluto e come un'accidentalità meramente esterna, che abbia il suo fondamento quindi esso stesso meramente accidentale, in quel che si voglia, nelle passioni dei detentori del potere o nelle passioni dei popoli, in ingiustizie ecc., in genere in cosa tale che non deve essere.

[...] La guerra, in quanto situazione nella quale la vanità delle cose e dei beni temporali, che altrimenti suol essere un modo di dire edificante, diventa una cosa seria, è quindi il momento in cui l'idealità del *particolare* ottiene il suo diritto e diviene realtà; – la guerra ha il superiore significato che grazie ad essa [...] “la salute etica dei popoli viene mantenuta nella sua indifferenza di fronte al rinsaldarsi delle determinatezze finite, come il movimento dei venti preserva il mare dalla putredine, nella quale sarebbe ridotto da una quiete durevole, come i popoli da una pace durevole o addirittura perpetua” ».

Inquadramento critico del testo

Il brano è tratto dalla terza parte dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, contenente l'analisi hegeliana dell'“eticità” e dello “Stato”. Tra i momenti in cui si articola la vita statale (che dell'eticità costituisce il punto più alto), Hegel annovera anche la situazione della guerra, interpretandola secondo un punto di vista per più versi distante da quello kantiano. Hegel appare interessato, anziché come Kant a condannare moralmente la guerra (cfr. testo 1), a fornirne una giustificazione razionale, e a coglierne la natura e il legame con la vita degli Stati. In questa prospettiva, egli attribuisce al fenomeno bellico una valenza di tipo etico: la quale nasce dalla sua capacità di portare i singoli individui a sacrificare i propri interessi particolari per lo Stato, ovvero di manifestare la loro dipendenza dal tutto organico a cui appartengono e che conferisce loro significato.

L'autore

Fra le tesi fondamentali del pensiero hegeliano deve essere sicuramente annoverata quella che afferma l'identità tra ragione e realtà: «Ciò che è razionale – scrive Hegel nella *Prefazione* ai *Lineamenti* – è reale; e ciò che è reale è razionale». Analizza e commenta il significato di questa affermazione (20 righe).

L'opera

I *Lineamenti di filosofia del diritto* vengono pubblicati da Hegel nel 1821. L'opera svolge il secondo momento della filosofia dello spirito (che si articola, infatti, in «spirito soggettivo», «spirito oggettivo» e «spirito assoluto»). Essenziale, al fine di comprendere il punto di vista hegeliano, è la tripartizione dello scritto in diritto, moralità ed eticità.

1. Chiarisci il senso di questa tripartizione, con particolare riferimento alla distinzione tra moralità ed eticità (15/20 righe).
2. Esponi sinteticamente la concezione hegeliana dello Stato contenuta nella terza parte dell'opera. In base a quali elementi Hegel trova necessario distinguere tra Stato e società civile? Che differenze emergono rispetto alla concezione propria della tradizione contrattualistica? (15/20 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Nella prima parte del brano, Hegel respinge la tesi, secondo cui la guerra troverebbe la propria giustificazione nella necessità di difendere la vita e la

proprietà degli individui. Quale motivo viene addotto contro questa tesi? Con quale tradizione pensi che Hegel stia polemizzando? (10/15 righe)

2. Attraverso quali argomentazioni Hegel arriva ad attribuire un valore etico alla guerra? Come si inserisce questa affermazione nel quadro generale della concezione hegeliana dell'eticità? (10/15 righe)
3. Hegel definisce la guerra come «il momento in cui l'idealità del *particolare* ottiene il suo diritto e diviene realtà». Spiega il senso di questa affermazione. (10 righe)

Riflessione sul testo

1. Nel momento della guerra, secondo Hegel, l'individuo deve dimostrarsi disposto a sacrificare i propri interessi particolari per qualcosa di più alto, che sia dotato di razionalità e universalità. Rifletti su questa affermazione, confrontandola sia con il periodo storico in cui Hegel viveva sia con le esperienze politiche del Novecento. (20/30 righe)

Riflettendo sui testi di Kant e Hegel

Alla luce dei due brani considerati, scrivi un breve testo (max 30 righe) sul tema seguente:
“La guerra deve essere considerata sempre ed esclusivamente come un male assoluto? E' possibile giudicare le azioni degli Stati con gli stessi criteri della morale individuale?”.

La religione civile secondo Machiavelli e Rousseau

1. N. Machiavelli, *Religione e virtù civili*.

Nel brano, tratto dai *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1513-1519), Machiavelli definisce il ruolo della sfera religiosa all'interno della vita di un popolo. Con riferimento al mondo pagano, in particolare a quello dei romani, lo scrittore fiorentino descrive una religione rivolta non all'al di là e alle questioni celesti, ma al mondo terreno, e che si caratterizza per il fatto di avere una funzione coesiva, sia sul piano politico sia su quello sociale. Ciò fa sì che quella descritta da Machiavelli si configuri anzitutto come una religione di tipo civile.

Il testo

«E veramente, mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio; perché altrimenti non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere a altrui; però gli uomini savi, che vogliono tôrre questa difficoltà, ricorrono a Dio. Così fece Licurgo, così Solone, così molti altri che hanno avuto il medesimo fine di loro.

Maravigliando adunque il popolo romano la bontà e la prudenza sua, cedeva ad ogni sua deliberazione. Ben è vero che l'essere quelli tempi pieni di religione, e quegli uomini (con i quali egli aveva a travagliare) grossi, gli dettono facilità grande a conseguire i disegni suoi, potendo imprimere in loro facilmente qualunque nuova forma. E senza dubbio, chi volesse ne' presenti tempi fare una repubblica più facilità troverebbe negli uomini montanari, dove non è alcuna civiltà, che in quelli che sono usi a vivere nelle cittadi, dove la civiltà è corrotta: et uno scultore trarrà più facilmente una bella statua d'un marmo rozzo, che d'uno male abbozzato da altrui.

Considerato adunque tutto, conchiudo che la religione introdotta da Numa fu intra le prime cagioni della felicità di quella città: perché quella causò buoni ordini, i buoni ordini fanno buona fortuna e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese. E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse. Perché dove manca il timore di Dio conviene o che quel regno rovini, o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a' difetti della religione. E perché i principi sono di corta vita, conviene che quel regno manchi presto, secondo che manca la virtù d'esso. Donde nasce che gli regni i quali dipendono solo dalla virtù d'uno uomo, sono poco durabili, perché quella virtù manca con la vita di quello; e rade volte accade che la sia rinfrescata con la successione /.../».

Inquadramento critico del testo

Machiavelli nei suoi *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* pone il problema della libertà in relazione a quello della virtù civile: in una libera repubblica i cittadini non si limitano a perseguire il proprio vantaggio individuale, ma sono guidati da un forte sentimento per le istituzioni. Questo sentimento – in cui deve essere fatta consistere la virtù civile – non è però qualcosa di naturale: la natura umana è infatti volubile ed

egoista, incapace immediatamente di sacrificare il benessere individuale a vantaggio di quello collettivo. Allo scopo di non cedere all'individualismo particolaristico e di prevenire la propria disgregazione, sarà lo Stato dunque a dover favorire la diffusione della virtù civile tra i propri cittadini. All'interno dei *Discorsi*, l'elemento più adeguato allo svolgimento di questa specifica funzione viene individuato nell'istituzione religiosa: se completamente secolarizzata, questa risulta in grado di portare la vita collettiva di uno Stato a sviluppare le virtù civili di cui ha bisogno; attraverso una religione civile è possibile sia educare il cittadino al sentimento della libertà sia portare il suo spirito a rivolgersi verso il proprio successo terreno e, per questa via, alla realizzazione politica e militare dello Stato di cui è membro.

L'autore

La riflessione di Machiavelli si caratterizza per una considerazione estremamente realistica della natura umana. Chiarisci sinteticamente quale concezione dell'uomo emerge dagli scritti politici machiavelliani, facendo particolare riferimento alle tesi contenute nel *Principe* (10/15 righe).

L'opera

Nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Machiavelli ripropone, interpretandolo in modo originale, il tema rinascimentale dell'imitazione degli antichi.

1. A quale esigenza pedagogica risponde questo tipo di operazione teorica? (5 righe)
2. Perché Machiavelli rivolge la propria attenzione proprio alla storia di Roma? (5 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Analizza il testo, distinguendo i passaggi in cui si articola l'argomentazione (10 righe).
2. Quale concezione della religione emerge dal testo? Come deve essere inteso, dal punto di vista machiavelliano, il rapporto tra politica e religione? (10/15 righe)
3. Quale particolare ruolo hanno svolto, a parere di Machiavelli, i legislatori nel processo che ha portato all'istituzione delle religioni menzionate nel testo? (5/10 righe)

Riflessione sul testo

1. Nel II libro dei *Discorsi*, Machiavelli distingue la religione antica da quella cristiana in base alla capacità, presente nella prima e assente nella seconda, di avere una funzione civile: *“La religione antica – si legge nel testo – [...] non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria [...]. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi, che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella forza del corpo, ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. [...] Questo modo di vivere, adunque, pare che abbia renduto il mondo debole, e*

datolo in preda agli uomini scelerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini, per andarne in Paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle". Commenta questa affermazione in relazione a quanto emerso dal brano precedentemente analizzato (10 righe).

2. J. J. Rousseau, *La religione civile*.

Fra i temi trattati da Rousseau nel *Contratto sociale* quello della «religione civile» è sicuramente uno dei più dibattuti e più controversi. Il capitolo che gli viene dedicato non fa parte del manoscritto inviato all'editore nel 1761, ma è stato concepito solamente in seguito, ad opera ormai ultimata; la sua funzione all'interno del testo è tuttavia considerevole e non secondaria rispetto ad una comprensione esaustiva del pensiero di Rousseau: in esso non solo emergono nodi tematici fondamentali come quello del rapporto tra politica e religione, ma trova ulteriore svolgimento, rispetto a quanto si trova scritto nell'*Emilio*, la riflessione pedagogica del filosofo, svolta qui non più in riferimento allo sviluppo del singolo individuo, ma a quello della collettività.

Il testo

«Ma lasciamo da parte le considerazioni politiche, e ritorniamo al diritto, fissando i principi su questo punto importante. Il diritto che il patto sociale dà al corpo sovrano non oltrepassa [...] i limiti dell'utilità pubblica. I sudditi devono dunque rendere conto al corpo sovrano delle loro opinioni solo in quanto queste opinioni interessano la comunità. Ora, importa certo allo Stato che ogni cittadino abbia una religione che gli faccia amare i suoi doveri; ma i dogmi di questa religione non interessano né lo Stato né i suoi membri, se non in quanto tali dogmi si riferiscano alla morale e ai doveri che colui che la professa è tenuto a osservare verso gli altri. Per il resto, ciascuno può avere le opinioni che preferisce, senza che il corpo sovrano abbia il diritto di conoscerle. Infatti, siccome esso non ha alcuna competenza per quanto riguarda l'altro mondo, non è affar suo quale sia la sorte dei sudditi nella vita futura, purché essi siano buoni cittadini in questa.

Vi è dunque una professione di fede puramente civile, di cui spetta al corpo sovrano fissare gli articoli, non già precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di socialità, senza i quali è impossibile essere buoni cittadini e sudditi fedeli. Senza poter costringere nessuno a credervi, esso può bandire dallo Stato chiunque non vi creda; può bandirlo non in quanto empio, ma in quanto asociale, in quanto incapace di amare sinceramente le leggi, la giustizia, e di immolare, se occorre, la sua vita al dovere. E se qualcuno, dopo aver riconosciuto pubblicamente questi stessi dogmi, si comportasse come se non ci credesse, sia punito con la morte: egli ha commesso il peggiore dei delitti, ha mentito dinanzi alla legge.

I dogmi della religione civile devono essere semplici, pochi, enunciati con precisione, senza spiegazioni né commenti. L'esistenza della divinità onnipotente, intelligente, benefica, previdente e provvida, la vita futura, la felicità dei giusti, il castigo dei malvagi, la santità del contratto sociale e delle leggi: ecco i dogmi positivi. Quanto ai

dogmi negativi, io li riduco a uno solo: l'intolleranza; essa rientra nei culti che abbiamo escluso».

Inquadramento critico del testo

Nelle pagine che precedono il brano, Rousseau svolge una disamina intorno ai caratteri che la sfera religiosa deve possedere, affinché non rappresenti un impedimento allo svolgimento della vita pubblica di uno Stato.

1) Anzitutto, secondo quanto sostiene Rousseau, i suoi principi non devono essere discordanti da quelli della costituzione politica, così che i cittadini non si trovino a dovere obbedire a due differenti sistemi di leggi.

2) Inoltre, la religione deve portare il fedele a rivolgere il proprio spirito non alle cose del cielo, ma a quelle del mondo terreno; è necessario infatti che egli attribuisca alla libertà politica un valore essenziale e sia disposto ad impiegare le proprie capacità e i propri mezzi per la difesa della collettività a cui appartiene.

3) Infine, dovendo la religione costituire un fondamentale veicolo di principi e di istanze morali, è essenziale che non imprima nella mente dei cittadini convinzioni superstiziose, sentimenti di intolleranza e falsità; perché uno Stato rappresenti una repubblica, esso deve far sì che i suoi membri non solo vivano in sicurezza, ma siano anche uomini liberi, slegati da tutti quegli impedimenti che nella storia hanno sottomesso l'uomo al dominio del dispotismo politico e dell'intolleranza religiosa.

La religione civile delineata nel *Contratto sociale* mira a soddisfare contemporaneamente queste esigenze. Nel definirla, Rousseau subisce con certezza l'influenza di Machiavelli: anche secondo lui l'inclinazione degli individui al perseguimento del proprio interesse particolare, insieme alla dimensione conflittuale che ne deriva, può essere superata attraverso l'adesione a una professione di fede di tipo civile. Questa, oltre a stabilire le norme da cui la vita pubblica dello Stato deve farsi guidare, ne rende i cittadini intimamente partecipi, suscitando in loro quel sentimento civico, senza cui lo Stato finirebbe inevitabilmente per deperire. Rispetto a quanto si trova in Machiavelli, va detto che la concezione rousseauiana della sfera religiosa risulta meno strumentale: secondo l'autore del *Contratto sociale*, la religione, se vuole essere capace di fungere da sostegno della vita pubblica, deve essere depurata da ogni forma di dogmatismo e di intolleranza nei confronti delle altre religioni; essa, pertanto, mantiene sicuramente la funzione civica che le era stata assegnata da Machiavelli, ma deve farlo coniugando questa con esigenze di tipo morale.

L'autore

J. J. Rousseau interviene nel dibattito settecentesco con la pubblicazione del *Discorso sulle scienze e sulle arti* (1750). Attraverso questo importante contributo, l'autore definisce per la prima volta pubblicamente alcuni elementi essenziali della propria riflessione. Esponili brevemente, mettendo in luce in particolare la distanza tra l'interpretazione rousseauiana della cultura e quella diffusa tra i maggiori pensatori illuministi (15/20 righe).

L'opera

Il *Contratto sociale* viene pubblicato da Rousseau nel 1762. Centrale, al suo interno, è la definizione di una prospettiva di tipo contrattualistico.

1. Come si caratterizza il contrattualismo roussauiano? Cosa lo differenzia dal contrattualismo tradizionale? (10 righe)
2. Quale ruolo svolge all'interno della trattazione il concetto di volontà generale? (5/10 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. A quali esigenze risponde l'istituzione di una religione civile nello stato teorizzato da Rousseau?
2. Quali caratteristiche devono avere i suoi dogmi?
3. Nel brano riportato Rousseau afferma significativamente che chi non crede nei dogmi della religione civile può essere bandito «non in quanto empio, ma in quanto asociale». Chiarisci il senso di questa affermazione.

Riflessione sul testo

1. L'esclusione dei culti intolleranti, quale unico dogma negativo della «religione civile», insieme all'esplicita affermazione della libertà di aderirvi o meno, ha condotto la maggior parte degli interpreti ad accordare alla religione del *Contratto sociale* l'effettiva capacità di muoversi nel quadro dei principi di tolleranza proclamati dall'Illuminismo. Diverge da tali interpretazioni, invece, la tesi proposta dallo studioso francese R. Derathé, il quale si mostra estremamente scettico riguardo a tale possibilità: «*Lo stato liberale – così scrive Derathé –, [...] si interdice la possibilità di entrare all'interno delle coscienze e non si preoccupa né delle credenze né delle opinioni. Ora, secondo Rousseau, lo Stato ha il diritto e il dovere di entrare nelle coscienze, per poter procedere a un'ispezione che, a mio avviso, assomiglia terribilmente a un'inquisizione*». «*Quello che è ancora più grave – prosegue lo studioso riferendosi a quanto Rousseau sostiene a proposito di chi, pur avendo aderito pubblicamente al contratto, si comporta come se non ci credesse – [...] è il castigo che la città di Rousseau infligge agli ipocriti [...] e alle persone che cambiano idea. [...] Come ha potuto Rousseau scrivere queste righe? Esse ricordano purtroppo, per il loro tono e rigore, il capitolo V del libro II del Contratto Sociale sul diritto di vita e di morte. E' tanto più grave dal momento in cui non si sa a che punto si domandi ai cittadini questa professione di fede civile. [...] La religione civile di Rousseau esige da parte dei cittadini una sorta di giuramento o una specie di voto e questo mi pare pericoloso per la libertà di coscienza*». Trovi persuasiva l'interpretazione di Derathé? Pensi che sia aderente al pensiero di Rousseau? Argomenta la tua risposta riferendoti al brano analizzato (15/20 righe).

Riflettendo sui testi di Machiavelli e Rousseau

Alla luce dei due brani considerati, scrivi un breve testo (max 30 righe) sul tema seguente:

“L’ultimo cinquantennio ha visto la pubblicazione, sia in Italia che negli Stati Uniti, di scritti aventi come tema la religione civile: dai loro autori (per es. R. Bellah e G. E. Rusconi) questa particolare forma di religiosità viene presentata non come qualcosa di relegato nel passato, ma come una prospettiva valida ancora per il presente. Riferendoti anche alla storia del tuo paese, quale senso pensi che possa avere oggi parlare di religione civile?” (30 righe)

Agostino e il problema del male

1. Dio e il male

In questo passo delle *Confessioni*, Agostino si interroga intorno al problema del male. Dal punto di vista dell'autore, si tratta darne una spiegazione, che non contraddica l'immagine di Dio offerta dalle Sacre Scritture.

Il testo

«5. 7. Cercavo l'origine del male cercando male e non vedendo il male nella mia stessa ricerca. [...] Dicevo: "Ecco Dio, ed ecco le creature di Dio. Dio è buono, potentissimamente e larghissimamente superiore ad esse. Ma in quanto buono creò cose buone e così le avvolge e riempie. Allora dov'è il male, da dove e per dove è penetrato qui dentro? Qual è la sua radice, quale il suo seme? O forse non esiste affatto? Perché allora temere ed evitare una cosa inesistente? Se lo temiamo senza ragione, è certamente male il nostro stesso timore, che punge e tormenta invano il nostro cuore, e un male tanto più grave, in quanto non c'è nulla da temere, eppure noi temiamo. Quindi o esiste un male oggetto del nostro timore, o il male è il nostro stesso timore. Ma da dove proviene il male, se Dio ha fatto, lui buono, buone tutte queste cose? Certamente egli è un bene più grande, il sommo bene, e meno buone sono le cose che fece; tuttavia e creatore e creature tutto è bene. Da dove viene dunque il male? Forse da dove le fece, perché nella materia c'era del male, e Dio nel darle una forma, un ordine, vi lasciò qualche parte che non mutò in bene? Ma anche questo, perché? Era forse impotente l'onnipotente a convertirla e trasformarla tutta, in modo che non vi rimanesse nulla di male? Infine, perché volle trarne qualcosa e non impiegò piuttosto la sua onnipotenza per annientarla del tutto? O forse la materia poteva esistere contro il suo volere? O, se la materia era eterna, perché la lasciò sussistere in questo stato così a lungo, attraverso gli spazi su su infiniti dei tempi, e dopo tanto decise di trarne qualcosa? O ancora, se gli venne un desiderio improvviso di agire, perché con la sua onnipotenza non agì piuttosto nel senso di annientare la materia e rimanere lui solo, bene integralmente vero, sommo, infinito? O, se non era ben fatto che chi era buono non edificasse, anche, qualcosa di buono, non avrebbe dovuto eliminare e annientare la materia cattiva, per istituirne da capo una buona, da cui trarre ogni cosa? Quale onnipotenza infatti era la sua, se non poteva creare alcun bene senza l'aiuto di una materia non creata da lui?"

11. 17. Osservando poi tutte le altre cose poste al di sotto di te, scoprii che né esistono del tutto, né non esistono del tutto. Esistono, poiché derivano da te; e non esistono, poiché non sono ciò che tu sei, e davvero esiste soltanto ciò che esiste immutabilmente. Il mio bene è l'unione con Dio, poiché, se non rimarrò in lui, non potrò rimanere neppure in me. Egli invece rimanendo stabile in sé, rinnova ogni cosa. Tu sei il mio Signore, perché non hai bisogno dei miei beni.

12. 18. Mi si rivelò anche nettamente la bontà delle cose corruttibili, che non potrebbero corrompersi né se fossero beni sommi, né se non fossero beni. Essendo

beni sommi, sarebbero incorruttibili; essendo nessun bene, non avrebbero nulla in se stesse di corruttibile. La corruzione è infatti un danno, ma non vi è danno senza una diminuzione di bene. Dunque o la corruzione non è danno, il che non può essere, o, com'è invece certissimo, tutte le cose che si corrompono subiscono una privazione di bene. Private però di tutto il bene non esisteranno del tutto. Infatti, se sussisteranno senza potersi più corrompere, saranno migliori di prima, permanendo senza corruzione; ma può esservi asserzione più mostruosa di questa, che una cosa è divenuta migliore dopo la perdita di tutto il bene? Dunque, private di tutto il bene, non esisteranno del tutto; dunque, finché sono, sono bene. Dunque tutto ciò che esiste è bene, e il male, di cui cercavo l'origine, non è una sostanza, perché, se fosse tale, sarebbe bene: infatti o sarebbe una sostanza incorruttibile, e allora sarebbe inevitabilmente un grande bene; o una sostanza corruttibile, ma questa non potrebbe corrompersi senza essere buona. Così vidi, così mi si rivelò chiaramente che tu hai fatto tutte le cose buone e non esiste nessuna sostanza che non sia stata fatta da te; e poiché non hai fatto tutte le cose uguali, tutte esistono in quanto buone ciascuna per sé e assai buone tutte insieme, avendo il nostro Dio fatto tutte le cose buone assai».

Inquadramento critico del testo

Il problema del male impegna Agostino fin dall'inizio della sua riflessione filosofica. Dopo l'abbandono del manicheismo e la conversione al cristianesimo, si tratta per il filosofo di conciliare l'esperienza del male con l'esistenza di un Dio onnipotente e assolutamente buono. Infatti, come può un Dio concepito in questa maniera permettere l'esistenza di azioni malvagie? Affermare che queste non dipendono da lui, significa negarne l'onnipotenza. Affermare, al contrario, che il male dipende dalla volontà divina, significa negarne la bontà assoluta. Agostino riesce a trovare una soluzione, appoggiandosi alla tesi neoplatonica, che interpreta il male come privazione d'essere.

2. Il male nell'ordine delle cose

Il brano che segue è tratto dal *De ordine*. Questa volta, allo scopo di rendere comprensibile l'esperienza del male, Agostino impiega l'immagine di un mosaico: questo sta a raffigurare una natura ordinata la cui bellezza è percepibile solo se considerata nel suo complesso.

Il testo

«1. 1. È assai difficile per gli uomini e piuttosto raro, o Zenobio, cogliere a fondo la legge propria di ciascun essere e a più forte ragione chiarirsi e manifestare l'ordinamento dell'universo con cui il mondo è condizionato ai nessi causali e diretto al fine. Vi si aggiunge anche che se qualcuno potesse riuscirvi, non troverebbe tuttavia un uditore che, per dignità morale e per disposizione al pensiero filosofico, sia capace di verità tanto alte e misteriose. Tuttavia non v'è problema che gli ingegni migliori trattano con maggiore impegno e che quanti guardano gli scogli e le tempeste della vita con la testa eretta, quanto è consentito, desiderano sentirsi

esporre e comprendere quanto quello della possibile composizione fra la cura che Dio si prende degli uomini e il fatto assai comune della deviazione delle azioni umane dal fine. Sembrerebbe appunto che l'ordine sia da attribuirsi non tanto al governo di Dio quanto a quello di uno schiavo se gli si desse tale potere. Pertanto coloro che s'interessano del problema potrebbero ritenere come logica conseguenza o che la divina provvidenza non può giungere alle ultime ed infime manifestazioni dell'essere o che tutti i mali dipendono dal volere di Dio. Blasfema l'una e l'altra ipotesi, ma soprattutto la seconda. [...].

1. 2. Ma chi è tanto cieco di mente da dubitare d'attribuire alla potenza e provvidenza divina la legge razionale che si verifica nel succedersi dei fenomeni indipendentemente dall'intenzione e dall'esecuzione umana? [...] l'aporia sta appunto nel fatto che le membra della pulce sono disposte con mirabile distribuzione e frattanto la vita umana è travagliata e sconvolta dal succedersi d'innunerevoli crisi. Ma a questo proposito supponiamo che un tale abbia la vista tanto limitata che in un pavimento a mosaico il suo sguardo possa percepire soltanto le dimensioni di un quadratino per volta. Egli rimprovererebbe all'artista l'imperizia nell'opera d'ordinamento e composizione nella convinzione che le diverse pietruzze sono state maldisposte. Invece è proprio lui che non può cogliere e rappresentarsi in una visione d'insieme i pezzettini armonizzati in una riproduzione d'unitaria bellezza. La medesima condizione si verifica per le persone incolte. Incapaci di comprendere e riflettere sull'universale e armonico ordinamento delle cose, se qualche aspetto, che per la loro immaginazione è grande, li urta, pensano che nell'universo esiste una grande irrazionalità.

1. 3. Il motivo principale dell'errore è che l'uomo non si conosce. E perché possa conoscersi ha bisogno del costante esercizio di distogliersi dalla sensibilità, di raccogliersi spiritualmente e meditare. Attuano tale esercizio soltanto coloro che o cauterizzano con la solitudine o medicano con le discipline liberali le piaghe dei vari pregiudizi causate dall'esistenza banale.

2. 3. Così lo spirito restituito a se stesso comprende l'essenza dell'armonia dell'universo che è stato denominato dall'uno. E pertanto non è consentito contemplarla all'anima che si pone nella variabilità e s'illude di colmare con il flusso dei desideri la privazione poiché ignora che essa non si può superare se non con il distacco dalla molteplicità. Per molteplicità non intendo una moltitudine di uomini ma tutto il mondo sensibile. [...]».

Inquadramento critico del testo

Il fatto che, nonostante il male non abbia consistenza ontologica, gli uomini ne affermino esistenza, deve essere spiegato. A questo scopo Agostino ricorre a un'immagine divenuta celebre: se fossimo di fronte a un mosaico e ci trovassimo in una posizione che permette di vedere solo una tessera per volta, avremmo l'impressione che il mosaico sia fatto male. Non ne potremmo cioè apprezzare l'ordine e la bellezza. Allo stesso modo, l'uomo che crede all'esistenza del male, lo fa

per il solo fatto di vedere poco: egli ha una visione così parziale della realtà da coglierne un singolo aspetto; il quale, venendo considerato isolatamente rispetto al resto, appare inevitabilmente negativo.

L'autore

La riflessione di Agostino è indubbiamente legata alle esperienze personali del filosofo, tanto da risultare comprensibile unicamente alla luce di queste. Indica le principali tappe della biografia di Agostino, evidenziando in particolare le posizioni filosofiche da lui di volta in volta abbracciate (10/15 righe).

Le opere

1. Tra i testi fondamentali di Agostino vi sono sicuramente le *Confessioni*. Qui il filosofo descrive il percorso che lo ha condotto dall'iniziale adesione alla dottrina manichea fino alla sua adesione alle teorie neoplatoniche e al cristianesimo.

1. Quali sono i motivi che determinano l'abbandono del manicheismo da parte di Agostino? (5/10 righe)
2. Quale ruolo svolge Ambrogio nella conversione agostiniana al cristianesimo? (5 righe)

2. Agostino compone il *De Ordine* nel 386, dopo essersi ritirato a Cassiciaco. Tesi centrale del dialogo è l'affermazione dell'esistenza di un ordine cosmico determinato dalla volontà di Dio.

Chiarisci in che modo viene definito il rapporto tra Dio e l'ordine da lui creato, riferendoti in particolare alla domanda – posta nel testo – se Dio si trovi inserito nell'ordine cosmico oppure se ne trovi al di sopra. (5/10 righe)

1. Come si caratterizza l'ordine di cui si parla nel dialogo? (5/10 righe)

I testi

1. Comprensione del testo

1. Definisci problema che guida la riflessione agostiniana all'interno del testo. (5 righe)
2. Quali sono le ipotesi di volta in volta scartate da Agostino? Individuale illustrando i motivi per cui vengono considerate inadeguate. (5/10 righe)
3. Cosa intende Agostino, quando scrive che il male non è una sostanza? (5/10 righe)

2. Comprensione del testo

1. Come spiega Agostino l'esperienza quotidiana del male da parte dell'uomo? (10 righe)
2. Quale funzione svolge, all'interno del testo, il riferimento all'immagine del mosaico? In che senso, secondo Agostino, l'esperienza del male è riconducibile a una manchevolezza da parte dell'osservatore? (10 righe)

Riflessione sui testi

1. Rifletti sull'argomentazione contenuta nei due testi, mettendone in luce il rapporto con il punto di vista neoplatonico intorno al problema del male (10 righe).
2. Trovi condivisibile la riflessione che Agostino svolge intorno al male? Pensi che il male possa essere interpretato come privazione d'essere? Alla luce dei brani analizzati, esprimi la tua posizione sul tema.

Fede e ragione nel pensiero di Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino

1. Agostino, *L'utilità della fede*

Il brano che segue – tratto dal *De utilitate credendi* – presenta alcuni aspetti essenziali della concezione agostiniana della fede.

Il testo

«Se, dunque, non si deve credere a ciò che non si sa, chiedo come i figli possano sottomettersi ai loro genitori e come possano amare con reciproco affetto coloro che non credono essere i loro genitori. In nessun modo, infatti, è possibile conoscere il padre con la ragione, ma lo si crede tale per l'interposta autorità della madre; e neppure per quanto riguarda la madre stessa, invero, si crede alla madre, ma alle ostetriche, alle nutrici, alle ancelle. Infatti colei a cui il figlio può essere sottratto e sostituito con un altro, non può forse ingannare, dal momento che è stata ingannata? Pur tuttavia noi crediamo, e lo crediamo fermamente, ciò che riconosciamo di non poter sapere. Chi non vedrebbe infatti che, se così non fosse, l'amore, che è il più sacro dei legami del genere umano, sarebbe profanato dalla più insolente delle malvagità? Chi dunque, anche se insensato, considererebbe colpevole colui che avesse reso le dovute dimostrazioni di affetto a coloro che credeva essere i suoi genitori, anche se non lo erano? Chi, al contrario, non avrebbe giudicato meritevole di essere scacciato colui che avesse amato pochissimo quelli che forse erano i suoi veri genitori, temendo di amare quelli falsi? Sono molti gli argomenti che si possono portare per mostrare che non c'è assolutamente nulla dell'umana società che non ne risulterebbe danneggiato, qualora avessimo deciso di non credere a niente che non possiamo considerare come percepito».

(http://www.augustinus.it/italiano/utilita_credere/index2.htm)

Inquadramento critico del testo

Secondo Agostino ragione e fede non sono ambiti eterogenei, in tensione o addirittura in contraddizione tra loro. Essi rappresentano piuttosto due aspetti essenziali di un unico percorso, che conduce l'uomo alla beatitudine. La fede – contrariamente a quanto spesso si pensa – non rappresenta un momento straordinario, che interviene nell'atto con cui l'uomo dà la propria adesione alle Scritture, ma guida gli uomini in ogni fase della loro esistenza, tanto da costituire una delle basi su cui si fonda la società. Essa, se vista attentamente, risulta così intimamente razionale, da poter addirittura essere considerata una forma di sapere: ciò è dimostrato dal fatto che moltissime nostre scelte e il contenuto di molte nostre conoscenze, sono fondati anche, o esclusivamente, su un atto di fede (come quando diciamo di conoscere un certo personaggio storico del passato o di sapere che i nostri genitori sono veramente tali).

L'autore

La riflessione di Agostino è indubbiamente legata alle esperienze personali del filosofo, tanto da risultare comprensibile unicamente alla luce di queste. Indica le principali tappe della biografia di Agostino, evidenziando in particolare le posizioni filosofiche da lui di volta in volta abbracciate (10/15 righe).

L'opera

A partire dalla sua ordinazione sacerdotale, avvenuta nel 391, Agostino si impegna a sostenere le posizioni ufficiali della Chiesa di Roma in polemica con i principali movimenti religiosi, che ne mettevano in discussione la validità. E' in questo quadro che si colloca il *De utilitate credendi*, concepito proprio nel 391. Si tratta di un breve scritto, in cui l'autore porta avanti la polemica avviata in precedenza contro il manicheismo: a differenza degli altri scritti sullo stesso tema, questo non ruota intorno al problema del male, ponendo al centro dell'attenzione invece, da un lato, l'interpretazione del testo biblico, e, dall'altro, il problema del rapporto tra conoscenza razionale e autorità.

1. Nel *De utilitate credendi*, Agostino si esprime in questi termini: «*Quanto c'è in quelle Scritture, credimi, è profondo e divino: vi si trova la pura verità e una dottrina adattissima a ricreare e a rinnovare gli animi e così chiaramente predisposta che non c'è nessuno che non possa trarne ciò che gli è sufficiente, purché vi si accosti con devozione e pietà, come richiede la vera religione*». Rispetto al problema dell'interpretazione delle Scritture, quale indicazione emerge dal passo citato? (5 righe)
2. Indica quali sono, oltre al manicheismo, le posizioni teologiche criticate da Agostino in questi anni, sintetizzando le principali argomentazioni del filosofo (10 righe).

Il testo

Comprensione del testo

1. Quale concezione della fede emerge dal brano riportato? (5-10 righe)
2. Perché, dal punto di vista agostiniano, la fede deve essere posta a fondamento della società umana? (5 righe)
3. Dal punto di vista della forma argomentativa, nel brano può essere rintracciata quella che viene solitamente chiamata "argomentazione per assurdo". Spiega per quale motivo (5 righe).

Riflessione sul testo

1. Rifletti sulla concezione agostiniana della fede e dell'autorità. Pensi che si tratti di una concezione adeguata? Oppure ritieni che la condotta e il sapere umani debbano basarsi esclusivamente sulla ragione? (10-15 righe)

2. Tommaso, *Conoscenza razionale e fede*

Nel brano – tratto dalla *Summa contra Gentiles* – Tommaso esamina il rapporto tra conoscenza razionale e fede, interrogandosi sulla possibilità che i due ambiti possano entrare in contrasto tra loro.

Il testo

«Sebbene la verità della fede cristiana superi la capacità della ragione, tuttavia i principi naturali della ragione non possono essere in contrasto con codesta verità.

Infatti:

1. I principi così innati nella ragione si dimostrano verissimi; al punto che è impossibile pensare che siano falsi. E neppure è lecito ritenere che possa essere falso quanto si ritiene per fede, essendo confermato da Dio in maniera così evidente. Perciò, essendo contrario al vero soltanto il falso, com'è evidente dalle loro rispettive definizioni, è impossibile che una verità di fede possa essere contraria a quei principi che la ragione conosce per natura.
2. Inoltre le idee che l'insegnante suscita nell'anima del discepolo contengono la dottrina del maestro, se costui non ricorre alla finzione; ciò che sarebbe delittuoso attribuire a Dio. Ora, la conoscenza dei principi a noi noti per natura ci è stata infusa da Dio, essendo egli l'autore della nostra natura. Quindi anche la sapienza divina possiede questi principi. Perciò quanto è contrario a tali principi è contrario alla sapienza divina; e quindi non può derivare da Dio. Le cose che si tengono per fede, derivando dalla rivelazione divina, non possono dunque mai essere in contraddizione con le nozioni avute dalla conoscenza naturale.
3. In più, ragioni contrarie legano l'intelletto nostro al punto da non poter procedere alla conoscenza della verità. Perciò, se Dio ci infondesse conoscenze contrastanti, impedirebbe al nostro intelletto di conoscere la verità. Il che non si può pensare di Dio [...].

Da ciò si ricava con chiarezza che tutti gli argomenti addotti contro gli insegnamenti della fede non derivano logicamente dai principi primi naturali noti per se stessi. E quindi essi non hanno valore di dimostrazioni; ma o sono ragioni soltanto dialettiche, o addirittura sofistiche, e quindi si possono sempre risolvere».

(Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, II, 6-7, a cura di S. Centi, UTET, Torino 1975).

Inquadramento critico del testo

Dal punto di vista di Tommaso, non tutte le verità sono passibili di dimostrazione. Di Dio, per esempio, si può dimostrare l'esistenza, ma non che sia uno e trino. Ma se non tutte le verità che siamo in grado di ottenere attraverso la fede possono essere dimostrate per via della ragione, sorge il problema di chiarire il rapporto tra i due ambiti. Punto fermo della riflessione di Tommaso è che, essendoci un'unica verità, filosofia e teologia non potranno mai trovarsi in contraddizione tra loro. Esse mirano alla stessa identica meta, cioè Dio. La

teologia, tuttavia, si trova in una posizione di vantaggio sulla filosofia: infatti, mentre la filosofia può cadere in errore, la teologia, poggiando sulla rivelazione divina, non può mai sbagliare. Di conseguenza, ogni qualvolta sorgerà un contrasto tra verità teologiche e ragionamento filosofico, si potrà essere certi dell'erroneità di quest'ultimo e della necessità di una sua correzione sotto la guida della rivelazione.

L'autore

Prendendo le distanze dalla tradizione agostiniana che aveva dominato l'alto medioevo, Tommaso punta ad assimilare alla visione cristiana delle cose non la filosofia di Platone, ma quella di Aristotele.

1. Ricostruisci le vicende dell'aristotelismo in Europa tra XII e XIII secolo, con riferimento in particolare alle condanne del 1210, del 1215 e del 1277.
2. Indica gli aspetti essenziali, che definiscono l'aristotelismo di Tommaso.
3. Confronta, mettendone in luce le differenze, la filosofia di Tommaso con quella di Aristotele, soffermandoti in particolare sulla loro concezione metafisica.

L'opera

La composizione della *Summa contra Gentiles* dovrebbe risalire al periodo compreso fra il 1256 e il 1268. Tra i suoi destinatari vi sono sicuramente i pagani (i gentili), a cui Tommaso espone le verità della fede cattolica: nei primi tre libri quelle dimostrabili attraverso la ragione naturale, nel quarto le verità attingibili attraverso la sola fede. In questo senso, secondo quanto scrive lo stesso Tommaso, scopo dell'opera è quello di «manifestare, secondo le nostre capacità, la verità professata dalla fede cattolica, eliminando gli errori contrari».

Descrivi il contesto politico e culturale, in cui la *Summa* viene composta da Tommaso, facendo particolare riferimento al rapporto tra mondo arabo e mondo cristiano (10-15 righe).

Il testo

Comprensione del testo

Analizza il brano, distinguendo i passaggi in cui si articola l'argomentazione (5-10 righe).

1. Quale concezione della fede emerge dal testo? Cosa garantisce, secondo Tommaso, che fede e ragione siano sempre in armonia tra loro? (5-10 righe)
2. Diversamente da quanto era avvenuto in tutta la riflessione agostiniana, la filosofia secondo Tommaso, così come secondo Alberto Magno, smette di essere una meditazione sulla fede, ovvero uno sforzo di ottenere chiarezza sulle verità della rivelazione. Anche grazie alla riscoperta di Aristotele, la filosofia guadagna ora un ruolo di maggiore autonomia rispetto alla tradizione precedente, e tutti gli elementi estranei alla sfera della fede, che si erano sempre mantenuti nelle sette arti liberali, vengono posti in primo piano. Ciò non significa tuttavia che ragione e fede siano in Tommaso del tutto slegate tra loro

e che la filosofia possa svolgersi autonomamente dalla teologia. Da quali passaggi del brano analizzato ti sembra emergere questa interpretazione della fede? (5-10 righe)

Riflessione sul testo

Rifletti sulla concezione della fede proposta da Tommaso. Pensi che si tratti di una concezione adeguata? Oppure pensi che alla ragione e alla conoscenza naturale spetti una maggiore autonomia rispetto a quanto sostiene l'Aquinate? (10-15 righe)

Riflettendo sui testi di Agostino e Tommaso

Alla luce dei due brani considerati, scrivi un breve testo (max 30 righe) sul tema seguente:

“Quale rapporto esiste, dal tuo punto di vista, tra dimensione della ragione e della fede? Pensi che siano indipendenti l'una dall'altra oppure che ci sia un legame tra di loro? In questo secondo caso, in che termini pensi che questo legame debba essere interpretato?”.

La prova ontologica dell'esistenza di Dio: Anselmo d'Aosta

1. Anselmo d'Aosta, *L'unum argumentum*

Nel brano che segue – tratto dal *Proslogion* – Anselmo espone la celebre dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio.

Il testo

«Dunque, o Signore, tu che dai intelligenza alla fede, concedimi di comprendere, per quanto sai che mi possa giovare, che tu esisti come crediamo e che sei quello che noi crediamo.

E davvero noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non si possa pensare nulla di più grande. O forse non vi è una tale natura, perché "disse l'insipiente in cuor suo: Dio non esiste"? Ma certamente quel medesimo insipiente, quando ascolta ciò che dico, cioè "qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande", comprende ciò che ode; e ciò che comprende è nel suo intelletto, e altro è intendere che quella cosa esista.

Altro, infatti, è che una cosa sia nell'intelletto, è altro è intendere che quella cosa esista. Quando il pittore infatti, prima pensa a ciò che sta per fare, ha certamente nell'intelletto ciò che non ha ancora fatto, ma non intende ancora che questo esista. Anche l'insipiente, dunque deve convenire che, almeno nell'intelletto, vi sia qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande, perché quando sente questa espressione la intende, e tutto ciò che si intende è nell'intelletto.

Ma, certamente, ciò di cui non si può pensare nulla di più grande non può essere nel solo intelletto. Se infatti è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, il che è maggiore. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore è nel solo intelletto, quello stesso di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Ma evidentemente questo non può essere. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste, senza dubbio, sia nell'intelletto che nella realtà.

Tutto ciò è talmente vero, che non si può neppure pensare che Dio non esista. Infatti si può pensare che vi sia qualcosa di cui non si possa pensare che non esista; e questo è maggiore di ciò che si può pensare non esistente. Quindi, se ciò di cui non si può pensare il maggiore può essere pensato non esistente, quello stesso di cui non si può pensare il maggiore non è ciò di cui non si può pensare il maggiore; ma questo è contraddittorio. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste così veramente che non si può neppure pensare non esistente.

E questo sei tu, Signore Dio nostro. Dunque tu esisti così veramente, Signore Dio mio, che non puoi neppure essere pensato non esistente. E giustamente. Se infatti una qualche mente potesse pensare qualcosa migliore di te, la creatura si eleverebbe al di sopra del Creatore e sarebbe giudice del Creatore; il che sarebbe grandemente assurdo. In verità, di tutto ciò che è, all'infuori di te solo, si può pensare che non sia. Tu solo dunque hai l'essere nel modo più vero, e perciò massimo, rispetto a tutte le cose, perché qualsiasi altra cosa non è in modo così vero e, quindi, ha un essere minore. Perché dunque "l'insipiente ha detto in cuor suo: Dio non esiste", quando è così evidente ad una mente razionale che tu sei più di tutte le cose? Per quale motivo, se non perché è stolto e insipiente?»

da Anselmo, *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2009.

Inquadramento critico del testo

L'espressione "prova ontologica" si deve al filosofo tedesco del XVIII secolo Immanuel Kant. Con essa si intende il tentativo di dimostrare l'esistenza di Dio indipendentemente dall'esperienza, attraverso il solo ragionamento sulla definizione dell'essenza divina. Non si tratta di considerare alcuni aspetti della realtà conoscibili attraverso l'esperienza (come la bellezza o l'ordine delle cose), per concludere che Dio deve esistere necessariamente (in quanto unica loro spiegazione possibile). Si tratta piuttosto di riflettere sull'essenza di Dio, sulla definizione della sua natura, per dedurre da questa l'affermazione che Dio esiste. Poggiando su considerazioni indipendenti dall'esperienza, questa prova viene comunemente detta *a priori*, per differenziarla da quelle che nell'osservazione dell'esperienza trovano invece il proprio fondamento, e che vengono dette per questo *a posteriori*.

Quello che propone Anselmo d'Aosta nel *Proslogion* è il primo tentativo nella storia del pensiero di dimostrare *a priori* l'esistenza di Dio. Egli muove dalla definizione di Dio come ciò rispetto a "cui non si può pensare nulla di più grande", per dedurre da questa l'esistenza di Dio stesso. Infatti, se ciò di "cui non si può pensare nulla di più grande" non esistesse, lo si potrebbe pensare identico, ma con l'aggiunta dell'esistenza, quindi più grande. Questo però – sostiene Anselmo – non è ammissibile, in quanto contraddirebbe la premessa del discorso. Ciò di "cui non si può pensare nulla di più grande", vale a dire Dio, deve dunque esistere necessariamente.

L'autore

Anselmo nasce ad Aosta nel 1033. All'età di 33 anni entra nel monastero di Bec, diventandone prima priore e poi abate. Nel 1093 diventa arcivescovo di Canterbury, ricoprendone la funzione fino alla morte, avvenuta nel 1109.

Descrivi brevemente il contesto storico-politico in cui si sviluppa la riflessione anselmiana, facendo particolare attenzione al conflitto sulle investiture ecclesiastiche avvenuto tra papa Urbano II e re Guglielmo II. (10-15 righe)

L'opera

Il *Proslogion* viene composto nel 1077. E' lo stesso Anselmo, nel *Proemio* dell'opera, a chiarire le motivazioni, che lo hanno spinto alla sua composizione:

«Dopo aver pubblicato, per le pressanti preghiere di alcuni confratelli, un opuscolo come esempio di meditazione sulla razionalità della fede [...], considerando che quell'opuscolo era costruito con la concatenazione di molti argomenti, ho cominciato a chiedermi se per caso fosse possibile trovare un argomento (*unum argumentum*), tale che per essere dimostrato non avesse bisogno di altro, ma solo di se stesso; e che fosse da solo sufficiente a stabilire che Dio esiste veramente, che è il sommo bene di nessun altro bisognoso e di cui tutte le cose hanno bisogno per essere e per ben-essere, e tutto ciò che crediamo della divina sostanza».

L'opuscolo a cui Anselmo fa riferimento è il *Monologion*, da lui elaborato nel 1076. Anche qui, come nel *Proslogion*, l'autore si confronta con il problema dell'esistenza e della natura di Dio.

1. Metti in luce le differenze tra i due testi con riferimento al loro metodo. (5-10 righe)
2. Metti in luce le differenze tra i due testi con riferimento al loro oggetto. (5-10 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. La prova ontologia può essere suddivisa in due momenti: il passaggio dal linguaggio al pensiero e il passaggio dal pensiero alla realtà. Individua i due momenti nel testo del *Proslogion*, analizzandone la struttura argomentativa. (15-20 righe)
2. Al termine del brano presentato, Anselmo sostiene che non sia neppure possibile pensare la non esistenza di Dio. Come viene giustificata questa affermazione? E come viene spiegata l'affermazione dell'insipiente, secondo cui Dio non esiste? (5 righe)

Riflessione sul testo

1. Tra i presupposti del ragionamento di Anselmo, viene comunemente indicato quello secondo cui l'esistenza reale debba essere considerata una perfezione. Indica in quali passi del testo può essere riscontrato questo tipo di posizione (5-10 righe)

Il problema della libertà in Kant e Hegel

1. I. Kant, *Libertà come autonomia*

Nel brano, tratto dalla *Critica della ragion pratica* (1788), Kant affronta il tema libertà: questa viene definita, negativamente, come indipendenza dalle inclinazioni e dagli impulsi sensibili; positivamente, come capacità da parte della volontà di determinare se stessa, di darsi una legge autonomamente.

Il testo

«L'autonomia della volontà è l'unico principio di tutte le leggi morali e dei corrispondenti doveri; al contrario, ogni eteronomia del libero arbitrio, non solo non fonda alcun obbligo, ma è invece contraria al principio dell'obbligo e alla moralità della volontà. L'unico principio della moralità è quello della indipendenza della legge da ogni materia (cioè da ogni oggetto desiderato) e nello stesso tempo della determinazione del libero arbitrio da parte della semplice forma legislativa universale della quale una massima dev'esser capace. Ma questa indipendenza è la libertà nel senso negativo; mentre questa legislazione, propria della ragion pura e, come tale, pratica, è la libertà nel senso positivo. La legge morale non esprime dunque altro che l'autonomia nella ragion pura pratica, ossia della libertà; e questa autonomia è essa stessa la condizione formale di tutte le massime, sotto la quale soltanto esse possono accordarsi con la legge pratica suprema. Pertanto se la materia del volere, che può esser solo l'oggetto di un desiderio congiunto con la legge, interviene nella legge pratica come condizione della possibilità di questa legge, ne conseguirà l'eteronomia del libero arbitrio, cioè la dipendenza dalla legge naturale, da un impulso o da un'inclinazione, e la volontà non si darà essa stessa la legge, ma soltanto il precetto dell'obbedienza razionale a una legge patologica. Ma la massima che, così stando le cose, non può mai avere in sé la forma legislativa universale, non solo non dà fondamento ad alcun obbligo, ma contrasta col principio di una ragion pratica pura e, di conseguenza, anche con l'intenzione morale, anche se l'azione risultante sia conforme a legge».

da I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di P. Chiodi, TEA, Milano, 1996.

Inquadramento critico del testo

Tesi centrale della filosofia morale kantiana è che la ragione pura sia in grado da sola di essere pratica. Contro le tesi di un filosofo come Hume, secondo il quale unicamente attraverso l'intervento di condizionamenti sensibili la volontà umana può essere determinata ad agire, Kant afferma la possibilità da parte dell'uomo di agire sotto il condizionamento della sola ragione. In questo consiste – secondo il filosofo – l'autonomia della volontà: nel fatto che l'essere umano, in quanto dotato di ragione, sia in grado di darsi da sé la propria legge. Eteronomia si ha invece quando la volontà dipende da un elemento estraneo alla ragione stessa, sia che si tratti di un comando divino, sia che si tratti di impulsi e di inclinazioni sensibili, sia che si tratti di realizzare un qualunque scopo finito. L'autonomia, da questo punto di vista, è condizione non solo della libertà del volere (in quanto questo è indipendente da ogni

forma di condizionamento esterno), ma anche della sua moralità (in quanto è la sola legge morale a determinare la massima dell'azione).

L'autore

Nella *Critica della ragion pura*, Kant paragona la propria opera a quella di Copernico: la rivoluzione da lui operata nel campo del pensiero filosofico è analoga ai suoi occhi alla rivoluzione operata da Copernico nel campo della scienza.

1. Esponi sinteticamente il senso di questa affermazione (10-15 righe).
2. Chiarisci il nucleo della filosofia trascendentale kantiana, mettendone in luce la distanza sia dall'empirismo sia dal razionalismo moderno (10-15 righe).

L'opera

La *Critica della ragion pratica* viene pubblicata da Kant nel 1788, un anno dopo la pubblicazione della seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Mentre nella prima *Critica* si trattava di individuare le condizioni di possibilità della matematica e della fisica, ora si tratta invece di individuare le condizioni di possibilità della vita morale.

1. Chiarisci in che senso l'indagine condotta da Kant nella *Critica della ragion pratica* si configura come un'indagine di tipo metaetico. (10-15 righe)
2. Spiega il senso della critica antieudemonistica condotta da Kant all'interno dell'opera. (10-15 righe)
3. In che cosa consiste, secondo Kant, la differenza tra massime e leggi? E in che cosa quella tra imperativi ipotetici e imperativo categorico? (5-10 righe)
4. Illustra sinteticamente la dottrina kantiana del "sommo bene". (10-15 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Distingui, in base a quanto si trova nel testo kantiano, tra autonomia ed eteronomia della volontà. (5 righe)
2. Spiega perché, secondo Kant, "ogni eteronomia del libero arbitrio, non solo non fonda alcun obbligo, ma è invece contraria al principio dell'obbligo e alla moralità della volontà." (5-10 righe)
3. Nella parte finale del testo Kant parla di azioni che, pur essendo conformi alla legge morale, non possiedono il requisito della moralità. Spiega in che modo dal punto di vista kantiano si giustifica un'affermazione come questa. (5-10 righe)
4. Fai un esempio di azione fornita del requisito della legalità, ma non di quello della moralità, e un esempio di azione fornita invece di entrambi i requisiti (5-10 righe)

Riflessione sul testo

1. Spiega, alla luce del brano analizzato, perché l'etica kantiana deve essere considerata un'etica di tipo formale e non di tipo materiale. (5-10 righe)
2. Quale concezione della libertà emerge dal testo di Kant? (5-10 righe)

2. Hegel, *La libertà in sé e per sé*

Presentiamo qui di seguito alcuni paragrafi tratti dall'*Introduzione ai Lineamenti di filosofia del diritto* (1821) di Hegel. Hegel da un lato critica la concezione della libertà come libero arbitrio, dall'altro definisce la vera libertà – la libertà in sé e per sé – come l'essere presso di sé della volontà.

Il testo

«§ 15. La libertà della volontà secondo tale determinazione è *arbitrio* — nel quale sono contenute queste due cose, la libera riflessione astratta da tutto e la dipendenza dal materiale e contenuto dato interiormente o esteriormente. Poiché questo contenuto necessario *in sé* come fine è in pari tempo determinato come possibile di fronte a quella riflessione, ne segue che l'arbitrio è l'*accidentalità*, quand'essa è come volontà.

La rappresentazione più comune che si ha della libertà è quella dell'*arbitrio*, — il termine medio della riflessione tra la volontà come meramente determinata dagli impulsi naturali, e la volontà libera in sé e per sé. Se si sente dire che la libertà in genere sia questo, che *si possa far quel che si voglia*, tale rappresentazione può venir presa per mancanza totale di educazione del pensiero, nella quale rappresentazione non c'è ancora alcun sentore di ciò che è la volontà libera in sé e per sé, diritto, eticità ecc. La riflessione, la *formale* universalità e unità dell'autocoscienza, è l'*astratta* certezza della volontà intorno alla sua libertà, ma non è ancora la *verità* della libertà, perché non ha ancora se stessa per contenuto e fine, il lato soggettivo quindi è ancora un'altra cosa che il lato oggettivo; il contenuto di questa autodeterminazione rimane perciò anche semplicemente soltanto un finito. L'arbitrio, in luogo d'esser la volontà nella sua verità, è piuttosto la volontà intesa come la *contraddizione*. — Nella disputa condotta specialmente al tempo della *metafisica wolffiana*, se la volontà sia realmente libera, ovvero se il sapere intorno alla libertà di essa sia soltanto un'illusione, era l'arbitrio, che s'era avuto davanti agli occhi. Il *determinismo* ha con buon diritto contrapposto alla certezza di quell'astratta autodeterminazione il contenuto, che inteso come un contenuto *trovato di fronte* non è incluso in quella certezza e perciò viene *ad essa dal di fuori*, pur se questo di fuori è l'impulso, rappresentazione, in genere la coscienza riempita, in qualunque modo ciò sia, in guisa tale che il contenuto non è il *proprium* dell'attività autodeterminante come tale. Poiché quindi soltanto l'elemento formale del libero autodeterminarsi è immanente nell'arbitrio, ma l'altro elemento è qualcosa di dato ad esso, ne segue che l'arbitrio certamente, se esso deve essere libertà, può venir denominato un'illusione. La libertà in tutta la filosofia della riflessione, come in quella *kantiana* e poi nel compiuto infatuimento *friesiano* di quella kantiana, è nient'altro che quell'autoattività formale.

[...]

§ 21. Ma la verità di questa universalità formale, per sé indeterminata e trovantesi di fronte la sua determinatezza in quel materiale, è l'*universalità determinante se stessa*, la *volontà*, la *libertà*. Poiché la volontà ha per suo contenuto, oggetto e fine, l'universalità,

se stessa, intesa come la forma infinita, essa è non soltanto la volontà libera *in sé*, bensì parimenti la volontà libera *per sé* – la verace idea.

[...]

§ 23. Soltanto in questa libertà la volontà è semplicemente *presso di sé*, poiché essa si riferisce a nient'altro che a se stessa, così come con ciò ogni rapporto della *dipendenza* a qualcos'altro cade via. – La volontà è *vera* o piuttosto è la *verità* stessa, poiché il suo determinare consiste nell'esser nel suo *esserci* (cioè nell'esser come cosa stante di fronte a sé) ciò che è il suo concetto, ovvero il puro concetto ha l'intuizione di se stesso per suo fine e realtà».

da G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 1999.

Inquadramento critico del testo

Fra le accuse più frequenti rivolte da Hegel all'etica kantiana c'è sicuramente quella di astrattezza. Kant, dal suo punto di vista, avrebbe sbagliato nel considerare esclusivamente l'aspetto soggettivo e formale della moralità, di essersi fermato al lato della disposizione interiore del soggetto, trascurando del tutto il problema della realizzazione della moralità stessa. Allo stesso modo, egli non sarebbe riuscito a discostarsi dalla concezione della libertà come libero arbitrio, come mera facoltà da parte del soggetto di scegliere tra più possibilità date. In opposizione a questo modo di vedere, giudicato troppo formalistico, Hegel si sforza di definire una prospettiva fornita di maggior concretezza e oggettività: da un lato, ai suoi occhi la moralità non si esaurisce nella disposizione interiore del soggetto agente, ma deve realizzarsi in sfere etiche oggettive; dall'altro, egli pensa che la libertà si identifichi non con il libero arbitrio, ma con l'essere presso di sé da parte dello spirito, con il suo riconoscersi in ciò che è altro da sé.

L'autore

Fra le tesi fondamentali del pensiero hegeliano deve essere sicuramente annoverata quella che afferma l'identità tra ragione e realtà: «Ciò che è razionale – scrive Hegel nella *Prefazione* ai *Lineamenti* – è reale; e ciò che è reale è razionale».

1. Analizza e commenta il significato di questa affermazione (20 righe).

L'opera

I *Lineamenti di filosofia del diritto* vengono pubblicati da Hegel nel 1821. L'opera svolge il secondo momento della filosofia dello spirito (che si articola, infatti, in «spirito soggettivo», «spirito oggettivo» e «spirito assoluto»). Essenziale, al fine di comprendere il punto di vista hegeliano, è la tripartizione dello scritto in diritto, moralità ed eticità.

1. Chiarisci il senso di questa tripartizione, con particolare riferimento alla distinzione tra moralità ed eticità (15/20 righe).

2. Esponi sinteticamente la concezione hegeliana dello Stato contenuta nella terza parte dell'opera. In base a quali elementi Hegel trova necessario distinguere tra Stato e società civile? Che differenze emergono rispetto alla concezione propria della tradizione contrattualistica? (15/20 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Individua i momenti, in cui – secondo quanto emerge dal testo – si articola la nozione di libero arbitrio. Spiega inoltre perché, secondo Hegel, l'arbitrio porta inevitabilmente in sé il carattere dell'accidentalità. (5-10 righe)
2. Spiega l'affermazione hegeliana, secondo cui "L'arbitrio, in luogo d'esser la volontà nella sua verità, è piuttosto la volontà intesa come la *contraddizione*". (5-10 righe)
3. Con riferimento alla discussione avvenuta in età moderna sulla libertà o meno della volontà dell'uomo, Hegel indica un merito della posizione deterministica nell'aver messo in rilievo il lato del contenuto contro l'astratta determinazione del soggetto. Individua il passaggio dove viene svolta questa considerazione e spiegarne il significato. (5-10 righe)
4. Chiarisci cosa intende Hegel, quando afferma che la libertà coincide con l'essere presso di sé della volontà. Spiega inoltre perché, secondo Hegel, la volontà libera è anche vera. (10-15 righe)

Riflessione sul testo

1. Rifletti sul brano analizzato, mettendone in luce gli aspetti che, a tuo parere, si legano alla concezione hegeliana della dialettica. (10 righe)
2. Riguardo alle concezioni kantiana e hegeliana della libertà, lo studioso italiano Giuliano Marini ha scritto che "La libertà è per Hegel concetto reale, per Kant mero concetto contrapposto al reale". Commenta quest'affermazione. (10 righe)

Riflettendo sui testi di Kant e Hegel

Alla luce dei due brani considerati, scrivi un breve testo (max 30 righe) sul tema seguente:

"Quale concezione, tra quelle proposte da Kant e Hegel, ti sembra più utile a spiegare il problema della libertà? E come deve essere definito, a tuo parere, il rapporto fra libertà e istituzioni?"

Si può giustificare la pena di morte?

1. C. Beccaria, *Della pena di morte*

In questo celebre brano – contenuto nello scritto del 1764 *Dei delitti e delle pene* – Cesare Beccaria affronta il problema della pena di morte. Della pena capitale il filosofo illuminista denuncia sia di fondatezza sia di utilità.

Il testo

«Questa inutile prodigalità di supplicii, che non ha mai resi migliori gli uomini, mi ha spinto ad esaminare se la morte sia veramente utile e giusta in un governo bene organizzato. Qual può essere il diritto che si attribuiscono gli uomini di trucidare i loro simili? Non certamente quello da cui risulta la sovranità e le leggi. Esse non sono che una somma di minime porzioni della privata libertà di ciascuno; esse rappresentano la volontà generale, che è l'aggregato delle particolari. Chi è mai colui che abbia voluto lasciare ad altri uomini l'arbitrio di ucciderlo? Come mai nel minimo sacrificio della libertà di ciascuno vi può essere quello del massimo tra tutti i beni, la vita? E se ciò fu fatto, come si accorda un tal principio coll'altro, che l'uomo non è padrone di uccidersi, e doveva esserlo se ha potuto dare altrui questo diritto o alla società intera?

Non è dunque la pena di morte un diritto, mentre ho dimostrato che tale essere non può, ma è una guerra della nazione con un cittadino, perché giudica necessaria o utile la distruzione del suo essere. Ma se dimostrerò non essere la morte né utile né necessaria, avrò vinto la causa dell'umanità.

La morte di un cittadino non può credersi necessaria che per due motivi. Il primo, quando anche privo di libertà egli abbia ancora tali relazioni e tal potenza che interessi la sicurezza della nazione; quando la sua esistenza possa produrre una rivoluzione pericolosa nella forma di governo stabilita. La morte di qualche cittadino divien dunque necessaria quando la nazione ricupera o perde la sua libertà, o nel tempo dell'anarchia, quando i disordini stessi tengon luogo di leggi; ma durante il tranquillo regno delle leggi, in una forma di governo per la quale i voti della nazione siano riuniti, ben munita al di fuori e al di dentro dalla forza e dalla opinione, forse più efficace della forza medesima, dove il comando non è che presso il vero sovrano, dove le ricchezze comprano piaceri e non autorità, io non veggo necessità alcuna di distruggere un cittadino, se non quando la di lui morte fosse il vero ed unico freno per distogliere gli altri dal commettere delitti, secondo motivo per cui può credersi giusta e necessaria la pena di morte.

[...]

Perché una pena sia giusta non deve avere che quei soli gradi d'intensione che bastano a rimuovere gli uomini dai delitti; ora non vi è alcuno che, riflettendovi, scieglier possa la totale e perpetua perdita della propria libertà per quanto avvantaggioso possa essere un delitto: dunque l'intensione della pena di schiavitù perpetua sostituita alla pena di morte ha ciò che basta per rimuovere qualunque animo determinato; aggiungo che ha di più: moltissimi risguardano la morte con viso tranquillo e fermo, chi per fanatismo, chi per vanità, che quasi sempre accompagna l'uomo al di là dalla

tomba, chi per un ultimo e disperato tentativo o di non vivere o di sortir di miseria; ma né il fanatismo né la vanità stanno fra i ceppi o le catene, sotto il bastone, sotto il giogo, in una gabbia di ferro, e il disperato non finisce i suoi mali, ma gli comincia. L'animo nostro resiste più alla violenza ed agli estremi ma passeggeri dolori che al tempo ed all'incessante noia; perché egli può per dir così condensar tutto se stesso per un momento per respinger i primi, ma la vigorosa di lui elasticità non basta a resistere alla lunga e ripetuta azione dei secondi. Colla pena di morte ogni esempio che si dà alla nazione suppone un delitto; nella pena di schiavitù perpetua un sol delitto dà moltissimi e durevoli esempi, e se egli è importante che gli uomini veggano spesso il poter delle leggi, le pene di morte non debbono essere molto distanti fra di loro: dunque suppongono la frequenza dei delitti, dunque perché questo supplicio sia utile bisogna che non faccia su gli uomini tutta l'impressione che far dovrebbe, cioè che sia utile e non utile nel medesimo tempo. Chi dicesse che la schiavitù perpetua è dolorosa quanto la morte, e perciò egualmente crudele, io risponderò che sommando tutti i momenti infelici della schiavitù lo sarà forse anche di più, ma questi sono stesi sopra tutta la vita, e quella esercita tutta la sua forza in un momento; ed è questo il vantaggio della pena di schiavitù, che spaventa più chi la vede che chi la soffre; perché il primo considera tutta la somma dei momenti infelici, ed il secondo è dall'infelicità del momento presente distratto dalla futura. Tutti i mali s'ingrandiscono nell'immaginazione, e chi soffre trova delle risorse e delle consolazioni non conosciute e non credute dagli spettatori, che sostituiscono la propria sensibilità all'animo incallito dell'infelice».

Inquadramento critico del testo

Beccaria conduce la propria analisi da un punto di vista utilitaristico: l'unico criterio in grado di giustificare la pena, secondo l'illuminista italiano, è quello della sua utilità sociale. Più precisamente, la pena deve avere una funzione preventiva: suo fine è quello di impedire al delinquente di commettere nuovi delitti e, allo stesso tempo, di frenare altri individui dal compierne di uguali. È in base a queste premesse che Beccaria giudica illegittima la pena di morte. Questa anzitutto è incompatibile con la natura del contratto sociale, che richiede all'individuo la cessione di una porzione minima dei suoi diritti, e dunque non può prevedere la possibilità che gli venga tolto il diritto alla vita. Essa, inoltre, viene definita non necessaria e inutile. Non necessaria, perché colpisce un individuo che, una volta privato delle sue libertà, non può nuocere alla nazione; inutile, perché non impedisce il compimento di nuovi delitti.

L'autore

Cesare Beccaria è stato uno dei maggiori rappresentanti dell'illuminismo italiano. È stato membro dell'Accademia dei Pugni, fondata a Milano nel 1761, e ha collaborato con la rivista "Il Caffè", diretta da Alessandro e Pietro Verri.

1. Indica le caratteristiche principali dell'illuminismo italiano. (5-10 righe)
2. Beccaria, così come i fratelli Verri, si è opposto a ogni forma di sedizione rivoluzionaria, preferendo al suo posto una politica riformatrice. Illustra

brevemente il significato di questa posizione, inquadrandola nella situazione politica dell'Italia del nord. (5-10 righe)

L'opera

Dei delitti e delle pene, pubblicata da Beccaria nel 1764, è considerata da molti l'opera più importante dell'illuminismo italiano. Particolarmente apprezzata dagli illuministi francesi, essa ha ottenuto un enorme successo, venendo anche tradotta in diverse lingue europee.

1. Alla base dell'opera si trova la convinzione, secondo cui le leggi devono sottostare al principio della «massima felicità divisa nel maggior numero» di individui. Spiega il senso di questa tesi e indica quali filosofi possono averla ispirata (5-10 righe)
2. Quale differenza esiste, secondo Beccaria, fra delitto e peccato? Da cosa nasce la necessità di questa distinzione? (5-10 righe)

Il testo

Comprensione del testo

Analizza il testo, individuando i passaggi dai quali si evincono le seguenti tesi:

- a) La pena di morte non è giustificabile dal punto di vista del diritto;
 - b) La pena di morte non è necessaria;
 - c) La pena di morte non è utile.
1. Qual è, in base a quanto emerge dal testo, l'unico criterio adatto a stabilire la severità della pena? (5 righe)
 2. Perché Beccaria considera il carcere a vita più vantaggioso della pena di morte? (5 righe)

Riflessione sul testo

1. La riflessione di Beccaria si muove in un quadro teorico di matrice contrattualistica. Individua i passi del testo, in cui l'argomentazione ti sembra risentire di questo tipo di prospettiva. (10 righe)

2. I. Kant, *La punizione giuridica*

Nel brano che viene proposto – tratto dalla *Metafisica dei costumi* (1797) – Kant afferma la natura retributiva della pena. Muovendo da qui, si confronta con la riflessione di Beccaria sulla pena di morte, respingendone con nettezza le conclusioni.

Il testo

«La punizione giuridica (*poena forensis*) distinta da quella naturale (*poena naturalis*), mediante la quale il vizio si punisce da se stesso e che il legislatore non prende affatto in considerazione, non può mai venir decretata semplicemente come un mezzo per raggiungere un bene, sia a profitto del criminale stesso, sia a profitto della società civile, ma deve sempre venirgli inflitta soltanto perché egli ha commesso un crimine.

E ciò perché l'uomo non deve mai essere trattato come un puro mezzo in servizio dei fini di un altro ed essere confuso con gli oggetti del diritto reale, contro di che egli è garantito dalla sua personalità innata, quantunque possa benissimo essere condannato a perdere la sua personalità civile. Egli dev'essere trovato passibile di punizione, prima ancora che si possa pensare di ricavare da questa punizione qualche utilità per lui stesso o per i suoi concittadini. La legge penale è un imperativo categorico e guai a colui che si insinua nelle spire tortuose dell'eudemonismo per scoprirvi qualche vantaggio [...].

Ma qual principio e quale misura la giustizia pubblica deve mai seguire per determinare la specie e il grado della punizione? Nessun altro principio se non quello dell'uguaglianza (figurato dalla posizione dell'ago nella bilancia della giustizia), il quale consiste nel non inclinare più da una parte che dall'altra [...].

Colui che ruba rende incerta la proprietà di tutti gli altri; egli priva dunque se stesso (secondo il diritto del taglione) della garanzia per ogni proprietà possibile. Egli non ha nulla e nemmeno può acquistare nulla; eppure vuole vivere, il che non è altrimenti possibile che in quanto gli altri lo nutrano. Siccome però lo Stato non può far ciò gratuitamente, bisogna bene che il ladro gli metta a disposizione le sue forze per tutti i lavori nei quali converrà allo Stato di impiegarlo (nei lavori forzati o nelle case di correzione), ed egli cade così in schiavitù, sia per un certo tempo, sia, secondo le circostanze, per sempre. Se poi egli ha ucciso, *deve morire*. Qui non esiste nessun altro surrogato che possa soddisfare la giustizia. Non c'è nessuna *omogeneità* tra una vita per quanto penosa, e la morte; e di conseguenza non esiste altra uguaglianza fra il delitto e la punizione, fuorché nella morte giuridicamente inflitta al criminale, spogliata però di ogni maltrattamento che potrebbe mostruosamente degradare l'umanità nella persona del paziente. Anche quando la società civile si dissolvesse col consenso di tutti i suoi membri (se per esempio un popolo abitante un'isola si decidesse a separarsi e a disperdersi per tutto il mondo), l'ultimo assassino che si trovasse in prigione dovrebbe prima venire giustiziato, affinché ciascuno porti la pena della sua condotta e il sangue versato non ricada sul popolo che non ha reclamato quella punizione: perché questo popolo potrebbe allora venir considerato come complice di questa violazione pubblica della giustizia.

Invece il marchese Beccarla, per un affettato sentimentalismo umanitario (*compassibilitas*), sostiene di contro a ciò la *illegalità* di ogni pena di morte: essa infatti non potrebbe essere contenuta nel contratto civile originario, perché allora ogni individuo del popolo avrebbe dovuto acconsentire a perdere la vita nel caso ch'egli avesse a uccidere un altro (nel popolo); ora questo consenso sarebbe impossibile perché nessuno può disporre della propria vita. Tutto ciò però non è che sofisma e snaturamento del diritto.

Nessuno è punito per aver voluto la punizione, ma per aver voluto un'azione meritevole di punizione; perché non vi è più punizione quando a uno accade ciò ch'egli vuole, ed è impossibile voler essere punito. Dire: io voglio essere punito qualcuno, non significa altro se non ch'io mi sottometto, unitamente a tutti gli altri, alle leggi le quali naturalmente, quando vi sono delinquenti nel popolo, saranno anche leggi penali. È impossibile che io come cooperante alla legislazione, cioè come

dettante la *legge penale*, sia la stessa persona che, come suddito, è punito in nome di questa legge, perché come tale, cioè come delinquente, è impossibile che io abbia voce nell'opera legislatrice (il legislatore è sacro). Quand'io dunque sancisco una legge penale contro di me delinquente, è allora in me la ragione pura giuridicamente legislatrice (*homo noumenon*) quella che, unitamente a tutti gli altri membri di una società civile, sottomette alla legge penale me come essere capace di delitto, epperò come un'altra persona (*homo phaenomenon*). In altre parole: non è il popolo (ossia ogni suo componente), ma il tribunale (la giustizia pubblica), e quindi una persona diversa dal delinquente, quella che pronuncia la pena di morte, e nel contratto sociale non è affatto contenuta la promessa di lasciarsi punire e di disporre così di se stessi e della propria vita. Se infatti la facoltà di punire dovesse esser fondata su una *promessa* del colpevole di *acconsentire* a lasciarsi punire, bisognerebbe lasciargli anche la facoltà di dichiararsi lui stesso meritevole o non della pena e il criminale sarebbe così il suo proprio giudice. Il punto capitale dell'errore di questo sofisma consiste in ciò: che si considera il giudizio proprio pronunciato dal delinquente (giudizio che bisogna necessariamente attribuire alla sua *ragione*) di dover essere privato della vita, come una risoluzione della volontà di togliersela lui stesso, e si rappresenta così il giudizio e l'esecuzione del diritto riuniti in una sola e medesima persona».

da I. Kant, *Metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari, 2004.

Inquadramento critico del testo

Secondo Kant, la pena (o punizione giuridica) ha una natura essenzialmente retributiva. Essa non deve servire a prevenire altri delitti e nemmeno a rieducare chi la subisce. In generale, la pena non può in alcun modo essere interpretata come un mezzo per raggiungere un fine: infatti il reo, essendo un uomo, deve essere visto come fine e non come mezzo. L'unica giustificazione possibile della pena sta nel suo essere doverosa dal punto di vista della ragione (nel testo la legge penale viene definita per questo motivo un «imperativo categorico»).

Quanto poi al criterio con cui stabilirla, Kant non ha dubbi: è il principio dell'uguaglianza. Questo significa che tra il reato e la sua punizione deve esserci omogeneità assoluta. Conseguenza di ciò è che al reato di omicidio può corrispondere unicamente la pena di morte, senza che sia possibile trovare un'alternativa adeguata.

L'autore

La filosofia di Kant trova la sua espressione più importante nelle tre *Critiche*. Accanto ad esse, tuttavia, va considerata la presenza di altri scritti, in cui si trovano affrontate fondamentali questioni di storia, politica e diritto. Per quanto complesse e diversificate, le tesi kantiane su questi temi sono accomunate dal fatto di avere come base i principi dell'etica critica.

1. Esponi in modo sintetico questi principi, evidenziandone la coerenza con il punto di vista trascendentale. (10-15 righe)

L'opera

Nella *Metafisica dei costumi*, pubblicata nel 1797, si trovano espone in forma organica le dottrine giuridiche e politiche di Kant. Mentre nella *Critica della ragion pratica* lo sforzo era stato quello di individuare le condizioni di possibilità della vita morale, ora a Kant interessa una loro applicazione alle condizioni particolari dell'esistenza umana.

1. Chiarisci il significato della partizione dell'opera in «Dottrina del diritto» e «Dottrina della virtù». (10 righe)
2. Commenta la seguente definizione: «*Il diritto è [...] l'insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uomo può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà*». (10-15 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Che tipo di giustificazione dà Kant della pena? Perché la punizione giuridica non può essere considerata un mezzo volto al raggiungimento di un obiettivo? (5-10 righe)
2. In base a quali argomentazioni, Kant pensa di poter giustificare la pena di morte? (5-10 righe)
3. Quali critica vengono mosse alla posizione di Cesare Beccaria sullo stesso tema? (5-10 righe)

Riflessione sul testo

1. Nella prima parte del testo, si parla di «spire tortuose dell'eudemonismo». Chiarisci questo passaggio alla luce della polemica kantiana contro l'etica eudemonistica. (10 righe)

3. G. W. F. Hegel, *La pena di morte come diritto del delinquente*

Al problema della pena di morte Hegel dedica l'annotazione al §100 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Come ogni punizione giuridica, la pena di morte viene giudicata dal filosofo non solo giusta in sé, ma anche qualcosa a cui il delinquente ha diritto in quanto essere razionale.

Il testo

«§100. La lesione che ricade sul delinquente, è non soltanto giusta *in sé*, – siccome giusta essa è in pari tempo la sua volontà essente *in sé*, un esserci della sua libertà, il suo diritto; bensì essa è anche un *diritto posto nel delinquente* stesso, cioè entro la sua volontà *essenteci*, entro la sua azione. Poiché nella sua azione come azione di un *essere razionale* è implicito che essa è qualcosa di universale, che ad opera di essa è stabilita una legge ch'egli nella sua azione ha riconosciuto per sé, sotto la qual legge egli dunque può venir sussunto, come sotto il suo diritto.

Come si sa, *Beccaria* ha negato allo stato il diritto alla pena di morte sul fondamento che non si possa presumere che nel contratto sociale sia contenuto il consenso degli individui a lasciarsi uccidere, anzi si debba assumere il contrario. Ma lo stato in genere non è un contratto [...], né la sua essenza sostanziale è la *protezione* e la *assicurazione* della vita e proprietà degli individui come singoli in modo così incondizionato, anzi esso è l'entità superiore, la quale anche avanza pretesa su questa vita e proprietà ed esige il sacrificio della medesima. Inoltre non è soltanto il *concetto* del delitto, il razionale del medesimo *in sé e per sé, con o senza* consenso dei singoli, ciò che lo stato ha da far valere, sibbene risiede nell'*azione* del delinquente anche la razionalità formale, il *volere* del *singolo*. Che ivi la pena venga riguardata come contenente il *di lui* proprio *diritto*, in ciò il delinquente viene *onorato* come essere razionale. – Quest'onore non gli viene concesso, se il concetto e la misura della sua pena non vien preso dal suo fatto stesso; – altrettanto poco anche, se egli viene considerato soltanto come animale nocivo, che sia da rendere innocuo, o entro le finalità dell'intimidazione ed emenda. – Inoltre riguardo al modo dell'esistenza della giustizia la forma ch'essa ha nello stato, cioè *come pena*, non è d'altronde l'unica forma e lo stato non è il presupposto condizionante della giustizia in sé».

da G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 1999.

Inquadramento critico del testo

Anche Hegel, come Kant, pensa che la pena sia giustificabile unicamente da un punto di vista retributivo. Il delinquente va punito non in vista di un determinato fine distinto dalla punizione stessa, ma perché solo così può venire ristabilita la razionalità infranta del diritto. Infatti, così come l'azione delittuosa rappresenta la negazione del diritto, la pena rappresenta la negazione dell'azione delittuosa, e, in questo modo, l'affermazione del diritto infranto (la negazione della negazione ha per Hegel un risultato affermativo). Hegel, inoltre, interpreta la pena come un diritto del delinquente, che nel riceverla «viene *onorato* come essere razionale»: egli ha certamente violato una legge, ma rimane pur sempre libero e capace di giudicare in base criteri di valutazione universali. Di qui l'esigenza di punirlo. La sua razionalità non verrebbe invece riconosciuta, se la pena venisse inflitta in base ad altre ragioni: se venisse inflitta come forma di deterrente, oppure come mezzo per rieducare il delinquente, oppure ancora per evitare il ripetersi del delitto (in quest'ultimo caso il delinquente, anziché come essere razionale, verrebbe trattato come un «animale nocivo»).

Così come Kant, anche Hegel prende le distanze dalla posizione di Cesare Beccaria sulla pena di morte. La strategia argomentativa impiegata è tuttavia differente da quella kantiana. Kant, esattamente come Beccaria, muove da un presupposto contrattualistico, arrivando però a trarne – come abbiamo visto – conclusioni differenti rispetto a quelle dell'illuminista italiano. Hegel, al contrario, nega proprio quel presupposto: lo Stato non nasce da un contratto tra individui che gli preesistono, ma rappresenta la sostanza etica, da cui gli individui ricevono il proprio valore razionale. Non è lo Stato ad essere funzionale agli interessi particolari dei singoli

individui (vita, proprietà privata ecc.); sono i singoli individui, piuttosto, ad essere funzionali agli interessi universali dello Stato. Il ragionamento di Beccaria è pertanto sbagliato nelle sue stesse premesse, inadeguate ad esprimere il vero rapporto che intercorre tra individuo e Stato.

L'autore

Fra le tesi fondamentali del pensiero hegeliano deve essere sicuramente annoverata quella che afferma l'identità tra ragione e realtà: «Ciò che è razionale – scrive Hegel nella *Prefazione ai Lineamenti* – è reale; e ciò che è reale è razionale».

1. Analizza e commenta il significato di questa affermazione (20 righe).

L'opera

I *Lineamenti di filosofia del diritto* vengono pubblicati da Hegel nel 1821. L'opera svolge il secondo momento della filosofia dello spirito (che si articola, infatti, in «spirito soggettivo», «spirito oggettivo» e «spirito assoluto»). Essenziale, al fine di comprendere il punto di vista hegeliano, è la tripartizione dello scritto in diritto, moralità ed eticità.

1. Chiarisci il senso di questa tripartizione, con particolare riferimento alla distinzione tra moralità ed eticità (15/20 righe).
2. Esponi sinteticamente la concezione hegeliana dello Stato contenuta nella terza parte dell'opera. In base a quali elementi Hegel trova necessario distinguere tra Stato e società civile? Che differenze emergono rispetto alla concezione propria della tradizione contrattualistica? (15/20 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Che tipo di giustificazione dà Hegel della pena? Perché, dal suo punto di vista, attraverso la pena il delinquente «viene *onorato* come essere razionale»? (10-15 righe)
2. Quali sono le teorie della pena, da cui Hegel prende le distanze? (5 righe)
3. In base a quali argomentazioni, Hegel respinge la posizione di Beccaria sulla pena di morte? (5-10 righe)

Riflessione sul testo

1. All'interpretazione hegeliana della pena come diritto del delinquente si è spesso obiettato che un diritto è per principio qualcosa a cui si deve poter rinunciare, mentre il delinquente è evidentemente privo di questa possibilità. Pensi che questa obiezione infici il ragionamento hegeliano? Oppure ritieni che ci siano ragioni per sostenere il punto di vista di Hegel? (10-15 righe)

Riflettendo sui testi di Beccaria, Kant e Hegel

Alla luce dei tre brani considerati, scrivi un breve testo (max 30 righe) sul tema seguente:

“Pensi che sia possibile giustificare la pena di morte? Oppure ritieni che nessun crimine, anche il più efferato, legittimi questo tipo di punizione?”.

Il concetto marxiano di ideologia

1. K. Marx, Pensiero e produzione materiale

Considerazioni di ordine metodologico emergono con costanza all'interno della riflessione marxiana: se ne trovano sia nelle opere giovanili sia in quelle più mature. Il brano che viene ora presentato – tratto dall'Ideologia tedesca – rappresenta sotto questo punto di vista un documento particolarmente significativo, in quanto lega la riflessione sul metodo alla critica della filosofia idealistica e si focalizza, in questo, sulla fondamentale nozione di ideologia.

Il testo

«Il fatto è dunque il seguente: individui determinati che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato entrano in questi determinati rapporti sociali e politici. In ogni singolo caso l'osservazione empirica deve mostrare empiricamente e senza alcuna mistificazione e speculazione il legame fra l'organizzazione sociale e politica e la produzione. L'organizzazione sociale e lo Stato risultano costantemente dal processo della vita di individui determinati; ma di questi individui, non quali possono apparire nella rappresentazione propria o altrui, bensì quali sono realmente, cioè come operano e producono materialmente, e dunque agiscono fra limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dal loro arbitrio.

La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico.

Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. Anche le immagini nebulse che si formano nel cervello dell'uomo sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e

legato a presupposti materiali. Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali, trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza. Nel primo modo di giudicare si parte dalla coscienza come individuo vivente, nel secondo modo, che corrisponde alla vita reale, si parte dagli stessi individui viventi e si considera la coscienza soltanto come la loro coscienza.

Questo modo di giudicare non è privo di presupposti. Esso muove dai presupposti reali e non se ne scosta per un solo istante. I suoi presupposti sono gli uomini, non in qualche modo isolati e fissati fantasticamente, ma nel loro processo di sviluppo, reale ed empiricamente constatabile, sotto condizioni determinate. Non appena viene rappresentato questo processo di vita attivo, la storia cessa di essere una raccolta di fatti morti, come negli empiristi che sono anch'essi astratti, o un'azione immaginaria di soggetti immaginari, come negli idealisti.

La dove cessa la speculazione, nella vita reale comincia dunque la scienza reale e positiva, la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini. Cadono le frasi sulla coscienza, e al loro posto deve subentrare il sapere reale».

da K. Marx, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 1958.

Inquadramento critico del testo

Nel brano, Marx distingue tra metodo empirico e metodo speculativo. Il primo, muovendo da presupposti reali ed empiricamente osservabili, è in grado di dare una spiegazione adeguata del processo di vita dell'uomo. Il secondo, muovendo dalle rappresentazioni che gli uomini hanno di se stessi, è invece incapace di giungere allo stesso livello di comprensione: anziché cogliere la vita reale, esso si limita a coglierne i riflessi nelle produzioni spirituali e nel pensiero. Questo secondo punto di vista, identificato da Marx con l'ideologia, capovolge il reale rapporto tra coscienza e vita: infatti, non è la coscienza, con le sue produzioni ideali, a determinare la vita materiale degli uomini; è invece la vita materiale, con i suoi interessi e i suoi bisogni, a determinare la coscienza. Unicamente intendendo il rapporto tra i due termini in modo corretto, è possibile sostituire la speculazione idealistica con la scienza reale.

Gli autori

Tra i pensatori letti da Marx e da Engels, Hegel è sicuramente quello che ha inciso maggiormente sulla loro riflessione. L'influenza hegeliana tocca più aspetti, ma si manifesta soprattutto nel riferimento alla dialettica.

1. Indica le differenze e le analogie tra la concezione marxiana della dialettica e quella elaborata in precedenza da Hegel. (10-15 righe)
2. Spiega in che modo l'assunzione di un punto di vista dialettico ha portato Marx a prendere le distanze dall'economia politica del suo tempo, indicandone il principale limite nell'atteggiamento "naturalistico". (10 righe)

L'opera

L'ideologia tedesca è stata composta da Marx ed Engels tra l'estate del 1845 e l'autunno del 1846. Rimasta inedita durante la vita dei due pensatori, l'opera ha conosciuto la prima pubblicazione solamente nel 1932. Il suo valore è tuttavia testimoniato dallo stesso Marx, il quale vi ha indicato il momento in cui lui ed Engels hanno fatto i conti con la propria "anteriore coscienza filosofica".

1. L'ideologia tedesca presenta un assiduo confronto con le filosofie posteriori a quella di Hegel. Di particolare rilievo è il confronto con Feuerbach, attraverso cui Marx ed Engels mettono in chiaro i punti essenziali della loro concezione materialistica della storia. A Feuerbach, in particolare, viene rimproverato di aver concepito l'uomo come "oggetto sensibile" e non come "attività sensibile". Chiarisci il senso di questa critica, evidenziandone i presupposti teorici e antropologici. (10-15 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Analizza il brano, distinguendo i passaggi in cui si articola l'argomentazione. (10-15 righe)
2. Cosa significa che l'organizzazione sociale e politica degli uomini deve essere osservata "empiricamente", senza alcuna "mistificazione"? (5-10 righe)
3. Cosa intendono Marx ed Engels per "ideologia"? E cosa significa che l'ideologia deriva dal "processo storico della [...] vita"? (10-15 righe)

Riflessione sul testo

1. Chiarisci quale concezione della cultura emerge dal brano. Il fatto che il pensiero venga interpretato in relazione al comportamento materiale degli uomini, porta necessariamente a concepire le sue produzioni culturali come semplice "riflesso" o "emanazione"? Oppure pensi che attraverso le forme ideologiche di volta in volta elaborate gli uomini possano intervenire attivamente nella realtà, ottenendone una trasformazione? (10-15 righe).

L'idea del Bene nella *Repubblica* di Platone

1. Platone, *Il Bene*

Nel brano seguente, tratto dal VI libro della *Repubblica*, Platone affronta l'idea del Bene: una sua considerazione è necessaria non solo perché chi governa la città deve sapere cosa sia il Bene, ma anche perché – come si vedrà – è proprio il Bene a rendere possibile la conoscenza.

Il testo

«Noi affermiamo che ci sono molte cose belle, e belle le definiamo col nostro discorso; e diciamo che ci sono molte cose buone e così via. - Lo affermiamo - E poi anche che esistono il bello in sé e il bene in sé; e così tutte le cose che allora consideravamo molte, ora invece le consideriamo ciascuna in rapporto a un'idea, che diciamo una, e ciascuna chiamiamo 'ciò che è'. - E' così - E diciamo che quelle molte cose si vedono, ma non si colgono con l'intelletto, e che le idee invece si colgono con l'intelletto, ma non si vedono. - Senza dubbio. - Ora, qual è in noi l'organo che ci fa vedere le cose visibili? - La vista, rispose. - E, continuai, non è l'udito che ci fa udire le cose udibili? e non sono gli altri sensi a farci sentire tutte le cose sensibili? - Sicuramente. - Ora, hai riflettuto, feci io, quanto maggiore pregio l'artefice dei sensi abbia voluto conferire a quello di vedere e di essere visti? - No proprio, rispose. - Ma esamina la cosa in questo modo. L'udito e la voce richiedono il concorso di un elemento diverso, il primo per udire, la seconda per essere udita? E se questo terzo elemento non è presente, forse che l'uno non udirà e l'altra non sarà udita? - Non richiedono il concorso di nulla, rispose. - E, credo, feci io, nemmeno molte altre facoltà, per non dire nessuna, richiedono niente di simile. O ne puoi citare qualcuna? - Io no, rispose. - Ma non pensi che lo richiede la facoltà della vista e del visibile? - Come? - Ammettiamo che negli occhi abbia sede la vista e che chi la possiede cominci a servirsene, e che in essi si trovi il colore. Ma se non è presente un terzo elemento, che la natura riserva proprio a questo compito, tu ti rendi conto che la vista non vedrà nulla e che i colori resteranno invisibili. - Qual è questo elemento di cui parli? - Quello, risposi, che tu chiami luce. - Dici la verità, ammise. - Di una specie non insignificante sono dunque il senso della vista e la facoltà di essere veduti, se sono stati congiunti con un legame più prezioso di quello che tiene insieme le altre combinazioni, a meno che non sia cosa spregevole la luce. - Spregevole?, disse. Tutt'altro! - A quale dunque tra gli dei del cielo puoi attribuire questo potere? un dio la cui luce permette alla nostra vista di vedere nel miglior modo e alle cose visibili di farsi vedere? - Quello, rispose, che tu e gli altri riconoscete: è chiaro che la tua domanda si riferisce al sole. - Ora, il rapporto tra la vista e questo dio non è per natura così? - Come? - La vista, né come facoltà in se stessa né come organo in cui ha sede e che chiamiamo occhio, non è il sole. - Sì, certo. - E la facoltà di cui dispone non l'ha perché dispensata dal sole come un fluido che filtra in essa? - Senza dubbio. - E non è vero anche che il sole non è la vista, ma, essendone causa, è da essa stessa veduto? - E' così, ammise. - Puoi dire dunque, feci io, che io chiamo il sole prole del bene, generato dal bene a propria immagine. Ciò

che nel mondo intelligibile il bene è rispetto all'intelletto e agli oggetti intelligibili, nel mondo visibile è il sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili. - Come?, fece, ripetimelo. - Non sai, ripresi, che gli occhi, quando uno non li volge più agli oggetti rischiarati nei loro colori dalla luce diurna, ma a quelli rischiarati dai lumi notturni, si offuscano e sembrano quasi ciechi, come se non fosse nitida in loro la vista? - Certamente, rispose. - Ma quando, credo, uno li volge agli oggetti illuminati dal sole, vedono distintamente e la vista, che ha sede in questi occhi medesimi, appare nitida. - Sicuro! - Allo stesso modo considera anche il caso dell'anima, così come ti dico. Quando essa si fissa saldamente su ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, ecco che lo coglie e lo conosce, ed è evidente la sua intelligenza; quando invece si fissa su ciò che è misto di tenebra e che nasce e perisce, allora essa non ha che opinioni e s'offusca, rivolta in su e in giù, mutandole, le sue opinioni e rassomiglia a persona senza intelletto. - Le somiglia proprio. - Ora, questo elemento che agli oggetti conosciuti conferisce la verità e a chi conosce dà la facoltà di conoscere, di' pure che è l'idea del bene; e devi pensarla causa della scienza e della verità, in quanto conosciute. Ma per belle che siano ambedue, conoscenza e verità, avrai ragione se riterrai che diverso e ancora più bello di loro sia quell'elemento. E come in quell'altro ambito è giusto giudicare simili al sole la luce e la vista, ma non ritenerle il sole, così anche in questo è giusto giudicare simili al bene ambedue questi valori, la scienza e la verità, ma non ritenere il bene l'una o l'altra delle due. La condizione del bene dev'essere tenuta in pregio ancora maggiore. - Straordinaria deve essere, rispose, la bellezza che gli attribuisce, se è il bene a conferire scienza e verità e se lo supera in bellezza; perché dicendo «bene» non intendi certo riferirti al piacere. - Zitto, feci io; continua piuttosto a esaminare la sua immagine, così. - Come? - Dirai, credo, che agli oggetti visibili il sole conferisce non solo la facoltà di essere visti, ma anche la generazione, la crescita e il nutrimento, pur senza essere esso stesso generazione. - E come potrebbe esserlo? - Puoi dire dunque che anche gli oggetti conoscibili non solo ricevono dal bene la proprietà di essere conosciuti, ma ne ottengono ancora l'esistenza e l'essenza, anche se il bene non è essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l'essenza».

(da Platone, *Repubblica*, 507b-509b, trad. it. di Franco Sartori, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1982).

Inquadramento critico del testo

Platone considera il processo conoscitivo dell'uomo. Secondo il filosofo, questo non può scaturire dalla sola attività con cui l'intelletto si rivolge alle idee, ma necessita, per realizzarsi, di un elemento ulteriore. Infatti, così come per vedere non è sufficiente che ci siano la vista e le cose visibili, ma è necessario un terzo elemento, e cioè la luce, alla stessa maniera per conoscere non sono sufficienti l'intelletto e le forme intelligibili, ma deve esserci un terzo elemento, da lui individuato nel Bene. Inoltre, così come la principale fonte di luce, vale a dire il sole, non si limita a rendere gli oggetti visibili, ma ne rende possibile la generazione e la crescita, il Bene non è solamente condizione della conoscibilità delle cose, ma anche della loro esistenza ed essenza.

L'autore

La dottrina fondamentale di Platone – che scrive nella prima metà del secolo IV a.C. – è quella delle idee.

1. Presentala sinteticamente chiarendone il significato etico-politico, anche in rapporto alla condanna di Socrate (399 a.C.) e alle difficoltà della democrazia ateniese, sconfitta da Sparta nella guerra del Peloponneso. (15/20 righe)

L'opera

Il tema che viene affrontato da Platone nella *Repubblica* è quello della giustizia. Il dialogo muove dall'enunciazione della tesi del sofista Trasimaco, secondo cui “la giustizia è l'utile del più forte”. Di fronte a questa tesi, Platone (per bocca di Socrate), da un lato, si sforza di mostrarne la falsità, e, dall'altro, di spiegare quale sia la vera natura della giustizia. Per facilitarsi quest'ultimo compito, Platone sposta la discussione dal piano della giustizia individuale al piano della giustizia dello Stato. Di qui l'esigenza di descrivere le caratteristiche dello Stato ideale.

1. Riassumi le argomentazioni, attraverso cui Platone confuta la tesi di Trasimaco. (10-15 righe)
2. Indica le caratteristiche principali dello Stato ideale descritto da Platone. (10-15 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Analizza il brano, distinguendo i passaggi in cui si articola l'argomentazione. (10-15 righe)
2. Indica i momenti del processo conoscitivo descritto da Platone (10-15 righe)
3. Cosa intende Platone, quando scrive che il sole è “prole del bene, generato dal bene a propria immagine”? (5-10 righe)

Riflessione sul testo

1. Il brano termina con l'affermazione, secondo cui gli oggetti non solo ricevono dal Bene “la proprietà di essere conosciuti, ma ne ottengono ancora l'esistenza e l'essenza, anche se il bene non è l'essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l'essenza”. Spiega il significato di questa affermazione. (10 righe)

Opinione e scienza nella *Repubblica* di Platone

1. Platone, *Doxa/epistème*

Presentiamo qui di seguito il cosiddetto “schema della linea”, tratto dal VI libro della *Repubblica* di Platone.

Il testo

«Ti rendi conto di queste due specie, visibile e intelligibile? - Me ne rendo conto. - Supponi ora di prendere una linea bisecata in segmenti ineguali e, mantenendo costante il rapporto, dividi a sua volta ciascuno dei due segmenti, quello che rappresenta il genere visibile e quello che rappresenta il genere intelligibile e, secondo la rispettiva chiarezza e oscurità, tu avrai, nel mondo visibile, un primo segmento, le immagini. Intendo per immagini in primo luogo le ombre, poi i riflessi nell'acqua e in tutti gli oggetti formati da materia compatta, liscia e lucida, e ogni fenomeno simile, se comprendi. - Certo che comprendo. - Considera ora il secondo, cui il primo somiglia: gli animali che ci circondano, ogni sorta di piante e tutti gli oggetti artificiali. - Lo considero, rispose. - Non vorrai ammettere, feci io, che il genere visibile è diviso secondo verità e non verità, ossia che l'oggetto simile sta al suo modello come l'opinabile sta al conoscibile? - Io sì, disse, certamente. - Esamina poi anche in quale maniera si deve dividere la sezione dell'intelligibile. - Come? - Ecco: l'anima è costretta a cercarne la prima parte ricorrendo, come a immagini, a quelle che nel caso precedente erano le cose imitate; e partendo da ipotesi, procedendo non verso un principio, ma verso una conclusione. Quanto alla seconda parte, quella che mette capo a un principio non ipotetico, è costretta a cercarla movendo dall'ipotesi e conducendo questa sua ricerca senza le immagini cui ricorreva in quell'altro caso, con le sole idee e per mezzo loro. - Non ho ben compreso, rispose, queste tue parole. - Ebbene, ripresi, torniamoci sopra: comprenderai più facilmente quando si sarà fatta questa premessa. Tu sai, credo, che coloro che si occupano di geometria, di calcoli e di simili studi, ammettono in via d'ipotesi il pari e il dispari, le figure, tre specie di angoli e altre cose analoghe a queste, secondo il loro particolare campo d'indagine; e, come se ne avessero piena coscienza, le riducono a ipotesi e pensano che non meriti più renderne conto né a se stessi né ad altri, come cose a ognuno evidenti. E partendo da queste, eccoli svolgere i restanti punti dell'argomentazione e finire, in piena coerenza, a quel risultato che si erano mossi a cercare. - Senza dubbio, rispose, questo lo so bene. - E quindi sai pure che essi si servono e discorrono di figure visibili, ma non pensando a queste, sì invece a quelle di cui queste sono copia: discorrono del quadrato in sé e della diagonale in sé, ma non di quella che tracciano, e così via; e di quelle stesse figure che modellano e tracciano, figure che danno luogo a ombre e riflessi in acqua, si servono a loro volta come di immagini, per cercar di vedere quelle cose in sé che non si possono vedere se non con il pensiero, dianoeticamente. - E vero quello che dici, rispose.

Ecco dunque che cosa intendevo per specie intelligibile, e dicevo che, ricercandola, l'anima è costretta a ricorrere a ipotesi, senza arrivare al principio, perché non può trascendere le ipotesi; essa si serve, come d'immagini, di quegli oggetti stessi di cui quelli della classe inferiore sono copie e che in confronto a questi ultimi sono ritenuti e

stimati evidenti realtà. –Comprendo, disse, che ti riferisci al mondo della geometria e delle arti che le sono sorelle. – Allora comprendi che per secondo segmento dell'intelligibile io intendo quello cui il discorso attinge con il potere dialettico, considerando le ipotesi non principi, ma ipotesi nel senso reale della parola, punti di appoggio e di slancio per arrivare a ciò che è immune da ipotesi, al principio del tutto; e, dopo averlo raggiunto, ripiegare attenendosi rigorosamente alle conseguenze che ne derivano, e così discendere alla conclusione senza assolutamente ricorrere a niente di sensibile, ma alle sole idee, mediante le idee passando alle idee; e nelle idee termina tutto il processo. – Comprendo, rispose, ma non abbastanza. Mi sembra che; tu parli di una operazione complessa. Comprendo però il tuo desiderio di precisare che quella parte dell'essere e dell'intelligibile che è contemplata dalla scienza dialettica è più chiara di quella contemplata dalle cosiddette arti, per le quali le ipotesi sono principi; e coloro che osservano gli oggetti delle arti sono costretti, sì, a osservarli con il pensiero senza ricorrere ai sensi, ma poiché li esaminano senza risalire al principio, bensì pervia d'ipotesi, a te sembrano incapaci d'intenderli, anche se questi oggetti sono intelligibili con un principio. E, a mio avviso, tu chiami pensiero dianoetico, ma non intelletto, la condizione degli studiosi di geometria e di simili dotti, come se il pensiero dianoetico venisse a essere qualcosa di intermedio tra l'opinione e l'intelletto. – Hai capito benissimo, feci io. Ora applicami ai quattro segmenti questi quattro processi che si svolgono nell'anima: applica l'intellezione al più alto, il pensiero dianoetico al secondo, al terzo assegna la credenza e all'ultimo l'immaginazione; e ordinali proporzionalmente, ritenendo che essi abbiano tanta chiarezza quanta è la verità posseduta dai loro rispettivi oggetti. – Comprendo, rispose, sono d'accordo e li ordino come dici».

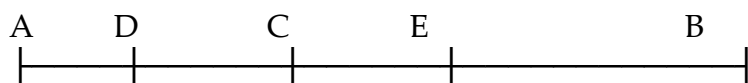
(da Platone, *Repubblica*, 508c-511e, trad. it. di Franco Sartori, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1982).

Inquadramento critico del testo

Lo “schema della linea” viene presentato da Platone alla fine del Libro VI della *Repubblica*. Attraverso la sua elaborazione, il filosofo greco mira a definire una teoria della conoscenza, che sia correlata all'ontologia precedentemente esposta, fondata sulla suddivisione del reale in una parte sensibile e una intelligibile.

Per bocca di Socrate, Platone immagina di disegnare una linea, la linea AB. Questa linea viene da lui bisecata in due segmenti di diversa lunghezza AC e CB. Il primo segmento, che è più breve, sta a rappresentare il mondo sensibile, mentre il secondo sta a rappresentare il mondo delle idee. Ognuno di questi due mondi è oggetto di una forma particolare di conoscenza. La prima forma di conoscenza, che è la conoscenza sensibile, è imperfetta e viene definita da Platone “opinione” (*doxa*); la seconda, che è la conoscenza intelligibile, è invece stabile e viene denominata “scienza” (*epistème*).

Ognuno dei due segmenti viene a sua volta diviso da Platone in due parti, secondo la stessa proporzione con cui è stato diviso il segmento principale.



Come si vede, il segmento AC, che rappresenta l'insieme degli oggetti sensibili, si trova suddiviso in due segmenti minori. Il primo, AD, contiene i riflessi delle cose che possiamo esperire attraverso i sensi (le ombre, i riflessi sull'acqua ecc.); il secondo, DC, contiene invece gli oggetti sensibili stessi. A ognuno dei due insiemi di oggetti corrisponde una forma di conoscenza opinativa (abbiamo detto che la forma conoscitiva che si riferisce agli oggetti sensibili è l'opinione): quando l'opinione ha come oggetto le immagini che si trovano in AD, abbiamo l'immaginazione (*eikasìa*), quando invece ha come oggetto gli oggetti che si trovano in DC, abbiamo la credenza (*pìstis*).

Così come la prima, anche la seconda parte del segmento principale viene suddivisa da Platone in due parti. Ciò ancora una volta secondo la proporzione della prima suddivisione. Gli oggetti che sono inclusi in questa sezione, come abbiamo detto, non sono sensibili, ma ideali, e la forma di conoscenza ad essi corrispondente è la scienza. Così come la conoscenza sensibile è stata declinata secondo due forme, per Platone ci sono anche due forme di conoscenza intelligibile. Il segmento CB viene infatti diviso in CE e EB. CE comprende gli enti matematici (numeri e figure geometriche); EB comprende invece le idee. La forma di conoscenza relativa agli enti matematici viene indicata da Platone nel pensiero discorsivo-dimostrativo (*diànoia*); quella che si riferisce alle idee viene invece chiamata intellesione (*noesis*).

L'autore

La dottrina fondamentale di Platone – che scrive nella prima metà del secolo IV a.C. – è quella delle idee.

Presentala sinteticamente chiarendone il significato etico-politico, anche in rapporto alla condanna di Socrate (399 a.C.) e alle difficoltà della democrazia ateniese, sconfitta da Sparta nella guerra del Peloponneso. (15/20 righe)

L'opera

Il tema che viene affrontato da Platone nella *Repubblica* è quello della giustizia. Il dialogo muove dall'enunciazione della tesi del sofista Trasimaco, secondo cui “la giustizia è l'utile del più forte”. Di fronte a questa tesi, Platone (per bocca di Socrate), da un lato, si sforza di mostrarne la falsità, e, dall'altro, di spiegare quale sia la vera natura della giustizia. Per facilitarli quest'ultimo compito, Platone sposta la discussione dal piano della giustizia individuale al piano della giustizia dello Stato. Di qui l'esigenza di descrivere le caratteristiche dello Stato ideale.

1. Riassumi le argomentazioni, attraverso cui Platone confuta la tesi di Trasimaco (10-15 righe)

2. Indica le caratteristiche principali dello Stato ideale descritto da Platone. (10-15 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Quale differenza esiste, secondo Platone, tra *doxa* ed *epistémè*? (5-10 righe)
2. Indica e descrivi i gradi della conoscenza, attraverso cui si articola il percorso delineato nel brano. (10-15 righe)

3. Che differenza esiste tra immaginazione e credenza? (5-10 righe)
4. Che differenza esiste tra pensiero discorsivo e intelletto? (5-10 righe)

Riflessione sul testo

1. Spiega perché il brano di Platone può essere interpretato come una critica al relativismo conoscitivo. (10-15 righe).

L'allegoria della caverna

1. Platone, *Allegoria della caverna*

Presentiamo qui di seguito la celebre allegoria della caverna, tratta dal VII libro della *Repubblica* di Platone.

Il testo

In seguito, continui, paragona la nostra natura, per ciò che riguarda educazione e mancanza di educazione, a un'immagine come questa. Dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrai aperta alla luce e ampia quanto tutta la larghezza della caverna pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da fanciulli incatenati gambe e collo, sì da dover restare fermi e da poter veder soltanto in avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno i capo. Alta e lontana brilli alle loro spalle la luce d'un fuoco e Ira i fuoco e i prigionieri corra rialzata una strada. Lungo questa pensa di vedere costruito un muricciolo, come quegli schermi che i burattini; pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi burattini. – Vedo, rispose. – Immagina di vedere uomini che portali lungo il muricciolo oggetti di ogni sorta sporgenti dal margine, statue e altre figure di pietra e di legno, in qualunque modo lavo rate; e, come è naturale, alcuni portatori parlano, altri tacciono. Strana immagine è la tua, disse, e strani sono quei prigionieri. – Somigliano a noi, risposi; credi che tali persone possano vedere, anzitutto di sé e dei compagni, altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte? – E come possono, replicò, se sono costretti a tenere immobile il capo per tutta la vita? - lì per gli oggetti trasportati non è lo stesso? - Sicuramente. - Se quei prigionieri potessero conversare tra loro, non credi che penserebbero di chiamare oggetti reali le loro visioni? - Per forza. - E se la prigionie avesse pure un'eco dalla parete di fronte? Ogni volta che uno dei passanti facesse sentire la sua voce, credi che la giudicherebbero diversa da quella dell'ombra che passa? - Io no, per Zeus!, rispose. - Per tali persone insomma, feci io, la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali. - Per forza, ammise. - Esamina ora, ripresi, come potrebbero sciogliersi dalle catene e guarire dall'incoscienza. Ammetti che capitasse loro naturalmente un caso come questo: che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce; e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Che cosa credi che risponderrebbe, se gli si dicesse che prima vedeva vacuità prive di senso, ma che ora, essendo più vicino a ciò che è ed essendo rivolto verso oggetti aventi più essere, può vedere meglio? e se, mostrandogli anche ciascuno degli oggetti che passano, gli si domandasse e lo si costringesse a rispondere che cosa è? Non credi che rimarrebbe dubbioso e giudicherebbe più vere le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso? - Certo, rispose. - E se lo si costringesse a guardare la luce stessa, non sentirebbe male agli occhi e non fuggirebbe volgendosi verso gli oggetti di cui può sostenere la vista? e non li giudicherebbe realmente più chiari di quelli che gli fossero mostrati? - È così, rispose. - Se poi, continui, lo si trascinasse via di lì a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe ed non

s'irriterebbe di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere. - Non potrebbe, certo, rispose, almeno all'improvviso. - Dovrebbe, credo, abituarvisi, se vuole vedere il mondo superiore. E prima osserverà, molto facilmente, le ombre e poi le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro riflessi nell'acqua, e infine gli oggetti stessi; da questi poi, volgendo lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, potrà contemplare di notte i corpi celesti e il ciclo stesso più facilmente che durante il giorno il sole e la luce del sole. - Come no? - Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o su altra superficie, ma il sole in se stesso, nella regione che gli è propria. - Per forza, disse. - Dopo di che, parlando del sole, potrebbe già concludere che è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile, e ad essere causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano. - E chiaro, rispose, che con simili esperienze concluderà così. - E ricordandosi della sua prima dimora e della sapienza che aveva colà e di quei suoi compagni di prigionia, non credi che si sentirebbe felice del mutamento e proverebbe pietà per loro? - Certo. - Quanto agli onori ed elogi che eventualmente si scambiavano allora, e ai premi riservati a chi fosse più acuto nell'osservare gli oggetti che passavano e più rammentasse quanti ne solevano sfilare prima e poi e insieme, indovinandone perciò il successivo, credi che li ambirebbe e che invidierebbe chi tra i prigionieri avessero onori e potenza? o che si troverebbe nella condizione detta da Omero e preferirebbe «altrui per salario servir da contadino, uomo sia pur senza sostanza», e patire di tutto piuttosto che avere quelle opinioni e vivere in quel modo? - Così penso anch'io, rispose; accetterebbe di patire di tutto piuttosto che vi quel modo. - Rifletti ora anche su quest'altro punto, feci io. Se il nostro uomo ridiscendesse e si rimettesse a sedere sul medesimo sedile, non avrebbe gli occhi pieni di tenebra, venendo all'improvviso dal sole? - Sì, certo, rispose. - E se dovesse discernere nuovamente quelle ombre e contendere con coloro che sono rimasti sempre prigionieri, nel periodo in cui ha la vista offuscata, prima che gli occhi tornino allo stato normale? e se questo periodo in cui rifà l'abitudine fosse piuttosto lungo? Non sarebbe egli allora oggetto di riso? E non si direbbe di lui che dalla sua ascesa torna con gli occhi rovinati e che non vale neppure la pena di tentare di andar su? E chi prendesse a sciogliere e a condurre su quei prigionieri, forse che non l'ucciderebbero, se potessero averlo tra le mani e ammazzarlo? - Certa rispose.

-Tutta quest'immagine, caro Glaucone, continui, si deve applicarla al nostro discorso di prima: dobbiamo paragonare il mondo conoscibile con la vista alla dimora della prigione, e la luce del fuoco che vi è dentro al potere del sole. Se poi tu consideri che l'ascesa e la contemplazione del mondo superiore equivalgono all'elevazione dell'anima al mondo intelligibile, non concluderai molto diversamente da me, dal momento che vuoi conoscere il mio parere. Il dio sa se corrisponde al vero. Ora, ecco il mio parere: nel mondo conoscibile, punto estremo e difficile a vedersi è l'idea del bene; ma quando la si è veduta, la ragione ci porta a ritenerla per chiunque la causa di tutto ci retto e bello; e nel mondo visibile essa genera la luce e il sovrano della luce, nell'intelligibile largisce essa stessa, da sovrana, verità e intelletto. E chiunque vuole condursi saggiamente in privato o in pubblico deve vederla. - Sono d'accordo anch'io, rispose, come posso. Su,

ripresi, sii d'accordo con me anche su quest'altro punto e non stupirti che chi è giunto fino a quest'altezza non voglia occuparsi delle cose umane, ma che la sua anima sia continuamente stimolata a vivere in alto. È naturale che sia così, se anche per questo vale l'immagine di prima. – È naturale, rispose. – E credi che ci si possa stupire, ripresi, se uno, passando da visioni divine alle cose umane, fa un cattiva figura e appare ben ridicolo, perché la sua vista è ancora offuscata? e se, prima ancora di avere rifatto l'abitudine a quella tenebra recente, viene costretto a contendere nei tribunali o in qualunque altra sede discutendo sulle ombre della giustizia o sulle copie che danno luogo a queste ombre, e a battersi sull'interpretazione che di questi problemi dà chi non ha mai veduto la giustizia in sé? – Non ci si può stupire affatto, rispose. – Ma una persona assennata, feci io, si ricorderebbe che gli occhi sono soggetti a due specie di perturbazioni, e per due motivi, quando passano dalla luce alla tenebra e dalla tenebra alla luce. E se pensasse che questi medesimi fatti si producono pure per l'anima, quando ne vedesse una turbata e incapace di visione alcuna, non si metterebbe a ridere scioccamente, ma cercherebbe di sapere se, venendo da una vita più splendida, sia ottenebrata perché disabituata; o se, procedendo dall'ignoranza a una condizione di maggiore splendore, si trovi ad essere troppo abbagliata. E così direbbe l'una felice della sua condizione e della sua vita, e avrebbe pietà dell'altra. E se volesse riderci sopra, il suo riso sarebbe meno ridicolo di quello che colpirebbe l'anima che viene dall'alto, dalla luce. – Sì, rispose, parli a modo.

(da Platone, *Repubblica*, 514a-518b, trad. it. di Franco Sartori, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1982).

Inquadramento critico del testo

Nell'allegoria della caverna, con cui si apre il libro VII della *Repubblica*, si trovano condensate alcune delle principali dottrine di Platone. Attraverso la sua esposizione, il filosofo greco descrive la condizione dell'uomo e ne esamina le possibilità conoscitive, facendo questo alla luce della concezione ontologica precedentemente elaborata.

La condizione umana – secondo quanto vi si legge – è paragonabile a quella di prigionieri costretti sin dalla nascita a viver nel fondo di una caverna. Platone descrive questi prigionieri seduti di fronte a una parete e legati in modo tale da poter guardare solo in avanti. Alle loro spalle immagina un muro, dietro al quale alcuni individui muovono degli oggetti, che sporgono oltre il muro stesso. Fra l'entrata della caverna e il muro si trova un fuoco, che illumina gli oggetti, in modo tale che le loro ombre vengano proiettate sulla parete di fronte ai prigionieri e in modo che queste ombre siano tutto quello che i prigionieri possono vedere. In questa situazione i prigionieri sono inevitabilmente portati a scambiare le ombre per le cose reali. Cosa succederebbe, però, – si chiede Platone – se uno di loro riuscisse a liberarsi dalle catene? Questo prigioniero anzitutto riconoscerebbe gli oggetti da cui derivano le ombre, comprendendo che ciò che vedeva in precedenza non era nulla di reale. Quindi uscirebbe dalla caverna e osserverebbe il mondo esterno, il mondo vero di cui prima non era neppure in grado di immaginare l'esistenza. In un primo momento farebbe fatica a guardare le cose, in quanto, abituato all'oscurità della caverna, verrebbe abbagliato dalla luce solare. Una

volto abituatosi a questa nuova condizione, potrebbe finalmente vedere le cose per come sono veramente.

La condizione dei prigionieri è la stessa in cui si trovano gli esseri umani. La caverna rappresenta il corpo, che imprigiona l'anima, impedendole di accedere al mondo delle idee e alla loro vera conoscenza. Il prigioniero che si libera dalle catene è invece il filosofo, che supera il livello della *doxa* e si eleva a quello dell'*epistème*. Ciò su cui Platone pone la propria attenzione è la relazione tra il filosofo e i prigionieri. Si tratta infatti di una condizione di radicale estraneità: né il primo è incline a tornare nella caverna né i secondi sono in grado di comprendere quello che ha da dire, preferendo piuttosto catturarlo e ucciderlo. Il riferimento di Platone è con ogni probabilità a Socrate e alla sua condanna a morte.

L'autore

La dottrina fondamentale di Platone – che scrive nella prima metà del secolo IV a.C. – è quella delle idee.

Presentala sinteticamente chiarendone il significato etico-politico, anche in rapporto alla condanna di Socrate (399 a.C.) e alle difficoltà della democrazia ateniese, sconfitta da Sparta nella guerra del Peloponneso. (15/20 righe)

L'opera

Il tema che viene affrontato da Platone nella *Repubblica* è quello della giustizia. Il dialogo muove dall'enunciazione della tesi del sofista Trasimaco, secondo cui “la giustizia è l'utile del più forte”. Di fronte a questa tesi, Platone (per bocca di Socrate), da un lato, si sforza di mostrarne la falsità, e, dall'altro, di spiegare quale sia la vera natura della giustizia. Per facilitarli quest'ultimo compito, Platone sposta la discussione dal piano della giustizia individuale al piano della giustizia dello Stato. Di qui l'esigenza di descrivere le caratteristiche dello Stato ideale.

1. Riassumi le argomentazioni, attraverso cui Platone confuta la tesi di Trasimaco (10-15 righe)
2. Indica le caratteristiche principali dello Stato ideale descritto da Platone. (10-15 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Chiarisci il significato delle ombre proiettate sulla parete della caverna e degli oggetti da cui le ombre derivano. (5-10 righe)
2. Chiarisci il significato degli oggetti, che si trovano fuori dalla caverna e che vengono illuminati direttamente dal sole. (5-10 righe)
3. Cosa simboleggia il sole? (5-righe)

Riflessione sul testo

Anche sulla base di quanto si legge nell'ultima parte del brano, indica le corrispondenze tra l'allegoria della caverna e lo schema della linea. (10-15 righe).

Il problema dell'anima e del suo rapporto con il corpo in Platone e Aristotele

1. Platone, *L'indipendenza dell'anima dal corpo*

Presentiamo qui di seguito un brano tratto dal *Fedone*. Platone vi discute il problema dell'anima, affermandone la semplicità e l'indipendenza dalla dimensione corporea.

Il testo

«Ebbene, riprese Socrate, bisogna che noi ci facciamo ora una domanda in questo modo: qual è la cosa cui si conviene essere soggetta al rischio di disperdersi e per cui c'è da temere che codesta dispersione avvenga; e quale è quella a cui tutto ciò non si conviene? E, dopo ciò, bisogna rifarsi a considerare quale di queste due cose è l'anima; e, secondo quello che ne risulti, sperare o disperare per l'anima nostra. - Tu dici bene, disse. - Or dunque, non è a cosa la quale sia stata composta, o già sia composta per natura sua, che si conviene esser soggetta al rischio di essere decomposta nello stesso modo in cui fu composta? e se c'è cosa che appunto sia non composta, non è a questa sola, se mai ad alcuna, che si conviene non esser soggetta a questa decomposizione? - Mi pare che sia così, disse Cebete. - Dunque, le cose che permangono sempre costanti e invariabili, non è naturale che unicamente queste siano le non composte, e quelle invece che sono variabili e non sono mai costanti, queste siano composte? - Mi par bene che sia così. - Torniamo ora, egli disse, a ciò di cui ragionavamo precedentemente. La realtà dell'essere, che è ciò di cui interrogando e rispondendo siamo soliti dare la definizione, permane invariabilmente costante o è variabile? L'eguale in sé, il bello in sé, e insomma ogni data cosa che è in sé, l'ente, c'è mai caso che patisca mutazione veruna, sia pure in qualunque modo? oppure, ciascuna di queste cose che è in sé, che è uniforme in quanto si consideri esclusivamente in sé, permane invariabilmente costante, e non si dà mai il caso che per nessuna via e per nessun modo patisca alterazione veruna? - Necessariamente, o Socrate, disse Cebete, permane invariabilmente costante. - E dimmi: che pensi tu delle infinite cose, come uomini, cavalli, vesti e così via di tutte le altre quali esse siano o eguali o belle, e insomma di tutte quante alle quali diamo lo stesso nome che alle cose in sé? Permangono esse costanti, oppure tutto il contrario che a quelle, non si dà mai che conservino lo stesso rapporto, né esse rispetto a se stesse né le une rispetto alle altre, e insomma non siano mai per nessun modo costanti? - Vero anche questo, disse Cebete: non sono mai allo stesso modo. - Bene: e tu codeste cose puoi toccarle, puoi vederle, puoi comunque percepirle con gli altri sensi; ma quelle che permangono costanti non c'è altro mezzo col quale tu le possa apprendere se non col pensiero e con la meditazione: perché quelle di questa specie sono invisibili e non si possono percepire con la vista. Non è vero? - Perfettamente vero, egli disse, è questo che dici. Vuoi tu dunque, disse, che poniamo due specie di cose, l'una visibile, l'altra invisibile? - Poniamole, disse. - E che l'invisibile sin sempre costante, il visibile non sia mai? - Anche questo, disse, poniamo. - Ora dimmi, soggiunse, non ci sono in noi stessi due cose, da una parte il corpo, dall'altra l'anima? - Precisamente, disse. - E qual è delle due specie sopra dette quella a cui diremo che sia più simile e più congenere il corpo? - E chiaro a tutti, disse, che è la visibile. - E l'anima? è visibile o invisibile? - Non certo dagli uomini, egli disse, o Socrate, è visibile. - Ma evidentemente le cose visibili e le non visibili noi le dicevamo così riferendoci alla natura umana: o tu forse pensi riferirti a

qualche altra natura? - No; alla natura umana. - Dunque, che cosa diciamo dell'anima, che è visibile o non è visibile? - Che non è visibile. - Dunque è invisibile. - Sì. - E allora l'anima è, più del corpo, simile all'invisibile, e il corpo al visibile. - Necessariamente, o Socrate.

E dicevamo da un pezzo anche questo, che l'anima, quando per qualche sua ricerca si vale del corpo, adoperando la vista o l'udito o altro senso qualunque, - perché ricercare mediante il corpo è come dir ricercare mediante i sensi, - allora l'anima è trascinata dal corpo a cose che non sono mai costanti, ed ella medesima va errando qua e là e si conturba e barcolla come ebbra, perché tali appunto sono le cose a cui si appiglia. - Precisamente. - Quando invece l'anima proceda tutta sola in se stessa alla sua ricerca, allora se ne va colà dov'è il puro, dov'è l'eterno e l'immortale e l'invariabile; e, come di questi è congenere, così sempre insieme con questi si genera, ogni volta che le accade di raccogliersi in se medesima e le è possibile; e cessa da suo errare, e rimane sempre rispetto a essi invariabilmente costante perché tali sono appunto cedesti esseri a cui egli si appiglia. E questa sua condizione è ciò che diciamo intelligenza. - Proprio così, disse; tu dici bene e con verità, o Socrate. - Orsù, dunque, ancora una volta, da ciò che si disse, prima e da ciò che s'è detto ora, a quale di queste due specie pare a te che l'anima sia più congenere e più somigliante? - Chiunque, diss'egli, anche il più rozzo, messo così su la traccia, pare a me debba convenire in questo, che l'anima è simile in tutto e per tutto a ciò che è sempre invariabile che a ciò che non è. - E il corpo? - All'altra specie.

Guarda ora anche da questo punto: quando sono insieme anima e corpo, all'uno la natura ordina di servire e di obbedire, all'altra di comandare e dominare. Ciò posto, quale dei due credi sia simile al divino e quale al mortale? Non pare a te che il divino per sua propria natura sia atto a dirigere e a comandare, e il mortale a obbedire e a servire? - Così pare. - E allora, a quali di questi due l'anima si assomiglia? - E' ben chiaro, o Socrate, che l'anima al divino e il corpo al mortale. - Considera ora, disse, o Cebete, se da quanto s'è detto possiamo concludere questo, che al divino all'immortale all'intelligibile all'uniforme all'indissolubile e insomma a ciò che rimane sempre con se medesimo invariabilmente costante, è somigliantissima l'anima; e, viceversa, all'umano al mortale al multiforme al sensibile al dissolubile, e insomma a ciò che non è mai con se medesimo costante, è somigliantissimo il corpo. Abbiamo noi qualche ragione da dire in contrario, mio Cebete, per dimostrare che la cosa non è così? - Non l'abbiamo.

Ebbene dunque, se la cosa è così, dimmi, non è proprio del corpo dissolversi rapidamente, e dell'anima invece rimanere al tutto indissolubile o press'a poco? - E come no? - Ora tu pensi, disse, che, quando l'uomo muore, la parte di colui che è visibile, il corpo, e che giace in luogo visibile, - che è quella appunto che noi chiamiamo cadavere e di cui è proprio dissolversi e cadere a pezzi e svanire nel nulla, - non è soggetta, così tutto a un tratto, a niente di simile, ma si conserva com'è per un tempo piuttosto lungo. In verità, se anche uno muore che abbia tuttavia il corpo in floride condizioni e nel fiore dell'età, si conserva pure per un tempo assai lungo; e infatti, se un corpo è sfinito e disseccato come sono le mummie degli Egiziani, si conserva quasi totalmente per un tempo addirittura indefinito; oltre che, poi, ci sono certe parti del corpo, come ossa e tendini e simili, le quali, se anche il resto imputridisca, tuttavia restano, per dir così, immortali. O non è così? - Certo. - E allora l'anima, la parte di noi che è invisibile, e che se ne va via ad un altro luogo della sua stessa natura, e cioè della sua stessa nobiltà di origine e come lei pur invisibile, - all'Invisibile

propriamente detto, - presso il dio buon intelligente, là dove, se Dio voglia, anche la mia anima dovrà and fra poco; ebbene, dico, questa nostra anima che è così fatta e ha i natura, vorremmo noi dire che, appena si stacca dal corpo, ecco tutt'a un tratto già s'è dileguata ed è finita, come dicono la più parte degli uomini? Ci corre molto in verità da questo, mio caro Cebete, mio caro Simmia; e anzi è molto più probabile che la cosa stia così. Se cioè l'anima si diparte pura dal corpo, nulla del proprio corpo traendo seco, come quella che nulla in vita, per quanto potè, volle avere in comune con esso, e anzi fece di tutto per fuggirlo e starsene tutta raccolta in se medesima, poiché a questo sempre si preparò questo non è altro che propriamente filosofare e veramente prepararsi a morire senza rammarico; non è questo infatti che dici preparazione di morte? - Precisamente. - Ebbene dunque tale è l'anima, non se n'andrà ella a ciò che le è simile, cioè, all'invisibile, al divino, all'immortale, all'intelligente, dove giunta potrà essere in realtà felice, libera ormai da vagamenti e da stoltezze e paure e disordinate passioni, e insomma da tutti i mali umani; e veramente, come si dice degli iniziati; potrà trascorrere il rimanente tempo in compagnia degli dèi? Vogliamo dire che sia così, o Cebete, oppure diversamente?

Così certo, disse Cebete».

(da Platone, *Fedone*, 78b-81a, trad. it. di Manara Valmigli, in *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1982).

Inquadramento critico del testo

La concezione dell'anima e del suo rapporto con la corporeità viene fatta poggiare da Platone sull'ontologia dualistica caratteristica del suo pensiero. Così come la realtà consta di due mondi, quello sensibile e quello intelligibile, allo stesso modo l'uomo consta di due parti, il corpo e l'anima. Tra i due livelli esistono precise corrispondenze. Mentre il corpo è per natura affine alla realtà sensibile, mutevole e corruttibile, l'anima dimostra un'evidente affinità con il mondo delle idee: essa è infatti una stabile e percepibile attraverso il solo pensiero. Il rapporto tra anima e corpo, per questo motivo, deve essere interpretato come un rapporto di opposizione. Inoltre, in virtù della sua affinità con il mondo delle idee, l'anima deve risultare superiore al corpo, così come le idee sono superiori alle loro copie sensibili. Infine, sempre in virtù della stessa affinità, l'anima deve essere considerata immutabile e di conseguenza immortale.

L'autore

La dottrina fondamentale di Platone – che scrive nella prima metà del secolo IV a.C. – è quella delle idee.

Presentala sinteticamente chiarendone il significato etico-politico, anche in rapporto alla condanna di Socrate (399 a.C.) e alle difficoltà della democrazia ateniese, sconfitta da Sparta nella guerra del Peloponneso. (15/20 righe)

L'opera

Il *Fedone* è stato scritto da Platone intorno ai quarant'anni di età, dopo la fondazione dell'Accademia, avvenuta nel 388 a. C. Il dialogo ha come protagonisti Socrate, di cui

vengono raccontate le ultime ore di vita, e alcuni tra i suoi più stretti discepoli e amici. Temi della conversazione sono la natura e l'immortalità dell'anima.

1. Indica quali argomenti vengono impiegati all'interno del dialogo per dimostrare che l'anima è immortale. (10- 15 righe)
2. Indica le principali differenze tra la concezione dell'anima esposta nel *Fedone* e quella esposta nella *Repubblica*. (10-15 righe)

Il testo

Comprensione del testo

Analizza il testo, individuando i passaggi dai quali si evincono le seguenti tesi:

1. Le cose non composte sono quelle che permangono uguali a se stesse;
2. La realtà vera delle cose permane uguale a se stessa;
3. L'anima è affine a ciò che permane uguale a se stesso, mentre il corpo è affine a ciò che muta continuamente;
4. L'anima è un elemento semplice;
5. L'anima è capace di agire indipendentemente dal corpo.

Riflessione sul testo

Quale concezione del rapporto tra anima e corpo emerge dal brano analizzato? (10 righe)

2. Aristotele, *L'anima come atto primo (o forma) del corpo*

Il brano che proponiamo è tratto dal *De anima* di Aristotele. L'autore vi richiama i fondamentali significati di "sostanza", allo scopo di dare una definizione dell'anima. Di questa definizione si deve evidenziare il carattere molto generale: essa infatti si adatta a qualunque essere vivente, e non solamente all'essere umano.

Il testo

Riprendiamo ora di nuovo la strada come dall'inizio, cercando di determinare che cos'è l'anima e qual è il suo concetto più generale. Noi chiamiamo un certo genere di enti sostanza, e diciamo sostanza in un primo senso la materia, la quale di per sé non è qualcosa di determinato; in un secondo la forma e la specie, in virtù della quale precisamente si parla di qualcosa di determinato; e in un terzo senso il composto di queste due. La materia poi è potenza e la forma atto, e l'atto si dice in due sensi: o come la conoscenza, o come l'uso di essa.

Ora sostanze sembrano essere soprattutto i corpi e tra essi specialmente quelli naturali, giacché questi sono i principi di tutti gli altri. Tra i corpi naturali, poi, alcuni possiedono la vita ed altri no; chiamiamo vita la capacità di nutrirsi da sé, di crescere e di deperire. Di conseguenza ogni corpo naturale dotato di vita sarà sostanza, e lo sarà precisamente nel senso di sostanza composta.

Ma poiché si tratta proprio di un corpo di una determinata specie, e cioè che ha la vita, l'anima non è il corpo, giacché il corpo non è una delle determinazioni di un sostrato, ma piuttosto è esso stesso sostrato e materia. Necessariamente dunque l'anima è

sostanza, nel senso che è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ora tale sostanza è atto, e pertanto l'anima è atto del corpo che s'è detto. Atto, poi, si dice in due sensi, o come la conoscenza o come l'esercizio di essa, ed è chiaro che l'anima è atto nel senso in cui lo è la conoscenza. Infatti l'esistenza sia del sonno che della veglia implica quella dell'anima. Ora la veglia è analoga all'uso della conoscenza, mentre il sonno al suo possesso e non all'uso, e primo nell'ordine del divenire rispetto al medesimo individuo è il possesso della conoscenza. Perciò l'anima è l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ma tale corpo è quello che è dotato di organi. (Organi sono anche le parti delle piante, ma estremamente semplici. Ad esempio la foglia è la protezione del pericarpo e il pericarpo del frutto, mentre le radici corrispondono alla bocca, in quanto l'una e le altre prendono il nutrimento).

Se dunque si deve indicare una caratteristica comune ad ogni specie di anima, si dirà che essa è l'atto primo di un corpo naturale dotato di organi. Pertanto non c'è bisogno di cercare se l'anima e il corpo formano un'unità, allo stesso modo che non v'è da chiedersi se formano un'unità la cera e la figura né, in generale, la materia di un data cosa e ciò che ha per sostrato tale materia. Se infatti l'uno e l'essere si dicono in molti sensi, quello principale è l'atto.

S'è dunque detto, in generale, che cos'è l'anima: essa è sostanza nel senso di forma, ovvero è l'essenza di un determinato corpo.

(da Aristotele, *L'anima*, trad. it. di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano 2001).

Inquadramento critico del testo

Nel *De anima* l'anima non viene concepita come una sostanza distinta dal corpo, ma come il suo principio determinatore. L'anima, più in particolare, viene definita da Aristotele come l'atto primo di un corpo fisico organico che ha la vita in potenza; il che significa, molto semplicemente, che essa consiste nella realizzazione della potenzialità di vivere propria di alcuni corpi. Essendo poi la coppia concettuale atto-potenza correlata alla coppia forma-materia, si deve dire che dal punto di vista aristotelico l'anima sta al suo corpo come una certa forma sta alla sua materia specifica. Da questa definizione, Aristotele deduce l'inseparabilità dell'anima dal corpo. Infatti, come materia e forma, come atto e potenza, essi formano un'unità inscindibile, ovvero l'unità di quel sinolo che è l'organismo vivente.

L'autore

Allievo di Platone, Aristotele se ne distingue per la critica della dottrine delle idee e per il riconoscimento della piena dignità della realtà naturale e delle scienze che la studiano, come la biologia.

Argomenta in breve questa affermazione (10 righe)

L'opera

Nonostante i dati a nostra disposizione non rendano possibile indicarne la data di stesura con certezza, gli studiosi sono concordi nel attribuire il *De anima* a un periodo tardo della riflessione aristotelica, verosimilmente quella dell'insegnamento al Liceo.

1. Lo studio sull'anima viene fatto rientrare da Aristotele nell'ambito della fisica. Spiega il senso di questa collocazione (10 righe)
2. Aristotele individua tre differenti facoltà dell'anima: nutritiva, sensitiva e razionale. Spiega la funzione assegnata a ognuna di esse. (10-15 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Analizza il brano, distinguendo i passaggi in cui si articola l'argomentazione. (10-15 righe)
2. All'interno del testo Aristotele impiega alcune nozioni fondamentali per spiegare il concetto di sostanza. Indicale e spiegane il significato. (10-15 righe)

Riflessione sul testo

Quale concezione del rapporto tra anima e corpo emerge dal brano analizzato? (10 righe)

Riflettendo sui testi di Platone e Aristotele

Citando opportunamente i due testi - e riflettendo sulla vostra esperienza e le vostre conoscenze - scrivete un breve testo (30 righe max.) sul tema seguente:

"E' possibile affermare che l'anima sia indipendente dal corpo? Oppure è più corretto sostenere che tra anima e corpo esiste un rapporto così stretto, da rendere impossibile pensare l'una senza l'altro?".

La democrazia ateniese e i suoi critici

1. Tucidide, *Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*

In alcune tra le più note pagine delle *Storie*, Tucidide riporta il discorso tenuto da Pericle in onore dei caduti durante il primo anno della guerra del Peloponneso. Parte del suo discorso è dedicata all'ordinamento politico ateniese: Pericle ne indica le caratteristiche, contrapponendole a quelle del nemico in guerra, cioè Sparta.

Il testo

37. «Il nostro ordinamento politico non emula le leggi di altre città: siamo noi di modello agli altri, non i loro imitatori. Il suo nome è democrazia, poiché si fonda non su cerchie ristrette, ma sulla maggioranza dei cittadini. Nelle controversie private, le leggi garantiscono a tutti eguale trattamento. Quanto al prestigio, chi acquisti buona rinomanza in qualche campo, non viene prescelto ai pubblici onori per il rango, ma per i meriti; né la povertà, per l'oscurità della reputazione che ne deriva, è d'ostacolo a chi offra alla città i suoi buoni servigi. E' alla libertà che si ispira la nostra condotta di cittadini, sia nei confronti della collettività, che quando, nei rapporti tra i singoli, le abitudini della vita quotidiana potrebbero far nascere reciproche diffidenze: non nutriamo malanimo contro il nostro vicino, se questi si comporta come meglio gli aggrada, né prendiamo atteggiamenti risentiti, che anche se non portano danno, risultano tuttavia offensivi nel loro manifestarsi. E se nella vita privata intratteniamo rapporti liberi da ogni malevolenza, in quella pubblica è un timore reverenziale a vietarci di violare la legge, nell'obbedienza ai magistrati in carica e nel rispetto delle leggi, e in primo luogo di quelle stabilite in difesa di chi subisce ingiustizia, e di quelle norme non scritte che comportano per che le violi un'onta unanimemente condivisa».

38. «Alla nostra mente abbiamo assicurato non pochi diversivi che ne alleviano le fatiche: giochi e feste sacre che si susseguono per tutto l'anno, splendide dimore private il cui godimento allontana, giorno per giorno, ogni motivo di afflizione. Inoltre, la potenza della nostra città fa sì che da ogni parte della terra affluiscano merci d'ogni genere. Ci troviamo così a godere dei prodotti dalle altre regioni con un piacere non meno intimo e familiare di quello con cui gustiamo i frutti della nostra terra».

39. «Anche nel predisporci alla guerra ci distinguiamo da nostri avversari. La nostra città è aperta a tutti, né mai con espulsioni di stranieri impediamo ad alcuno di apprendere o di osservare cose che, non celate, possano giovare al nemico che le scopra: confidiamo meno nell'apprestamento di insidie che nell'ardimento da noi stessi riposto nell'azione. Nelle diverse forme di educazione fin dall'adolescenza i nostri nemici si addestrano nelle virtù guerresche a prezzo di una dura disciplina; noi invece, pur conducendo un genere di vita libero da costrizioni, affrontiamo alla pari cimenti non meno rischiosi. [...] Ora, pronti come siamo ad affrontare ogni prova con animo sereno, non sotto l'incombere di gravosi addestramenti, e con un ardimento non imposto dalle leggi, ma insito nel nostro modo di essere, ce ne viene un duplice vantaggio: non anticipiamo con le fatiche presenti le sofferenze future, e quando dobbiamo

fronteggiarle ci mostriamo non meno audaci di chi è dedito a continue tribolazioni. In questo, e in altro ancora, la nostra città è degna di essere da tutti ammirata».

40. Amiamo ciò che è bello, ma senza nulla concedere allo scialo. Amiamo il sapere, ma serbando intatta la nostra virile fermezza. Della ricchezza ci avvaliamo come opportunità d'azione, non come pretesto per verbose vanterie. Riconoscere la propria indigenza non è per noi motivo di ignominia: ben più ignominioso è non industriarsi per uscirne. Ci facciamo carico così degli affari privati come delle pubbliche incombenze, e pur perseguendo le più svariate occupazioni, siamo tuttavia in grado di assumere col dovuto discernimento le decisioni che riguardano la città. Siamo i soli a tacciare non solo di disimpegno, ma di inettitudine chi a nulla di ciò prende parte. Agli stessi uomini spetta fra di noi decidere e ponderare opportunamente le varie questioni, poiché non riteniamo che i dibattiti pregiudichino le scelte, ma al contrario consideriamo un danno non venir istruiti con le parole prima di passare alle azioni che vanno intraprese. Un'altra qualità che ci distingue è l'unire l'audacia più impavida all'oculata valutazione delle imprese che predisponiamo: negli altri, l'ignoranza apporta tracotanza, la ponderazione indugio. [...] Siamo i soli ad elargire favori senza sospetti, non per un calcolo dell'utile, ma con la fiducia che è propria della liberalità».

41. «In breve, affermo che nel suo insieme la nostra città è la scuola della Grecia; preso individualmente, ciascun cittadino è poi in grado di atteggiare con duttilità il proprio corpo alle più svariate forme di vita, nella piena padronanza di sé e con ogni decoro. Che non sia questo un vanto di parole di circostanza, ma la verità stessa dei fatti, lo dimostra la potenza della città, che abbiamo acquistato grazie a questi nostri costumi. Sola fra le città del nostro tempo, essa affronta la prova mostrandosi superiore alla sua fama, e sola non suscita l'indignazione del nemico [che l'assale], quando questi consideri da chi riceve danno, né la riprovazione dell'alleato sottomesso, per essere governato da un potere indegno. Grandi sono le prove che abbiamo offerto della nostra potenza, e non ne mancano le attestazioni. Saremo oggetto dell'ammirazione di chi vive ora e di chi verrà un giorno, senza che ci occorran gli elogi di un Omero, o di chi offra coi suoi canti un diletto momentaneo, mentre poi la verità dei fatti viene a smentire l'idea che ce se ne era formata. Ogni mare ed ogni terra abbiamo con la forza reso accessibili al nostro ardimento, e dunque abbiamo eretto, nel bene come nel male, monumenti perenni delle nostre imprese. Per tale città questi uomini, nobilmente giudicando di non doverne venir privati, morirono combattendo; dai rimasti ci attendiamo che ognuno sia pronto ad affrontare per essa qualsiasi patimento».

(da Tucidide, *Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*, a cura di Oddone Longo, Marsilio, Venezia, 2000, II, 37-41).

Inquadramento critico del testo

Il discorso di Pericle in onore dei caduti contiene una delle rappresentazioni più celebri della democrazia ateniese. Pericle, prima di elogiare i morti in guerra, sceglie di parlare della città per cui sono morti, cioè Atene, e del suo ordinamento politico, cioè la

democrazia. Per molti versi il suo discorso è di tipo apologetico: vi vengono descritti i costumi, le istituzioni e le leggi ateniesi, in modo da metterne in luce le numerose virtù. In particolare, Pericle è attento a sottolineare la superiorità dei costumi ateniesi rispetto a quelli spartani: mentre a Sparta vige un rigido militarismo che non lascia spazio a nessun attività che non sia quella bellica, Atene riesce a essere forte in guerra senza sottoporre i propri cittadini alla stessa disciplina, lasciando che essi coltivino il sapere e la bellezza, e che compensino le fatiche della vita politica con feste e giochi organizzati durante tutto l'anno. Per tutti questi motivi Pericle definisce Atene scuola della Grecia.

L'autore

Tucidide (460-395 a. C.) è stato uno dei maggiori storici dell'antichità. Gli si deve la definizione di un modello storiografico, a cui sono estranei elementi mitologici ed extra-razionali.

1. Indica i tratti essenziali della storiografia tucididea (10-15 righe)
2. Indica i tratti essenziali della concezione tucididea della storia (10-15 righe)

L'opera

Il principale lavoro storiografico di Tucidide è rappresentato dal racconto della guerra del Peloponneso, ossia della guerra svolta fra Sparta e Atene tra il 431 e il 404 a. C.. L'opera in cui è contenuta la narrazione è priva di titolo ed è rimasta incompiuta (arriva solo fino al 411). Divisa in otto tomi, si è soliti indicarla con il titolo di *Storie* o *Guerra del Peloponneso*.

1. Descrivi la struttura dell'opera di Tucidide, indicando i temi principali che vi vengono trattati. (10-15 righe)
2. In quale fattore Tucidide individua la causa della guerra tra Sparta e Atene? (10-15)

Il testo

Comprensione del testo

1. Quale rappresentazione della democrazia emerge dall'epitafio di Pericle? (10-15 righe)
2. Quale rappresentazione della libertà emerge dall'epitafio di Pericle? (10-15 righe)
3. Quali elementi, in base a quanto emerge dal brano, distinguono il sistema politico ateniese da quello spartano? (10-15 righe)
4. Individua i passi in cui Pericle fa riferimento al principio democratico dell'*isonomia*. (5 righe)
5. Individua i passi in cui Pericle fa riferimento al principio democratico dell'*isegoria*. (5 righe)

Riflessione sul testo

1. Tra gli aspetti più appariscenti dell'epitafio c'è il riferimento costante, da parte di Pericle, alla potenza di Atene. Individua i passi da cui si evince

questo aspetto. Inoltre, rifletti sulla rappresentazione della politica che emerge da questa particolare caratteristica del discorso pericleo (10-15 righe)

2. Pseudo-Senofonte, *Contro la democrazia*

Tra le posizioni critiche nei confronti della democrazia di Atene, quella dello Pseudo-Senofonte è una delle più dure e violente. Il suo libello polemico *La costituzione degli ateniesi* esprime efficacemente il punto di vista oligarchico sull'ordinamento politico della città greca. Per i temi che affronta e per il modo in cui è costruito, lo scritto dello Pseudo-Senofonte appare a molti il rovescio speculare dell'*Epitafio* di Pericle (tanto che lo si è potuto definire un anti-*Epitafio*).

Il testo

I. 1. Io non approvo affatto il tipo di costituzione che gli Ateniesi si sono scelti, per questo motivo: perché, scegliendo questo tipo di costituzione, hanno voluto che fosse la plebaglia ad avere la meglio sulla gente per bene. Di qui la mia disapprovazione. Tuttavia, dal momento che hanno deciso così, cercherò di dimostrare come sanno mantenere bene questa costituzione e come si regolano bene in tutto il resto in cui pare agli altri che sbagliano.

2. E dirò questo in primo luogo: che giustamente, a quanto sembra, in questa città i poveri e la plebaglia contano più dei nobili e dei ricchi. È infatti il popolo che fa andare avanti le navi e che dà forza alla città; i timonieri, i capirematori, i comandanti in seconda, i manovratori, i carpentieri: questi sono coloro che danno forza alla città molto più degli opliti, dei nobili, della gente per bene. E se le cose stanno così, sembra giusto che sia concesso a tutti di accedere alle cariche, sia per sorteggio sia per elezione, e che qualunque cittadino lo voglia, possa prendere la parola.

3. Quanto poi alle cariche che possono recare al popolo nella sua totalità salvezza se gestite bene o rovina se gestite male, a queste il popolo non sente affatto il bisogno di partecipare. Perciò non pensa di dover prendere parte al sorteggio del comando dell'esercito o della cavalleria. Il popolo sa bene che ricava un utile maggiore se non gestisce direttamente queste cariche e lascia piuttosto che le gestiscano i più capaci. Cerca invece di gestire quelle cariche che sono stipendiate e fruttano qualche aiuto extra per la famiglia.

4. Ci sono poi alcuno che si meravigliano che in ogni campo si dà più spazio alla plebaglia, ai poveri e al popolino piuttosto che alla gente per bene; ed è invece proprio questo che mantiene, come si vedrà, la democrazia. I poveri, la gentaglia, gli elementi meno raccomandabili sono quelli appunto che, quando stanno bene e sono numerosi, rafforzano la democrazia. Se al contrario le cose andassero meglio per la gente per bene e per i ricchi, allora il popolo accrescerebbe il potere dei suoi avversari.

5. In ogni parte del mondo gli elementi migliori sono avversari della democrazia. Queste persone assai per bene sono poco portate alla sfrenatezza e all'ingiustizia; anzi

sono molto interessate a tutto ciò che è onesto. Nel popolo invece troviamo grandissima ignoranza e smoderatezza e malvagità. È la povertà soprattutto che lo spinge ad azioni vergognose, e così pure la mancanza di educazione e di cultura, che in taluni è dovuta a insufficienza di mezzi.

6. Qualcuno potrebbe obiettare che non si sarebbe dovuto permettere che tutti senza distinzione prendessero la parola e deliberassero; questo diritto si sarebbe dovuto piuttosto concederlo agli elementi più capaci e più bravi. Al contrario, anche sotto questo aspetto gli Ateniesi si comportano bene, lasciando parlare anche gli elementi peggiori. Se infatti la facoltà di parlare e di deliberare fosse concessa solo agli esponenti dell'aristocrazia, la cosa risulterebbe vantaggiosa per loro, non certo per il popolo. Ora invece, se uno vuole parlare, chiunque sia, anche l'elemento meno raccomandabile, può alzarsi, prendere la parola ed escogitare ciò che torna utile a lui e ai suoi compari.
[...]

8. Una città con tali ordinamenti non può essere certo un modello di perfezione; ma intanto è proprio così che si può tenere in piedi una democrazia. Il popolo non vuole essere schiavo in una città bene amministrata, ma vuole essere libero e comandare e del malgoverno gliene importa ben poco. Questa assenza di un buon governo, che tu denunci, consente proprio al popolo di essere forte e libero.

9. Se tu cerchi un buon governo, vedrai in primo luogo i più capaci imporre le leggi al popolo, e poi le persone per bene si vendicheranno della plebaglia, prenderanno loro le decisioni sugli affari della città e non permetteranno che dei pazzi partecipino al Consiglio o si alzino a parlare o siedano in Assemblea. Così, con questi saggi provvedimenti, in breve tempo il popolo piomberebbe nella schiavitù.
[...]

11. Se qualcuno si meraviglia [...] del fatto che ad Atene si consenta agli schiavi di vivere nel lusso e ad alcuni di essi addirittura in modo assai sfarzoso, si potrebbe dimostrare che la cosa è fatta a bella posta. Quando si ha a che fare con una potenza navale, è gioco forza per motivi finanziari essere schiavi degli schiavi, al fine di ricavare la quota spettante dal lavoro svolto dallo schiavo, e perciò li si lascia liberi. [...]

12. Per questo abbiamo voluto la parità tra schiavi e liberi, ma anche tra meteci e cittadini: la città ha infatti bisogno sia dei meteci sia per il gran numero di attività lavorative sia per la flotta. Ed è questo il motivo appunto per cui abbiamo concesso, come è giusto, la parità anche ai meteci.

13. Quanto poi alle pratiche ginniche e alle attività musicali, il popolo le ha tolte di mezzo perché le considera non adatte, e sa pure che non vi si può dedicare. D'altra parte si sa bene che nell'organizzazione dei cori teatrali, nella sorveglianza dei ginnasi, nell'allestimento delle triremi, sono i ricchi che hanno la direzione mentre il popolo si lascia guidare, e così pure i ricchi hanno la sorveglianza dei ginnasi mentre è il popolo

ad essere impiegato nelle triremi e nei ginnasi. Perciò il popolo ritiene che sia giusto ricavare soldi cantando, correndo, danzando, imbarcandosi sulle navi, al fine di accrescere le proprie risorse, mentre i ricchi diventano più poveri. E anche nei tribunali il popolo non bada tanto alla giustizia quanto al proprio tornaconto.

14. Passo agli alleati. Gli Ateniesi, quando salpano via, gettano accuse infamanti su di loro, come meglio gli aggrada, e se la prendono con la gente per bene, convinti che fatalmente chi comanda è odiato da chi è comandato e che, se nella città si rafforzeranno i ricchi e la gente per bene, il potere ad Atene resterà ancora in mano al popolo per un tempo assai breve. Ed è questo il motivo per cui privano dei diritti civili le persone per bene, gli portano via le ricchezze, le mandano in esilio, le uccidono e così accrescono il potere della plebaglia. La gente per bene di Atene sostiene invece nelle città alleate i suoi simili, convinta che conviene sostenere sempre nella città gli esponenti dell'aristocrazia. [...]

II. 19. Sostengo [...] che il popolo ateniese sa distinguere i buoni cittadini dai cattivi cittadini; ma pur sapendolo, sceglie poi quelli che gli sono più compiacenti e più utili, anche se sono cattivi, e tende invece a respingere le persone per bene. Ritiene infatti che la virtù delle persone per bene non gli giovi affatto, anzi gli nuoccia. [...]

20. Io ammetto volentieri che il popolo ami il regime democratico; è ben comprensibile che ciascuno persegua i propri interessi. [...]

III. 1. Bene: riguardo alla Costituzione degli Ateniesi, io non ne lodo il sistema; ma dal momento che hanno scelto il regime democratico, mi pare che lo conservino bene comportandosi nei modi che ho descritto. [...]
(da Pseudosenofonte, *La Costituzione degli Ateniesi*, a cura di Giacinto Namia, Qualecultura, Vibo Valentia, 2008).

Inquadramento critico del testo

L'ordinamento politico di Atene non era valutato positivamente da tutti. Al contrario, all'interno della città greca erano presenti molte voci critiche. La stessa parola "democrazia" fa trasparire questo aspetto: etimologicamente la parola deriva da due termini "*demos*" e "*kratos*". Il primo significa "popolo". Il secondo significa invece "potere": non però il semplice potere, ma il potere violento. Il termine democrazia nasce dunque con una connotazione negativa. Critici nei confronti della democrazia erano gli ateniesi di parte oligarchica. Questi si dicevano sostenitori di un "buon governo" (il termine greco è *eunomia*), in opposizione al malgoverno" vigente (il termine greco in questo caso è *kakonomia*). Per buon governo intendevano quello in cui le decisioni non vengono prese dal popolo, ma solamente dai migliori, dai più capaci. Dunque da pochi. Di qui l'origine del termine "*oligarchia*": "*oligoí*" in greco significa "pochi", mentre "*arché*" significa "potere" o "governo".

L'autore

Dell'anonimo autore della *Costituzione degli ateniesi*, anche dopo moltissime ricerche e discussioni, non si è riusciti a individuare l'identità. Gli antichi lo identificavano con lo storico Senofonte, per il fatto che lo scritto è stato trovato tra le sue carte. L'attribuzione è però erronea, e la vera identità dell'autore non è mai stata stabilita. L'unica cosa certa è la sua appartenenza oligarchica. Lo si chiama "Pseudo-Senofonte" oppure, in alternativa, "Il vecchio oligarca", per le sue posizioni politiche (che sono evidentemente di tipo oligarchico) e per l'età (su cui però non sono tutti d'accordo).

1. Chiarisci il significato e la natura delle associazioni aristocratiche ateniesi dette "eterie" (*"hetaireia"*). (5-10 righe)
2. Descrivi il contesto e le caratteristiche del colpo di stato oligarchico avvenuto ad Atene nel 411 a. C.. (10-15 righe)

L'opera

La *Costituzione degli ateniesi* risale al periodo compreso tra la fine degli anni 440 e la fine degli anni 420. Il testo presenta una serrata critica nei confronti della democrazia di Atene. I toni dello scritto sono molti accesi. Questo tuttavia non comporta che lo scritto si riduca a una serie di invettive contro la democrazia. Al contrario, lo scritto dello Pseudo-Senofonte presenta un'analisi razionale della democrazia ateniese, tesa a metterne in luce le principali caratteristiche e il funzionamento interno.

1. Indica le caratteristiche formali del testo, soffermandoti sul suo stile e sulla sua struttura argomentativa. (10-15 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Quali elementi secondo lo Pseudo-Senofonte hanno permesso l'affermazione della democrazia ad Atene? (10-15 righe)
2. In che termini lo Pseudo-Senofonte spiega il rapporto fra Atene e i suoi alleati? (5-10 righe)
3. Quali critiche vengono mosse nel testo alla democrazia ateniese? (15-20 righe)

Riflessione sul testo

Il testo della *Costituzione degli ateniesi* oscilla tra due punti di vista differenti: da un lato, quello normativo che si esprime in una critica molto dura dell'ordinamento democratico; dall'altro, quello descrittivo che si esprime nell'analisi di chi non vuole dare giudizi, ma solamente spiegare il funzionamento di qualcosa. Individua i passi da cui emerge questa oscillazione. Spiega inoltre se – a tuo parere – le due modalità interpretative sono pienamente conciliabili tra loro. (10-15 righe)

Riflettendo sui testi di Tucidide e dello Pseudo-Senofonte

Citando opportunamente i due testi - e riflettendo sulla vostra esperienza e le vostre conoscenze - scrivete un breve testo (30 righe max.) sul tema seguente:

"Quali analogie (e quali differenze) esistono fra la democrazia dei greci e quella in cui viviamo noi oggi?".

Il mito di Prometeo ed Epimeteo

1. Protagora, *Sapere tecnico e giustizia*

Il seguente brano contiene il celebre mito di Prometeo ed Epimeteo, attribuito al sofista Protagora e pervenutoci attraverso la testimonianza di Platone.

Il testo

«Tempo vi fu in cui esistevano gli dei, ma non le stirpi mortali. Poi che giunse anche per le stirpi mortali il momento fatale della loro nascita, gli dei ne fanno il calco in seno alla terra mescolando terra e fuoco e tutti quegli elementi che si compongono di terra e di fuoco. Ma nell'atto in cui stavano per trarre alla luce quelle stirpi, ordinarono a Prometeo e a Epimeteo di distribuire a ciascuno facoltà naturali in modo conveniente. Epimeteo chiede a Prometeo che spetti a lui la cura della distribuzione: "E quando avrò compiuto la mia distribuzione—dice—tu controllerai". E così, avendolo persuaso, si pone a distribuire. Ora, nel compiere la sua distribuzione, ad alcuni assegnava forza senza velocità, mentre forniva di velocità i più deboli; alcuni armava, mentre per altri che rendeva per natura inermi, escogitava qualche altro mezzo di salvezza. A quegli esseri che rinchiudeva in un piccolo corpo, assegnava ali per fuggire o sotterranea dimora; quelli che, invece, dotava di grande dimensione, proprio con questo li salvaguardava. E così distribuiva tutto il resto, sì che a tutto fosse in equilibrio. Ed escogitò tale principio, preoccupandosi che una qualche stirpe non dovesse estinguersi. Dopo che li ebbe provvisti di mezzi per sfuggire le reciproche distruzioni, escogitò anche agevoli modi per proteggerli dalle intemperie delle stagioni di Zeus: li avvolse, così, di folti peli e di dure pelli, che bastavano a difendere dal freddo, ma che sono anche capaci di proteggere dal caldo e tali inoltre da essere adatti quale naturale e propria coperta a ciascuno, quando avessero bisogno di dormire. E sotto i piedi ad alcuni dette zoccoli, ad altri unghie e pelli dure prive di sangue; ad alcuni procurava un tipo di alimento, ad altri un altro tipo; ad alcuni erba della terra, ad altri frutti degli alberi, ad altri ancora radici ad alcuni poi dette come cibo la carne di altri animali, ma a questi concesse scarsa prolificità, mentre a quelli che ne erano preda abbondante prolificità, sì che la specie loro si conservasse. Solo che Epimeteo, al quale mancava compiuta sapienza, aveva consumato, senza accorgersene, tutte le facoltà naturali in favore degli esseri privi di ragione: gli rimaneva ancora da dotare il genere umano e non sapeva davvero cosa fare per trarsi di imbarazzo. Proprio mentre si trovava in tale imbarazzo sopraggiunse Prometeo a controllare la distribuzione: vede che tutti gli altri esseri viventi armoniosamente possiedono di tutto, e che invece l'uomo è nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi: era oramai imminente il giorno fatale, giorno in cui anche l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce. Prometeo allora, trovandosi appunto in grande imbarazzo per la salvezza dell'uomo, ruba a Efesto e ad Atena il sapere tecnico, insieme con il fuoco —ché senza il fuoco sarebbe stato impossibile acquistarlo o servirsene— e così ne fece dono all'uomo. L'uomo, dunque, ebbe in tal modo la scienza della vita, ma non aveva ancora la scienza politica: essa si trovava presso Zeus; né più era concesso a Prometeo di andare nell'acropoli, ov'è la dimora di Zeus (e davvero temibili erano, per di più, le guardie di Zeus) riesce, invece, a penetrare di nascosto

nella comune dimora di Atena e di Efesto dove essi lavoravano insieme, e, rubata l'arte del fuoco di Efesto e l'altra propria di Atena, le dona all'uomo, che con quelle si procurò le agiatezze della vita. Solo che, come si narra, più tardi Prometeo dovette a causa di Epimeteo, pagare la pena del furto.

Come dunque l'uomo fu partecipe di sorte divina innanzi tutto per la sua parentela con la divinità, unico tra gli esseri viventi, credette negli dei, e si mise ad erigere altari e sacre statue; poi, usando l'arte, articolò ben presto la voce in parole e inventò case, vesti, calzari, giacigli e il nutrimento che ci dà la terra. Così provveduti, da principio gli uomini vivevano sparsi, ché non v'erano città. E perciò erano distrutti dalle fiere, perché in tutto e per tutto erano più deboli di quelle, e la loro perizia pratica, pur essendo di adeguato aiuto a procurare il nutrimento, era assolutamente insufficiente nella lotta contro le fiere: non possedevano ancora l'arte politica, di cui quella bellica è parte. Cercarono, dunque, di radunarsi e di salvarsi fondando città: ma ogni qualvolta si radunavano, si recavano offesa tra di loro, proprio perché mancanti dell'arte politica, onde nuovamente si disperdevano e morivano. Allora Zeus, temendo per la nostra specie, minacciata d'andar tutta distrutta, inviò Ermes perché portasse agli uomini il pudore e la giustizia affinché servissero da ordinamento della città e da vincoli costituenti unità di amicizia. Chiede Ermes a Zeus in qual modo debba dare agli uomini il pudore e la giustizia: «Debbo distribuire giustizia e pudore come sono state distribuite le arti? Le arti furono distribuite così: uno solo che possenga l'arte medica basta per molti profani e lo stesso vale per le altre professioni. Anche giustizia e pudore debbo istituirli negli uomini nel medesimo modo, o debbo distribuirli a

tutti? A tutti, rispose, e che tutti ne abbiano parte: le città non potrebbero esistere se solo pochi possedessero pudore e giustizia, come avviene per le altre arti. Istituisci, dunque, a nome mio una legge per la quale sia messo a morte come peste della città chi non sappia avere in sé pudore e giustizia. E così, Socrate, anche per questa ragione, gli Ateniesi e tutti gli altri, qualora si debba discutere della capacità architettonica di qualche altra attività artigianale, ritengono che solo pochi abbiano il diritto di dare consigli, e se qualcuno che non appartenga a quei pochi pretenda di dare il proprio parere, non lo sopportano, come hai detto, e non a torto come dico io; qualora, invece, si accingano a deliberare su questioni relative alla capacità politica, che si impernia tutta sulla giustizia e sulla saggezza, è ragionevole che tutti vengano ammessi, poiché si ritiene necessario che ognuno sia partecipe di questa dote, o non esistano città. Ecco Socrate, quale ne è la causa. Ma perché tu non creda d'essere ingannato, sostenendoti che tutti ritengono che ogni uomo partecipa della giustizia e di ogni altro aspetto della capacità politica, tieni un'altra prova. In tutte le altre capacità, come hai detto, ad esempio nell'arte di suonare il flauto o in qualche altra, se qualcuno sostiene d'essere virtuoso e poi non lo è, o viene deriso o ci si sdegna, e i suoi familiari gli si stringono intorno per ammonirlo come se fosse impazzito. Quanto alla giustizia, invece, e gli altri aspetti della virtù politica, sia pur sapendo che qualcuno è ingiusto, se costui spontaneamente, a suo danno, confessi la verità di fronte a molti, quel che nell'altro caso si riteneva saggezza, dire cioè la verità, in questo è ritenuto pazzia e si sostiene che tutti debbono sembrare d'essere giusti, lo siano o no, e si dice matto davvero chi non si

atteggia a giusto, quasi fosse necessario che ognuno, in una qualche maniera, partecipi della giustizia, oppure sia fuori dell'umanità».

(da Platone, *Protagora*, 320d -323d, trad. it. di Francesco Adorno, in Platone, *Opere complete*, Bari, Laterza, 1982).

Inquadramento critico del testo

In questo celebre testo, Protagora descrive sotto forma di mito l'origine della civiltà umana. Protagonisti del racconto sono i due fratelli Prometeo (il cui nome significa "colui che pensa prima") ed Epimeteo (il cui nome significa "colui che pensa dopo"), a cui gli dei hanno dato il compito di distribuire le capacità naturali tra tutte le specie animali. Epimeteo, che si è preso la responsabilità di assolvere a questo compito, dimentica di assegnare una capacità anche all'uomo, rendendolo in questo modo debole e indifeso di fronte agli altri animali. Per rimediare all'errore del fratello, Prometeo ruba il fuoco agli dei e lo dona agli uomini, che grazie a questo gesto diventano capaci di dominare la natura attraverso la tecnica.

La capacità di dominare la natura attraverso la tecnica – secondo quanto racconta Protagora – non è però sufficiente a spiegare l'origine della società umana. Pur capaci di costruire case e di levare altari agli dei, gli uomini vivono ancora isolati e sono facile preda delle fiere. E' per questo che Zeus, attraverso Ermes, dona agli uomini il pudore e la giustizia. Grazie a queste due virtù, distribuite a tutti senza eccezioni, gli uomini possono finalmente unirsi e organizzarsi in ordinamenti politici.

L'autore

Protagora nasce ad Abdera intorno al 490 a. C.. Nel 444-443 si reca ad Atene, dove si ferma per diverso tempo e stringe rapporti con gli esponenti del partito democratico.

1. Riassumi brevemente la vita di Protagora, soffermandoti sugli aspetti che si intrecciano con la politica periclea. (10-15 righe)
2. Indica i tratti principali della figura del sofista nella Atene del V secolo a. C.. (10-15 righe)

L'opera

Il *Protagora* è stato scritto da Platone tra gli anni 390 e 380. Platone vi immagina una discussione tra il sofista di Abdera e Socrate sul problema dell'insegnabilità della virtù. Definisci questa particolare problematica, indicando gli elementi di novità della posizione di Protagora rispetto alla tradizione precedente (per esempio rispetto alla posizione di un poeta come Pindaro). (10-15 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Indica i diversi passaggi che, in base al brano letto, scandiscono la nascita della civiltà umana. (10-15 righe)
2. Indica i caratteri che secondo Protagora appartengono necessariamente alla natura umana (10-15 righe)

3. Quali caratteristiche distinguono l'essere umano dall'animale, prima che Ermes intervenga per donargli pudore e giustizia? (5-10 righe)

Riflessione sul testo

1. Rispetto alla discussione su *nomos* e *physis* svolta nel V secolo ad Atene, quale posizione ti sembra emergere dal brano? In particolare, quale ti sembra essere la concezione protagorea della legge? (10-15 righe) .

Giustizia e forza nella riflessione sofistica di Callicle e di Trasimaco

1. Callicle, *I forti devono dominare sui deboli*

Di Callicle abbiamo notizie solamente attraverso la testimonianza di Platone. Per questo motivo, alcuni interpreti hanno ipotizzato che il sofista altro non sia che un'invenzione del filosofo greco. A prescindere dall'esistenza effettiva o meno del personaggio storico, le tesi sostenute da Callicle corrispondono a un modo di pensare diffuso negli ambienti aristocratici dell'Atene del V sec. a. C..

Il testo

XXXVIII. CALL. Socrate, nei tuoi discorsi sembri con tanta giovanile foga imbaldanzire, veramente come un oratore di popolo; e ora, mediante, appunto, codesta tua oratoria foga popolare, hai fatto cadere Polo nella stessa situazione in cui egli accusava Gorgia d'esser caduto per colpa tua Polo diceva che Gorgia, interrogato da te se qualcuno, andando da lui con il proposito d'imparare la retorica pur non avendo alcuna cognizione della giustizia, anche questo, in che consiste la giustizia, imparerebbe da lui; Gorgia, per pudore, rispose di sì, conformandosi a una certa etica umana, poiché gli uomini si scandalizzerebbero se uno si esprimesse altrimenti, - a causa di tale concessione Gorgia era poi stato costretto a contraddirsi, ed è, appunto, far cadere la gente in contraddizione ciò di cui tu particolarmente ti compiaci! - ; e Polo, allora, rideva di te, giustamente secondo il mio parere. Ora, invece, di nuovo, è toccato a Polo subire la stessa sorte, e io non posso se non rimproverarlo di questo, d'essersi cioè trovato d'accordo con te nel sostenere che commettere ingiustizia sia più brutto che patirla. Per averti concesso questo, Polo, preso alla tagliola dei tuoi ragionamenti, si è lasciato imbrigliare, anche lui per pudore di esprimere quello che realmente pensava.

Sì, Socrate, tu, veramente, sostenendo di correre dietro alla verità, spingi il discorso a codeste affermazioni rozze e proprie da oratore popolare, che belle non sono certo per natura, ma per legge. In molti, casi, anzi, natura e legge sono in pieno contrasto tra loro. Chi, dunque, abbia pudore e non osi dire quello che pensa, è costretto a contraddirsi. Ebbene, tu, scoperto questo trucco, disonestamente lo usi nel corso della discussione: se uno intende dire 'secondo la legge' tu incalzi con una domanda insinuando 'secondo natura' e se, invece, l'altro intende dire 'secondo natura', tu intendi 'secondo legge'. Così hai fatto ora, discutendo sulla questione: 'commettere ingiustizia e patire ingiustizia'. Polo, dicendo che più brutto è commettere che subire ingiustizia, intendeva secondo la legge, tu, invece, proseguivi il discorso come se Polo avesse inteso dire 'secondo natura'. Sì, perché in natura tutto quel che è più brutto è, ad un tempo, più malvagio, ossia il subire ingiustizia; per legge, invece, commetterla. Né da vero uomo, ma da servo, è subire ingiustizia senza esser capaci di ricambiare, e meglio è morire che vivere se, maltrattati ed offesi, non si è capaci di aiutare se stessi e chi ci stia a cuore. Secondo me la questione è tutta qui: quelli che fanno le leggi sono i deboli, i più; essi, evidentemente, istituiscono le leggi a proprio favore e per propria utilità, e lodi e biasimi dispensano entro questi termini. Spaventando i più forti, quelli che avrebbero la capacità di prevalere, per impedire, appunto, che prevalgano, dicono che cosa brutta e ingiusta è voler essere superiori agli altri e che commettere ingiustizia consiste proprio

in questo, nel tentativo di prevalere sugli altri. Essi, i più deboli, credo bene che si accontentano dell'uguaglianza!

XXXIX. Ecco perché la legge dice ingiusto e brutto il tentativo di voler prevalere sui molti, ecco perché lo chiamano commettere ingiustizia. Io sono invece convinto che la stessa natura chiaramente rivela esser giusto che il migliore prevalga sul peggiore, il più capace sul meno capace. Che davvero sia così, che tale sia il criterio del giusto, che il più forte comandi e prevalga sul più debole, ovunque la natura lo mostra, tra gli animali e tra gli uomini, nei complessi cittadini e nelle famiglie. Con quale diritto Serse mosse guerra alla Grecia, o suo padre mosse guerra agli Sciti? Infiniti altri esempi si potrebbero portare! tutta questa gente, io penso, così agisce secondo la natura del giusto, e sì, in nome di Zeus, per legge, ma secondo la legge di natura, non per quest'altra legge, per la legge che noi istituiamo! accalappiandoli fin da bambini, mediante tale legge, plasmiamo i migliori, i più forti di noi, e, impastoianoli e incantandoli come leoni, li osserviamo, dicendo loro che bisogna essere uguali agli altri e che in tale uguaglianza consiste il bello e il giusto. Ma, io credo, qualora nascesse un uomo che avesse adeguata natura, scossi via da sé, spezzati tutti questi legami, liberatosi da essi, calpestando i nostri scritti, i nostri incantesimi, i nostri prestigii, le nostre leggi, tutte contro natura, emergendo, da nostro schiavo, lo vedremmo nostro padrone, e qui, allora, di luce limpidissima il diritto di natura splenderebbe. Anche Pindaro, mi sembra, ha sostenuto quello che penso io, in quel canto che dice: di tutti regina la legge dei mortali e degl'immortali; ma così prosegue: essa, con mano sovrana, giustificando muove ogni violenza; e questo lo provo pensando ai fatti di Ercole, che, senza pagare...

Questo, più o meno - non so a memoria il canto - dice Pindaro; dice, insomma, che Ercole si portò via i buoi di Gerione, non avendoli né pagati né ricevuti in dono, ma perché questo è giusto per natura e cioè che i buoi, qualsivoglia altra proprietà dei meno valenti e dei più deboli, spettano al migliore e al più forte.

XL. Questa la verità! e te ne renderesti conto, se ti volgessi a più alte cose, abbandonando la filosofia. Certo, Socrate, la filosofia è, senza dubbio, piena di grazia, purché venga studiata, con misura, in età giovanile, ma se con essa ci s'intrattiene oltre il dovuto limite, è la rovina degli uomini. Anche chi per natura sia ben dotato, se continua a filosofare in età matura, fatalmente resta al di fuori di tutto un complesso di cose di cui deve essere esperto qualora voglia divenire uomo davvero completo e degno di stima. Saranno, infatti, uomini inesperti delle leggi vigenti nella propria città, dei discorsi che si debbono usare nelle relazioni umane, sia in privato che in pubblico, di quelli che sono i piaceri e le passioni degli uomini, in una parola non saranno per nulla competenti del mondo umano. Qualora, dunque, debbano affrontare un qualche privato o pubblico affare, fanno ridere, sì come, credo, fanno ridere i politici quando intervengono alle vostre discussioni e si mettono a ragionare con voi. Accade proprio quel che dice Euripide: ciascuno è un lume in quel campo, verso quello è portato, a quello dedica la maggior parte della sua giornata sì da riuscire ad essere più che eccellente; mentre quello in cui non si riesce si evita e si disprezza, intessendo lodi di ciò in cui si è bravi, per amore di sé, credendo così di elogiare se stessi. Secondo me, invece, meglio è non trascurare né l'una né l'altra: bello è dedicarsi alla filosofia per

quanto possa servire a una compiuta educazione: né per un giovanotto disdicevole è filosofare; ma quando, divenuti più anziani, si seguita a filosofare, allora, Socrate, la cosa si fa ridicola, ed io trovandomi dinanzi ai filosofanti ho la stessa impressione di quando mi trovo dinanzi a gente che balbetta e bamboleggia. Quando vedo un fanciullino, per il quale è naturale parlare così, balbettando e bamboleggiando, la cosa mi piace e graziosa mi sembra e gentile ed appropriata alla sua età, mentre quando sento parlare un bambino seriamente, la cosa mi riempie di una qual certa tristezza, mi dà fastidio agli orecchi, l'impressione di un che di servile. Ma se ascolto balbettare un uomo, se vedo bamboleggiare un uomo, mi sembra ridicolo, sconveniente, degno d'essere preso a bastonate. Ecco, identica è l'impressione che provo dinanzi ai filosofanti. In un giovane, in un adolescente mi fa piacere vedere coltivata la filosofia, mi sembra gli convenga, credo gli servirà per formarsi uomo veramente libero, mentre un giovane che non filosofa mi sembra di natura servile, che mai aspirerà a cosa bella e nobile. Quando vedo, invece, un uomo già maturo che più non la finisce di filosofare, un uomo del genere, caro Socrate, mi sembra proprio degno d'essere preso a bastonate. Sì, perché un simile uomo, come dicevo, anche per natura assai dotato, diviene un mezzo uomo a forza di sfuggire i centri della vita cittadina e degli affari ove, dice il poeta, gli uomini dimostrano il proprio valore - passando, invece, tutta la vita nascosto in un canto, chiacchierando a bassa voce con tre o quattro ragazzi, senza dire mai qualcosa di veramente libero, grande, significativo.

(Platone, *Gorgia*, 482c-485e, Laterza, Roma-Bari, 1997).

Inquadramento critico del testo

Il brano riportato è tratto dal *Gorgia* di Platone. Nella parte finale del dialogo interviene il sofista Callicle, che espone il suo punto di vista sulla natura della giustizia. Callicle disprezza ogni moralità codificata e sostiene che per natura il più forte deve comandare sul più debole. La sua posizione è quella di chi identifica il diritto con la forza e pensa che l'appello alla giustizia sia solamente uno strumento a cui i deboli fanno ricorso per difendersi da chi è più forte di loro (non potendo essere migliori, puntano al massimo risultato da loro raggiungibile, cioè l'uguaglianza).

L'autore

La dottrina fondamentale di Platone – che scrive nella prima metà del secolo IV a.C. – è quella delle idee.

Presentala sinteticamente chiarendone il significato etico-politico, anche in rapporto alla condanna di Socrate (399 a.C.) e alle difficoltà della democrazia ateniese, sconfitta da Sparta nella guerra del Peloponneso. (15/20 righe)

L'opera

Il *Gorgia* appartiene al gruppo dei cosiddetti "scritti della maturità" di Platone. Punto di partenza del dialogo è la domanda intorno alla vera natura della retorica.

1. Quale idea della retorica emerge dalla riflessione sofistica di Gorgia? (5-10 righe)

2. Quale idea della retorica emerge invece dalla riflessione di Platone? (5-10 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Quale idea della giustizia emerge dal discorso di Callicle? (5-10 righe)
2. Quale concezione del rapporto tra *nomos* e *physis* emerge dal brano? (5-10 righe)
3. Quale interpretazione e della democrazia viene avanzata da Callicle? (5-10 righe)

Riflessione sul testo

1. Nel brano Callicle distingue nettamente gli uomini i forti e deboli. Quale concezione della forza ti sembra essere implicita nel suo discorso? Chi sono i forti secondo Callicle? (5-10 righe)

2. Trasimaco, *La giustizia è l'utile del più forte*

Nel primo libro della *Repubblica* è esposta la tesi di Trasimaco di Calcedonia sulla natura della giustizia: secondo il sofista, la giustizia altro non sarebbe che l'utile di chi è più forte.

Il testo

XII. [...] si vedeva chiaramente che Trasimaco ardeva dalla voglia di parlare per fare bella figura, convinto di avere una splendida risposta. Ma faceva finta di insistere perché fossi io a rispondere. Alla fine però acconsentì e disse: - Eccola qui la sapienza di Socrate: lui, non vuole insegnare, bensì andare di qua e di là a imparare dagli altri e di ciò nemmeno ringraziare. - Se dici che imparo dagli altri, risposi, hai ragione, Trasimaco. Ma se dici che non pago i miei debiti, dici una bugia. Pago come posso, ma sono senza denari e posso soltanto approvare. E quanto volentieri lo faccia se uno mi sembra parlare bene, lo verrai a sapere, sì, e subito, appena avrai risposto: perché credo che parlerai bene. - E stammi allora a sentire, disse. Io sostengo che la giustizia non è altro che l'utile del più forte. Ebbene... perché non approvi? Ma già, tu non consentirai a farlo. - Lo farò, dissi, pur che prima riesca a comprendere che cosa intendi dire: ancora non lo so. L'utile del più forte, tu dici, è cosa giusta. E con questo, Trasimaco, che cosa intendi mai dire? Non vorrai certo sostenere, credo, un'assurdità come questa, che se il pancraziaste Pulidamante è più forte di noi e al suo organismo sono utili le carni di bue, tale cibo sia utile e insieme anche giusto pure per noi che siamo più deboli di lui. - Sei proprio revoltante, Socrate!, disse, e interpreti nel modo che meglio ti permette di travisare il discorso. - Niente affatto, egregio amico, risposi, ma spiegati più chiaramente. - Non sai, riprese, che alcuni stati sono governati a tirannide, altri a democrazia, altri ancora ad aristocrazia? - Come vuoi che non lo sappia? - Bene, in ciascuno stato è il governo che detiene la forza, no? - Senza dubbio. - Ma ciascun governo legifera per il proprio utile, la democrazia con leggi democratiche, la tirannide

con leggi tiranniche, e gli altri governi allo stesso modo. E una volta che hanno fatto le leggi, eccoli proclamare che il giusto per i sudditi si identifica con ciò che è invece il loro proprio utile; e chi se ne allontana, lo puniscono come trasgressore sia della legge sia della giustizia. In ciò dunque consiste, mio ottimo amico, quello che, identico in tutti quanti gli stati, definisco giusto: l'utile del potere costituito. Ma, se non erro, questo potere detiene la forza: così ne viene, per chi sappia bene ragionare, che in ogni caso il giusto è sempre l'identica cosa, l'utile del più forte.

(da Platone, *Repubblica*, 338a-339a, trad. it. di Franco Sartori, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1982).

Inquadramento critico del testo

Quella esposta da Trasimaco è una delle tesi più radicali di tutta la sofistica. Trasimaco sostiene che non esiste una giustizia oggettiva, una giustizia in sé, e che la giustizia non sarebbe altro che l'espressione degli interessi di chi è più forte, dunque dell'utile di chi di volta in volta comanda. Secondo Trasimaco, chi comanda elabora un sistema di leggi e di valori, che servono a mantenere (o aumentare) il suo potere. Il popolo fa leggi democratiche, il tiranno leggi tiranniche ecc.. Queste leggi e questi valori, tuttavia, non vengono presentati per quello che sono, ossia come strumenti di dominio di un individuo o di un gruppo particolare sugli altri, ma come espressione di principi universali, validi per tutti gli individui e per tutti i gruppi. A questi principi viene poi dato il nome di giustizia.

L'autore

Differentemente da Callicle, di Trasimaco si hanno diverse testimonianze (si è dunque sicuri della sua esistenza storica). Il sofista è nato a Calcedone intorno al 460 a. C., si è occupato principalmente di retorica e, nelle vesti di straniero (dunque solo indirettamente), ha partecipato alla vita politica ateniese nel periodo della guerra del Peloponneso.

Colloca le tesi di Trasimaco nel contesto storico e politico in cui sono sorte. (10-15 righe)

L'opera

Di Trasimaco sono rimasti alcuni frammenti. La testimonianza più ricca del suo pensiero rimane tuttavia il primo libro della *Repubblica* di Platone.

Indica le caratteristiche principali dello Stato ideale descritto da Platone. (10-15 righe)

Il testo

Comprensione del testo

1. Quale idea della giustizia emerge dal discorso di Trasimaco? (5-10 righe)
2. Quale concezione del rapporto tra *nomos* e *physis* emerge dal brano? (5-10 righe)
3. Quale interpretazione e della democrazia viene avanzata da Trasimaco? (5-10 righe)

Riflessione sul testo

La posizione di Trasimaco è stata spesso confrontata con quella di Callicle. Quali affinità e quali divergenze si possono ravvisare tra i due pensatori? (10-15 righe)

Riflettendo sui testi di Callicle e Trasimaco

Citando opportunamente i due testi - e riflettendo sulla vostra esperienza e le vostre conoscenze - scrivete un breve testo (30 righe max.) sul tema seguente:

“E’ possibile affermare l’esistenza di una giustizia uguale per tutti? Oppure la giustizia è tale solo in relazione agli interessi e alla forza di chi comanda?”