

RELIGIONE E RAGIONE, FRA I PRESOCRATICI E SOCRATE

48

Maria Michela Sassi ●



Guarda anche il video



Fra gli autori del Novecento che più acutamente hanno riflettuto, con diverse sensibilità e approcci, sul binomio ragione-rivelazione (penso anche per esempio alle declinazioni diverse che questo tema ha trovato in Hermann Cohen, George Steiner, Arnaldo Momigliano), vorrei qui prendere le mosse da Leo Strauss, e in particolare dal suo libro pubblicato da Einaudi con il titolo *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente* (Torino 1988). Gerusalemme e Atene sono i due poli di uno spazio intellettuale, prima che geografico, cui Strauss ha ricondotto appunto i termini di due opposte concezioni della filosofia: da un lato l'indagine stimolata dalla meraviglia di fronte al dato naturale e dal desiderio di mettere in discussione il sapere tradizionale, dall'altro la sapienza che scaturisce dalla sottomissione alla parola di Dio (*Principium sapientiae timor Domini*, come recita un famoso salmo); in terra

ebraica, potremmo anche dire, il sapere che germina dal dialogo con la trascendenza, in terra greca quello che scaturisce dal dialogo fra gli uomini nello spazio orizzontale della *polis*. I termini dell'opposizione delineata da Strauss non potrebbero essere più illuminanti. Anche in una prospettiva di ricostruzione storica possiamo consentire che il pensiero greco sia caratterizzato in maniera peculiare, fin dall'età arcaica, da un'attitudine critica nei confronti di quel patrimonio mitologico (ovvero di racconti tradizionali: tale il significato del termine *mythos*) che si è costituito nei poemi di Omero (seconda metà dell'VIII secolo a.C.) e Esiodo (a cavallo fra VIII e VII sec. a.C.) come base duratura della religione greca, grazie alla sistemazione, con disegno netto e sicuro, di caratteri e prerogative degli dèi olimpici. È significativo (ed è proprio Strauss a notarlo, a pp. 25-26 del libro che ho citato) che lo stesso Esiodo,

che nella *Teogonia* racconta la nascita del cosmo e la creazione degli uomini, ponga il problema della "vita giusta" nell'altro suo poema, *Le opere e i giorni*: e non lo ponga in rapporto con gli dèi, ma con il lavoro dell'uomo, che richiede per essere svolto rettamente un sapere (agricolo) intorno ai "giorni" giusti (l'andamento delle stagioni). E il *ponos* (che significa

"lavoro" ma anche "fatica", inerente alla condizione umana come tale) è visto sì come esito di un decadimento dell'umanità rispetto alla mitica età dell'oro (quella di Crono), in cui la terra dispensava spontaneamente e in abbondanza i suoi frutti. Ma le radici

dei mali presenti (nell'età di Zeus) non sono ricondotte ad alcun "peccato originale", ad alcuna contravvenzione al timor di Dio, e il riscatto della condizione umana si gioca tutto in una



riflessione sulle relazioni fra gli uomini. Zeus è infatti un discontinuo garante di giustizia, che non sempre (non è chiaro se per indifferenza o per insufficienza di poteri) riconosce il giusto e l'ingiusto, trattandoli di conseguenza: ma non promette salvezza, né in questo mondo né in un altro. Guardiamo adesso al sapere sulla natura che pren-

de forma fin dagli inizi del VI secolo a. C., a Mileto, con Talete e i suoi "successori" Anassimandro e Anassimene, per osservare che è un segno di distacco sicuro e consapevole dalle cosmologie mitiche la scelta di identificare i principi costitutivi di "tutte le cose" in determinati elementi materiali (l'acqua per Talete, quel materiale "indefinito"



che è l'*apeiron* di Anassimandro, l'aria di Anassimene). Possiamo ben dire che nelle cosmologie ioni- che la natura viene spiegata *iuxta propria principia*, espungendo ogni intervento divino sia nella fase della sua formazione originaria, sia nel quadro presente del divenire cosmico (presuppongo qui e oltre alcune tesi che ho sostenuto in un libro su *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009). E sembra legittimo descrivere questa fase del pensiero come un passaggio dal *mythos* al *logos*, anche se non si deve assumere questa formula troppo rigidamente, perché si tratta di passaggio tutt'altro che lineare. Da un lato, infatti, gli autori delle cosmologie di età presocratica sembrano preoccupati di disegnare una sorta di "religione naturale", nel momento in cui attribuiscono connotati divini ai principi supremi della natura (così Anassimandro rispetto all'*apeiron*, ma anche successivamente Eraclito rispetto al fuoco

cosmico, Empedocle con Amicizia e Contesa che governano il comporsi e scomporsi dei quattro elementi, anch'essi divini). Dall'altro, alcuni di questi pensatori ricorrono ancora a garanzie di verità superiori e divine, per conferire autorità ai propri (e pur personalissimi) ragionamenti su essere e divenire: si pensi soprattutto a Parmenide (prima metà del V secolo), che nel proemio del suo poema descrive un viaggio ai confini del mondo terreno, dove è stato accolto da una dea che gli ha "rivelato" la Verità sull'essere che si appresta a trasmettere al suo uditorio; ma anche a Empedocle che, intorno alla metà dello stesso secolo, invoca una Musa a ispirargli un discorso che vuol essere sul divenire degli elementi ma insieme sulla salvezza che l'anima può trovare nel suo passaggio fra diverse zone del cosmo e diversi composti animati. Non è detto d'altronde che quei pensatori intenti a proporre ragionamenti



svincolati dai quadri cosmologici della tradizione mitica giungessero a rifiutare l'adesione alle pratiche del culto religioso (non è detto neanche per quel critico acerrimo dell'antropomorfismo degli dèi olimpici, che è Senofane di Colofone). È infatti il caso di precisare che la religione greca si è imperniata fin dall'età arcaica sull'adesione alle pratiche culturali, in quanto solidali con l'autoriconoscimento della comunità nell'onore reso alle divinità protettrici della *polis*, piuttosto che sull'osservazione di principi dogmatici. La religione greca non è, in altre parole, una religione del Libro e non conosce quel concetto di "eresia" che è il contraltare di una richiesta di ortodossia che le è parimenti ignota: potremmo dire, anzi, che proprio questo suo carattere non dogmatico è un fattore che ha favorito lo sviluppo del *logos* filosofico, nella sua dimensione di ragione critica.

Può sembrare che questo quadro di tolleranza



religiosa sia contraddetto dalla vicenda del processo e della condanna a morte di Socrate, perseguito nel 399 a.C. in base alla duplice accusa di empietà e corruzione dei giovani. Ma è contraddizione più apparente che reale. Consideriamo anzitutto che Socrate è stato accusato più precisamente di «non riconoscere (*nomizein*) gli dèi che la città riconosce»: dunque non gli è stata imputata tanto una negazione dell'esistenza degli dèi, quanto un distacco da quelle cerimonie collettive e riti sacrificali in cui si realizzava, come si è detto, la vocazione civica della religione olimpica. Ma poco importa stabilire se Socrate si fosse dimostrato effettivamente più o meno devoto agli dèi della città. L'accusa che gli è stata intentata, infatti, doveva nascondere un movente propriamente politico (anche su questo ho cercato di fare il punto in un mio libro: *Indagine su Socrate: persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino

2015). In un'Atene provata, alle soglie del IV secolo, dalla disastrosa decennale guerra del Peloponneso, governata -sotto il controllo della vincitrice Sparta- da un regime democratico debole e insicuro, quella che non era più tollerata era la critica che Socrate aveva usato rivolgere, per decenni nel secolo precedente, ai politici ateniesi e a tutti gli abitanti della città: rimproverando loro (tale lo scopo del suo interrogare incessante sulla definizione di determinati concetti morali) l'inconsistenza delle opinioni che costoro presumevano di avere sui valori della virtù e in particolare di quella virtù suprema, la giustizia, che riassume tutte le altre perché atta ad assicurare l'accordo fra gli uomini. Per sottolineare, in conclusione, la distanza fra una filosofia concepita come dialogo con la trascendenza e una concezione come quella socratica che si impegna in un dialogo "orizzontale" nello spazio della *polis* (in un orizzonte, cioè,

che non trascende i limiti della città terrena), può essere utile osservare come Socrate rievoca, in base al racconto dall'*Apologia* platonica, gli inizi della sua attività filosofica, che presenta al tempo stesso come un "servizio reso al dio". Il dio è Apollo, che tramite l'oracolo delfico avrebbe risposto una volta, alla richiesta dell'entusiasta discepolo Cherefonte su quale fosse il più sapiente degli uomini, che tale era proprio Socrate. Allorché il giovane gli riportò il responso divino Socrate restò perplesso, perché per suo conto riteneva di non essere sapiente affatto, sì che per *verificarne* (*elenchein*) la verità si diede a interrogare quelli fra i suoi concittadini che godevano la fama di sapienti, relativamente alle competenze professionali che venivano loro comunemente riconosciute nella città. Scopri così che costoro (e si badi bene: a partire dai politici) non erano sapienti affatto sulle cose «più importanti»: espressione che rinvia

ovviamente al senso del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, necessario a orientare un comportamento virtuoso. Concluse perciò che il dio doveva averlo eletto come più sapiente perché, a differenza di tutti coloro con cui si era confrontato, aveva almeno coscienza della propria ignoranza su queste cose: e considerando il riconoscimento delle proprie carenze conoscitive come la tappa preliminare necessaria di un processo di rigenerazione morale dei suoi concittadini, ritenne di dover interpretare il responso di Apollo come un invito a continuare la sua opera esaminatrice: la quale iniziava regolarmente da un momento di confutazione (*elenchos*) atto a svelare l'inconsistenza delle convinzioni dei suoi interlocutori (perché assunte passivamente da una tradizione morale ormai sterile), i quali venivano poi invitati a una ricerca di risposte coerenti (sempre in dialogo con Socrate) e a un comportamento morale

conseguente.

Ci sarebbe ovviamente molto da dire e precisare sui caratteri, i fini e anche i limiti (colti come tali già dal suo più grande discepolo, Platone) della dialettica socratica. Ma qui mi premeva soprattutto osservare come il riferimento al verdetto di Apollo entri, nel racconto dell'*Apologia*, in una versione che vorrei definire "secolarizzata". Non solo Socrate si permette di sottoporre tale verdetto a un esame critico non meno accurato di quello che rivolgerà in seguito alle opinioni manifestate dagli interlocutori delle sue discussioni: ma infine lo interpreta come un comando a svolgere una missione di rigenerazione morale dei suoi concittadini, esortati a una "cura dell'anima" il cui premio è dato dalla salute dell'anima stessa, e dai suoi effetti nella vita della comunità ateniese (sono frutto della riflessione e creatività di Platone quei vividi miti di ricompense e punizioni che aspettano nell'aldilà i giusti e gli ingiu-

sti, che il personaggio di Socrate racconta nei dialoghi). Come già in Esiodo, anche per Socrate il

dio resta per così dire sulla cornice: una cornice da cui si limita a guardare dentro il quadro di una ricerca sulla "vita giusta" (per riprendere i termini di Strauss) che si svolge con gli uomini e fra gli uomini.

