

Riccardo Chiaradonna

ORIENTAMENTI RECENTI  
NELLO STUDIO DEL PENSIERO ANTICO  
ALCUNI ESEMPI

La moderna storiografia sul pensiero antico nasce in una precisa epoca e in una precisa area, ossia in Germania (o, per meglio dire, nell'area culturale tedesca, che comprendeva anche i territori dell'Impero Asburgico) nella seconda metà del XIX secolo. Naturalmente, la grande stagione della filologia tedesca tra la seconda metà del XIX secolo e il primo trentennio del XX non sorge dal nulla, e le acquisizioni dei vari Zeller, Usener, Wilamowitz e Diels furono preparate da un lavoro durato per più generazioni (dalla grande *Historia critica philosophiae* di Brucker passando per la stagione dell'idealismo e del romanticismo). Tuttavia, a differenza di quel che accade per i lavori precedenti, gli studi prodotti in area tedesca tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo fanno ancora adesso parte integrante del dibattito scientifico sulla filosofia antica e, in molti casi, forniscono a tutt'oggi strumenti di lavori rimasti insuperati (ad esempio, le grandi edizioni e raccolte di frammenti).

L'indiscussa egemonia culturale tedesca nello studio del pensiero antico sopravvisse alla sconfitta della I guerra mondiale, vedendo, anzi, proprio dal 1918 fino ai primi anni '30 una eccezionale fioritura, tanto nel campo storico-filologico (basti pensare a interpreti come Werner Jaeger, Julius Stenzel e Karl Reinhardt) quanto nell'approfondimento filosofico (è sufficiente evocare i nomi di Martin Heidegger ed Ernst Cassirer). Come è noto, non la sconfitta del 1918, ma l'avvento del nazismo segnò (anche se forse in modo non completo e immediato come talvolta si tende a credere) la fine dell'egemonia dell'*Altertumskunde* tedesca e il suo trasferimento nell'area culturale anglosassone. Questo, e il mutato clima culturale successivo alla fine della II guerra mondiale, hanno determinato una sostanziale correzione nell'orientamento dello studio del pensiero antico, che è chiaramente percepibile ancora oggi (pur con i limiti che intendo mettere in luce). Il carattere più evidente degli studi di filosofia antica negli ultimi cinquant'anni sta infatti nel ruolo dominante assunto dalle letture di tipo analitico sviluppate nei paesi anglosassoni.

Naturalmente, non sono mancate interpretazioni di diverso orientamento: in Italia, è stata a lungo presente (ben oltre la fine della II

guerra mondiale) l'eredità dell'idealismo di Croce e Gentile (è sufficiente citare il nome di Guido Calogero); in Francia, grande importanza nello studio della filosofia antica hanno avuto sia lo "spiritualismo" di Bergson (tra gli interpreti influenzati dal suo pensiero vi sono Emile Bréhier, e, nel secondo dopoguerra, Pierre Hadot), sia lo strutturalismo (in questo caso, si possono, sia pure con estrema cautela, menzionare i nomi di Victor Goldschmidt e Jules Vuillemin); in Germania, la fenomenologia e l'ermeneutica hanno prodotto interpretazioni del pensiero antico particolarmente autorevoli (oltre agli stessi Heidegger e Gadamer, si possono citare studiosi come Wolfgang Wieland o Walter Bröcker), mentre l'interpretazione idealistica trova una continuazione nelle ricerche su Platone e il Platonismo condotte da parte della cosiddetta "Scuola di Tübingen". Parallelamente a tutte queste, e talora intersecandosi con esse, è perdurata fino a oggi la tradizione cattolica e neoscolastica, la quale continua a fornire contributi soprattutto nel campo degli studi platonici e aristotelici.

Tuttavia, chiunque si occupi di filosofia antica non può non constatare come, dagli anni '50 in poi, gli studi di riferimento (dove per "studi di riferimento" non intendo gli studi *migliori* e più attendibili, ma quelli che più hanno influenzato il dibattito tra gli specialisti) provengano tutti dall'area culturale anglosassone e condividano un generale orientamento (pur con molte differenze da interprete a interprete), che può brevemente essere caratterizzato nel modo che segue. In primo luogo, a una lettura di tipo storicistico o, semplicemente, storico si è venuta sostituendo un'interpretazione in qualche modo "sistemica", attenta molto più all'individuazione e alla valutazione degli argomenti formulati dai filosofi antichi, che alla ricostruzione del contesto storico-culturale in cui essi operarono ed elaborarono le proprie concezioni. Alle sintesi storico-culturali, gli interpreti analitici preferiscono (ed è difficile dare loro torto) la lettura filosoficamente agguerrita dei testi, volta a metterne in luce argomentazioni, fallacie, aporie, soluzioni. Inoltre, si è avuto un sostanziale spostamento di interessi che ha privilegiato, nell'analisi del pensiero antico, lo studio della logica, dell'epistemologia e dell'etica, lasciando invece decisamente in ombra la metafisica e la teologia.

Ciò emerge chiaramente da tre ordini di considerazioni. In primo luogo, l'appropriazione di autori e testi del pensiero antico da parte della storiografia analitica ha coinciso di fatto con una neutralizzazione del loro contenuto ontologico o metafisico e con la sostanziale riduzione di esso a problemi di tipo semantico e linguistico (è questo il caso, come vedremo tra poco, di Platone e Aristotele). In secondo luogo, gli autori antichi che più di altri resistono a una simile lettura sono stati di fatto marginalizzati e

giudicati (almeno fino ad anni molto recenti) sostanzialmente inutilizzabili per un'analisi filosofica soddisfacente (è questo il caso soprattutto di Plotino e dei Neoplatonici). Infine, mi pare significativo (e, per certi aspetti, abbastanza divertente) che negli ultimi decenni si sia assistito a periodiche “rinascite” nello studio del pensiero antico, in funzione non tanto delle ricerche esistenti, quanto dell'interesse tributato nelle università anglosassoni a questo o a quell'autore o periodo. Ad esempio, si usa dire che lo studio della filosofia ellenistica “rinascere” a partire dalla metà degli anni '70. Ora, una simile affermazione è semplicemente sbagliata se si guarda alla mole e al livello degli studi dedicati alle scuole ellenistiche negli ultimi cento anni (contributi fondamentali come quelli di Bonhöffer, Brochard, Usener, Credaro, Rieth e Philippson – solo per citare alcuni dei nomi più significativi – esistevano ben prima degli anni '70-'80), ma è perfettamente corretta se ci si riferisce all'interesse degli interpreti anglo-americani per la filosofia ellenistica e allo studio di essa alla luce della filosofia analitica. La monumentale *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, pubblicata nel 1999, ha chiuso simbolicamente la fase di appropriazione del pensiero ellenistico da parte di questa corrente storiografica.

In anni più recenti, si assiste a un analogo fenomeno per il pensiero tardo-antico. Nella prefazione ai suoi *Essays in Ancient Philosophy*, pubblicati nel 1987, Michael Frede (uno degli interpreti più autorevoli e influenti di scuola analitica) scriveva:

... Gli ultimi dieci anni hanno visto una enorme crescita nell'interesse per la filosofia ellenistica. Spero molto che si potrà presto dire lo stesso sulla filosofia della tarda antichità. L'obiezione è che essa è filosoficamente noiosa, se non proprio ripugnante [...] Mi pare chiaro (i) che Plotino è estremamente interessante filosoficamente; (ii) che non saremo mai in grado di comprendere la filosofia medievale nelle sue varie tradizioni [...] senza che comprendiamo la filosofia della tarda antichità, e (iii) che la filosofia della tarda antichità getta molta luce sulla storia della filosofia ellenistica e classica. Si può imparare molto più su Aristotele da Plotino che dalla maggior parte delle trattazioni moderne dello Stagirita. Per queste ragioni, confido che il prossimo futuro ci porterà una rinascita degli studi sulla filosofia tardo-antica.

Simili asserzioni suonano singolari per chi abbia presente lo sviluppo delle ricerche su Plotino e il Neoplatonismo nell'ultimo secolo, nel quale i contributi allo studio del Neoplatonismo da parte di interpreti di area francese, tedesca, italiana, ma anche anglosassone (seppure non di scuola

analitica), sono stati numerosissimi e di livello spesso eccezionale (tra gli altri, è sufficiente menzionare il nome di autentici maestri come Praechter, Dodds, Theiler, Cilento e Festugière). D'altra parte, vale per le affermazioni di Frede quello che è stato notato per la storiografia sul pensiero ellenistico: la "rinascita" degli studi su questo o quell'autore o periodo non ha luogo, nell'opinione ora dominante (e non solo in Gran Bretagna e negli Stati Uniti), fino a quando gli interpreti di area anglosassone e analitica non soffermano la loro attenzione su di essi. Ciò si è per l'appunto verificato, da circa quindici anni a questa parte, per la filosofia tardo-antica, la quale, si usa dire, vive attualmente un'autentica "esplosione" di interesse, esplosione i cui risultati, è bene ricordarlo, non sono comunque sempre all'altezza dei "vecchi" contributi precedenti a questa rinascita.

Tutto ciò è probabilmente parte inevitabile di un atteggiamento che deriva da un'indiscutibile egemonia culturale, fondata, comunque, su meriti altrettanto indiscutibili. Nello studio di molti testi e di molti autori antichi, i metodi di scuola analitica hanno difatti portato ad acquisizioni assolutamente fondamentali e decisive rispetto alla precedente storiografia. Ciò vale soprattutto, come si è prima ricordato, per l'analisi argomentativa dei testi e per l'approfondimento dei problemi logici o linguistici (in senso molto lato: anche temi di ordine più strettamente fisico e ontologico possono rientrare in questo gruppo di problemi). Nelle sue espressioni migliori, il metodo di lettura analitico ha segnato un benefico richiamo all'esame dettagliato, minuzioso e aperto al dibattito dei testi e del loro contenuto filosofico, esame che, negli altri orientamenti, viene spesso oscurato dalla costruzione di sintesi generali (quando non generiche), oppure dal mero riferimento a un "contesto" storico-culturale che cela il significato e le difficoltà propriamente filosofici. Jacques Brunschwig ha caratterizzato con parole molto belle il peculiare atteggiamento degli studiosi anglosassoni. Nei loro dibattiti, così come nell'Atene ellenistica «... circolano argomenti e contro-argomenti». In questo, gli interpreti anglosassoni

non vedono tanto il reciproco scontro, sterile e cavilloso, di dogmatismi, e del dogmatismo con lo scetticismo, quanto la sottigliezza dei dibattiti, l'affinamento reciproco delle repliche e delle contro-repliche, il gioco delle posizioni e contrapposizioni filosofiche in corso di costruirsi attraverso un meccanismo flessibile di reazione e adattamento.

Tutto ciò non nasce dal nulla, ed è significativo che la storiografia analitica sia stata preparata da quei lavori che, prima della II guerra

mondiale, elaborarono le prime letture della filosofia antica alla luce della logica contemporanea. A questa epoca risalgono interpretazioni diventate canoniche, ad esempio la tesi – formulata da Lukasiewicz nel 1935 – che la logica aristotelica e la logica stoica siano distinte in quanto la prima è una logica di termini e classi, mentre la seconda è una logica proposizionale. Sempre al periodo prebellico risalgono le prime letture della logica aristotelica alla luce della moderna logica formale, da parte di studiosi come Oskar e Albrecht Becker, oltre al già ricordato Lukasiewicz. Tuttavia, l'uso sistematico delle moderne teorie logiche e semantiche nell'interpretazione, spesso minuziosissima, di testi e autori antichi si deve agli studiosi di area anglosassone. Essi, tra gli anni '50 e '60, portarono avanti uno sforzo davvero notevole di appropriazione della filosofia antica alla luce della cosiddetta “svolta linguistica”, che caratterizza larga parte del pensiero analitico successivo a Wittgenstein. Platone e Aristotele furono, come si è già detto, i primi autori a essere investiti da tale impresa. Come ho ricordato, i tradizionali temi della metafisica e dell'ontologia platoniche ed aristoteliche furono così radicalmente rivisitati e presentati sulla base di considerazioni prevalentemente semantiche e linguistiche. Alcuni esempi illustrano bene questo atteggiamento.

Fin dall'antichità, la teoria delle cause ha svolto un ruolo cruciale nell'interpretazione di Platone e Aristotele. Gli esegeti antichi di Platone e Aristotele si interrogavano sul significato delle “cause” platoniche e aristoteliche, e non è esagerato, ad esempio, dire che tutta l'ontologia di Plotino si costruisce come una riflessione sulla funzione causale delle forme platoniche. Ma che cosa vuole dire precisamente per Platone e per Aristotele “essere causa” (*aitia*)? Per quanto riguarda Platone, il testo di riferimento è senza dubbio il *Fedone* dove, nel quadro dell'ultima tra una serie di prove dell'immortalità dell'anima, il Socrate platonico espone un lungo *excursus* sulla causazione (96a-105c). All'analisi di questo *excursus* è dedicato un celebre articolo pubblicato nel 1969 da Gregory Vlastos, *Reasons and Causes in the Phaedo*. La tesi centrale di questo studio è molto chiara e netta: la relazione di causazione, così come è intesa da Platone (ma anche da Aristotele), non implica alcuna *efficacia causale* di qualcosa su qualcos'altro, e l'indagine sulle cause non consiste dunque nell'indagine sull'esistenza di cose che portano a compimento questo o quell'effetto. Tutt'altro: per Platone e Aristotele, secondo Vlastos, la ricerca della cause di qualcosa consiste nella ricerca (strettamente legata a considerazioni di ordine logico e linguistico) del *perché* qualche cosa ha una certa proprietà: non si tratta dunque della ricerca di una causa fisica o metafisica, ma di una condizione esplicativa di ordine logico. Se qualcosa è causa di qualcos'altro, ciò significa semplicemente che noi possiamo

classificare la cosa causata in base a un criterio fornito dalla causa. Secondo Vlastos, è precisamente questo tipo di relazione che dà conto della funzione propria delle Forme platoniche, funzione che invece condurrebbe ad assurdi paradossi qualora venisse attribuito alle forme il ruolo non di spiegazioni logiche, ma di “cause efficaci”. La celebre dottrina platonica della “partecipazione” può e deve, secondo Vlastos, essere letta in accordo a queste linee. Secondo Platone, «ciascuna delle Forme esiste e, in quanto partecipano di esse, le altre cose prendono la denominazione appunto da esse» (102a). Nell’interpretare questa dottrina, Vlastos osserva:

... Per Platone quella che io ho chiamato l’*aitia* logica è al tempo stesso metafisica; la funzione logica della ‘quadratura’, della bellezza, etc. – egli ritiene – non può essere svincolata dal loro *status* metafisico. Tuttavia, una volta ammesso questo, è la funzione logica dell’entità metafisica che svolge l’opera esplicativa della *aitia* ‘sicura’. Quando voglio conoscere che cosa rende questa figura un quadrato piuttosto che un pentagono, ciò che risponde alla mia domanda non è l’esistenza della Forma come tale [...], ma il contenuto logico della sua definizione [...]. Il fatto che questa funzione logica sia effettuata da una forma celeste invece che da un *flatus vocis* nominalistico non altera in nessuna maniera il senso strettamente non-causale della formula ‘F in virtù del fatto di soddisfare la definizione’.

In tal modo, la causa “sicura” (*asphales*) platonica (*Phaed.* 100d-e; 105c) finisce per essere assimilata a una descrizione linguistica soddisfatta dall’oggetto che deve essere spiegato. Il fatto che a tale descrizione corrisponda anche un’entità metafisica è ammesso, ma diventa una sorta di corpo accessorio nella dottrina platonica della causalità. In breve: il significato propriamente ontologico della dottrina delle forme non è annullato, ma passa radicalmente in secondo piano nell’analisi di Vlastos, mentre quello che conta nelle Forme platoniche è il fatto di essere definite in modo tale da essere “massimamente esplicative” di ciò che deve essere spiegato.

Ridurre problemi di ontologia e metafisica a considerazioni di tipo linguistico è una costante delle più autorevoli letture analitiche. Ancora negli anni ’60, tali interpretazioni trovarono nel pensiero aristotelico un ideale campo di applicazione. Più ancora che per Platone, in effetti, l’analisi del linguaggio è senza dubbio una delle componenti fondamentali della filosofia di Aristotele. Chiarire i significati secondo cui viene detta una parola è per Aristotele il punto di partenza per l’analisi filosofica; testi come il V libro della *Metafisica* testimoniano della sua attenzione agli usi linguistici. Ciò, in effetti, era riconosciuto fin dai commentatori antichi di

Aristotele, i quali sottolinearono ripetutamente la funzione introduttiva alla ricerca filosofica che per Aristotele ha l'analisi del linguaggio ordinario (ciò emerge per esempio in modo molto chiaro dal commento di Porfirio alle *Categorie*). Tuttavia, le interpretazioni analitiche vanno ben oltre questa constatazione, sostenendo che per Aristotele i problemi di ordine fisico o ontologico di fatto si *riducono* a problemi di tipo linguistico.

In un celebre studio pubblicato nel 1965 (*Aristotle's Distinction between Energia and Kinesis*), John Ackrill leggeva ad esempio in questa ottica la distinzione tra “attività” complete e “movimenti” incompleti e rivolti a un fine esterno, formulata da Aristotele nel libro IX della *Metafisica* e nel X dell'*Etica Nicomachea*. La distinzione di tali processi non rinvia, nella sua interpretazione, a diversi presupposti di tipo fisico o ontologico, ma a mere descrizioni linguistiche che possono essere o non essere soddisfatte dagli eventi presi in considerazione. L'esempio più celebre di questo orientamento interpretativo è però sicuramente costituito dagli studi di Gwil Owen sull'ontologia di Aristotele, a cominciare dall'articolo *Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle*, pubblicato nel 1960 – negli atti del primo simposio aristotelico tenuto a Oxford nel 1957 –, sicuramente uno dei contributi più influenti nella storiografia recente sul pensiero antico. Ad essere presa in considerazione da Owen è la teoria aristotelica dei molteplici significati dell'essere e della loro relazione con la sostanza. Come è noto, secondo Aristotele l'“essere” (*to on*) si dice in molti sensi che però non sono irrelati tra loro ma sono in rapporto con una cosa sola e con una qualche natura unica (la sostanza) (*Metaph.* IV 2). Nella tradizione scolastica, questa tesi è diventata celebre come la dottrina dell'“analogia dell'essere”. Ora, l'analisi di Owen è molto complessa ed è legata a una sua ipotesi sullo sviluppo della filosofia di Aristotele. Per la presente discussione basta però mettere in luce un singolo punto: per Owen, la teoria aristotelica della multivocità dell'essere non riguarda tanto la realtà, le sue condizioni di possibilità e pensabilità, ma tende a presentarsi come una teoria semantica che riguarda il modo in cui significano alcune particolari espressioni linguistiche (*essere, uno* etc.). I problemi dell'ontologia aristotelica diventano così essenzialmente problemi legati al linguaggio, al suo uso e alle sue ambiguità. Da qui discende la celebre formula di *focal meaning* usata da Owen per caratterizzare il *proshen legesthai* aristotelico. In un altro studio, *Tithenai ta phainomena* (1961), Owen mise ulteriormente in luce il valore dell'analisi linguistica per la filosofia aristotelica. In molti luoghi, Aristotele asserisce che l'esame dei *phainomena* è il preludio necessario per scoprire una teoria capace di spiegarli. Ora, fondandosi su un cruciale passo dell'*Etica Nicomachea* (VII 1145b2-6), Owen dimostra che i “fenomeni” di cui parla Aristotele non

sono soltanto osservazioni empiriche, ma anche le opinioni comunemente ammesse (gli *endoxa*), che secondo Aristotele costituiscono l'ambito entro cui opera la dialettica. Non solo: a detta di Owen, la *Fisica* di Aristotele si fonda su un esame dei fenomeni proprio in questo secondo senso dialettico e linguistico. Nota Owen:

la *Fisica* di Aristotele si pone al livello non della fisica, nel nostro senso della parola, ma della filosofia. I suoi dati sono per la massima parte dati non della storia naturale, ma della dialettica, e i suoi problemi sono pertanto non questione di fatti empirici, ma *puzzles* concettuali.

Se la lettura di Vlastos porta alla dissoluzione dei problemi dell'ontologia platonica in quelli dell'analisi linguistica, la lettura di Owen fa la stessa cosa per la fisica e l'ontologia aristoteliche. La tradizionale architettura (pienamente elaborata già dai commentatori antichi di Aristotele) che concepisce la *Fisica* aristotelica come l'analisi generale del mondo naturale, vedendo inoltre in essa il preludio allo studio delle realtà trascendenti, viene scardinata. Le filosofie di Platone e Aristotele appaiono invece, a leggere i contributi di scuola analitica scritti quarant'anni fa, come il frutto di una imponente "svolta linguistica" che riconduce l'analisi delle cose a quella del nostro modo di parlare delle cose. Le altre componenti concettuali del pensiero platonico e aristotelico (la matematica, la biologia, la teologia) sono ricondotte all'analisi logico linguistica oppure sono messe in ombra, trascurate, quando non addirittura ridicolizzate.

Malgrado siano ormai molto datati, quelli che ho appena richiamato rimangono ancora adesso i lavori di riferimento per chi si accosti agli argomenti che trattano. I metodi, la terminologia, il modo di argomentare introdotto quarant'anni fa dagli interpreti di orientamento analitico costituiscono a tutt'oggi il quadro concettuale entro cui si muove larga parte degli specialisti del pensiero antico. Alcune acquisizioni rimangono in effetti difficilmente contestabili. Su tutte, sta l'attenzione ai dettagli delle argomentazioni e ai loro presupposti concettuali. Su questo punto, il paragone con le grandi (e talora un po' generiche e verbose) sintesi tradizionali di scuola tedesca, francese o italiana va senza alcun dubbio *a tutto vantaggio degli anglosassoni*. Per accorgersene, basta paragonare con le sottilissime analisi di Owen, Ackrill e dei loro allievi, le parafrasi, spesso singolarmente vaghe e imprecise, che dei testi e delle più raffinate dottrine aristoteliche sono fornite in un capolavoro come l'*Aristoteles* di Jaeger. La potente sintesi generale di Jaeger diventa assai meno efficace quando si passa ai dettagli; le grandi categorie che egli usa (idealismo, empirismo



etc.) appaiono, dopo essere passati per la raffinatezze argomentative anglosassoni, troppo vaghe e generiche per essere persuasive.

Detto questo, rimane comunque l'impressione, difficile a sopprimere, che i lavori di uno Jaeger ci restituiscano nel loro complesso un'immagine di Aristotele certo molto discutibile, ma nell'insieme più affidabile di quella restituita dagli studiosi analitici. Perché? La risposta è, credo, molto semplice: nei contributi richiamati di Vlastos, Ackrill e Owen è troppo evidente la volontà di interpretare Platone e Aristotele alla luce di ciò che è filosoficamente difendibile ai loro occhi (dunque: di ciò che è filosoficamente difendibile agli occhi di professori anglo-americani degli anni '60 del XX secolo), lasciando in ombra (*per il bene stesso dell'autore interpretato*) ciò che non soddisfa questo criterio. L'applicazione sistematica del cosiddetto "principle of charity" nello studio del pensiero antico ha finito spesso per condurre a questo grottesco risultato: lo studioso seleziona un testo isolandolo dal suo contesto e ne forza l'interpretazione fin quando non ritrova in esso la "verità", ossia le proprie opinioni su come vanno affrontate le questioni che egli vi individua. Ora, poiché la "verità" di un filosofo attuale difficilmente comprende gli assunti teologici, scientifici e metafisici di un filosofo antico, non è sorprendente che tali assunti siano o ignorati oppure radicalmente riformulati alla luce di quello che appare invece ancora valido nello studio della filosofia greca: l'analisi del linguaggio e dei suoi *puzzles*.

Tutto ciò ha un prezzo che, col passare degli anni, è stato percepito come eccessivo dagli stessi interpreti di scuola analitica. Comprendere un pensatore antico "nei suoi propri termini" è probabilmente un ideale impossibile da raggiungere: è inevitabile che l'interprete sovrapponga al testo che legge le proprie categorie e i propri pregiudizi esegetici. Tuttavia, semplici considerazioni di buon senso suggeriscono che vi sono modi e modi per esercitare i propri inevitabili pregiudizi ermeneutici; alcuni sembrano (e a ragione) più arbitrari e meno fondati di altri. Di fatto, nello studio di un autore antico (e non) è sempre preferibile cercare una lettura che tenga conto dei vari aspetti del suo pensiero e delle sue opere, senza isolarne alcuni a completo discapito di altri. Inoltre, è buona abitudine chiedersi se i metodi che applichiamo reggano alla prova dei testi. Il raffinato esame a cui gli studiosi analitici sottopongono i filosofi antichi si esercita spesso su piccole e isolate porzioni di testo, gli argomenti contenuti nelle quali sono saggiati nella loro solidità. Ora, è certamente, è inevitabile selezionare e interpretare i testi, ma non tutte le selezioni e le interpretazioni sono ugualmente difendibili. In generale, mi pare preferibile un metodo che dia conto non di poche linee prese isolatamente, ma cerchi

di situare le linee di volta in volta considerate in un più ampio quadro testuale e concettuale

Consideriamo lo studio di Vlastos sulla causazione platonica. Tutta la sua analisi si regge sull'idea che l'*aitia* platonica svolga il ruolo di una spiegazione. Individuare la causa di qualcosa, in base a simili presupposti, non significa altro che cercare la descrizione in virtù della quale la causa in questione risulterà massimamente esplicativa del suo "effetto". Il punto molto semplice e convincente contro questa lettura, fatto valere da David Sedley in uno studio del 1997 (*Platonic Causes*), è che l'individuazione delle cause in Platone non comporta affatto un simile processo di "descrizione e ridescrizione" linguistica della causa. Quando Socrate respinge una causa (ad esempio quando egli nega che le sue ossa e i suoi nervi siano causa del fatto che egli è seduto in prigione, *Phaed.* 98d) e ne propone un'altra vera (in questo caso, il giudizio di condanna degli Ateniesi e il fatto che egli abbia giudicato meglio restare in prigione piuttosto che fuggire, *Phaed.* 98e), egli non distingue *descrizioni* diverse del medesimo evento, ma distingue eventi o "cose" (nel senso più generico possibile da dare a questa parola) diversi. In breve: la ricerca della causa vera non coincide con la ricerca di una descrizione appropriata, ma con la ricerca della cosa veramente responsabile di questo o quell'"effetto". Da qui la conclusione tratta da Sedley:

Non si può negare che trovare la causa di qualcosa possa spesso svolgere un ruolo centrale nello spiegarla. Il mio monito è contro il fatto di credere che le cause platoniche abbiano una funzione primariamente epistemologica del tipo prima descritto. Se ho ragione, esse costituiscono una categoria meno epistemologica che ontologica. Il procedimento di Platone consiste nel vagliare gli elementi (*items*) che svolgono un ruolo nella vicenda, e ne chiedere quale tra di essi ha quella caratteristica che lo ha reso per tutto il tempo *tale* da portare a compimento l'effetto in questione.

Così formulata, la dottrina platonica delle cause appare molto più familiare per chi ne abbia presenti le letture fornite a partire dall'antichità. Lo *status* ontologico delle cause non è affatto un elemento accessorio della causazione platonica. Il fatto, dunque, che Platone individui la causa "sicura" nella forma, e che la forma sia un'entità perfetta e separata dal mondo fisico, non un mero *flatus vocis*, non è un elemento secondario della sua dottrina delle cause, ma ha un ruolo cruciale nell'asserzione per cui qualcosa è F in virtù della forma. Il senso di questa asserzione è dunque tutt'altro che "rigorosamente non-causale", come voleva Vlastos, giacché

individuare la causa di qualcosa, per Platone, non significa offrire una descrizione massimamente esplicativa della cosa in questione, ma trovare ciò che è massimamente responsabile per il verificarsi dell’“effetto” esaminato.

Non è forse errato dire che lo studio di Sedley è la difesa di una lettura più tradizionale delle cause platoniche, fondata però sulla discussione critica dei lavori di Vlastos e della sua “scuola”. Tradizionale, rispetto ai primi lavori di scuola analitica, è anche il metodo seguito da Sedley: all’applicazione del “principio di carità”, egli preferisce un più convenzionale esame dei testi, che tiene conto dei passi paralleli e si sforza di individuare il senso attribuito *dallo stesso autore antico* alle formule che egli adotta, non quello che risulta filosoficamente più soddisfacente per l’interprete moderno. In effetti, quella illustrata da Sedley è una tendenza comune a vari studi degli ultimi anni. Le acquisizioni della storiografia analitica non sono affatto ignorate, e costituiscono un modello imprescindibile nel metodo, se non nelle conclusioni, ma si avverte sempre più la necessità di integrarle e, se necessario, correggerle, includendo nella ricerca problemi e metodi che, solo dieci anni fa, apparivano ormai superati.

In effetti, le raffinate distinzioni a cui sono stati sottoposti i testi antichi hanno spesso condotto allo stallo e a una incontestabile impressione di sterilità. Ne è un buon esempio l’infinito dibattito che, negli ultimi decenni, si è consumato intorno alla questione di sapere se la forma sostanziale teorizzata da Aristotele nei libri centrali della *Metafisica* sia universale o individuale. Il carattere comune dei vari contributi portati a questa discussione (su tutti, il fondamentale commento del libro Z della *Metafisica*, pubblicato nel 1987 da Michael Frede e Günther Patzig) sta nel fatto di limitare l’analisi ai libri centrali della *Metafisica* e nel tentare di ricostruire, sulla base di questi soli testi (occasionalmente integrati da passi dell’*Organon*, della *Fisica* o del *De anima*), una dottrina “ontologica” coerente sviluppata sulla base dell’analisi critica del linguaggio (la teoria aristotelica dovrà dunque rispondere in modo soddisfacente a domande del tipo: che cosa garantisce l’identità di un oggetto dato? A quali condizioni possiamo parlare di quell’oggetto come lo “stesso” oggetto di un anno fa, malgrado tutti i mutamenti che esso ha subito? Quando si può dire che un oggetto comincia a essere ciò che è, oppure cessa di essere ciò che è stato? etc. etc.).

Ora, è indubbio che questioni di questo tipo fanno parte integrante del modo aristotelico di porre i problemi e che l’analisi del linguaggio svolge un ruolo centrale nella costruzione della sua ontologia. Ma è altrettanto indubbio che, posta su queste sole basi, la ricostruzione della

teoria aristotelica conduce allo stallo. Dopo trent'anni, i sostenitori dell'universalità e dell'individualità della forma si fronteggiano ancora, sottoponendo le linee del VII libro della *Metafisica* a impressionanti *tours de force* interpretativi, volti a ricercare nel testo aristotelico risposte che esso non dà e, probabilmente, non è destinato a dare. D'altra parte, alcuni lavori recenti (penso in particolare alle ricerche di Marwan Rashed) hanno contribuito a rivedere in modo sostanziale simili letture, e hanno sempre più chiarito che l'analisi del linguaggio è sì *una* componente della riflessione aristotelica sugli enti fisici e sulle loro condizioni di possibilità, ma non l'unica. In particolare, appare molto interessante il tentativo di ridefinire le questioni della dottrina della sostanza di *Metafisica* VII e VIII alla luce della biologia aristotelica, della concezione del moto, della riproduzione, della causalità naturale e della struttura del cosmo. Situate in questo contesto più vasto, le pagine di *Metafisica* Z perdono il carattere singolarmente autoreferenziale che esse hanno finito per assumere nelle discussioni degli scorsi decenni. Non solo, ma le varie difficoltà e le "contraddizioni" in cui pare incorrere la teoria aristotelica trovano una spiegazione capace non tanto di *risolverle* e armonizzarle in una dottrina coerente (ma artificiale), quanto di spiegare *perché* la teoria aristotelica porti ad asserzioni apparentemente contrastanti su determinati argomenti (in particolare, esaminare la dottrina aristotelica della forma nel quadro della sua dottrina della riproduzione consente di situare il dibattito sull'individualità o l'universalità dell'*eidōs* in un contesto capace di dare conto delle diverse affermazioni di Aristotele su questo argomento). Simili letture recuperano l'esigenza di "sistema" a un livello molto più profondo di quanto non accada per le letture analitiche di stretta osservanza, giacché si propongono non di "salvare il salvabile" nella filosofia di un pensatore antico, ma di individuare le asserzioni e i metodi fondamentali che permettono di comprendere l'*insieme* del pensiero di un autore, nelle sue acquisizioni più rilevanti, ma anche nei suoi punti irrisolti. Non è un caso che Rashed si richiami esplicitamente all'insegnamento di Jules Vuillemin, il cui lavoro costituisce sicuramente un vertice dell'interpretazione filosofica del pensiero antico negli ultimi cinquant'anni, anche se, purtroppo, hanno avuto risonanza piuttosto limitata.

Lo studio del pensiero tardo-antico, recentemente rivendicato all'interesse degli interpreti anglosassoni, costituirà probabilmente un banco di prova per i loro metodi storiografici e per la loro capacità di aggiornarsi tenendo conto di altri orientamenti interpretativi. Più di qualsiasi corrente del pensiero antico, il Neoplatonismo resiste infatti alla neutralizzazione dei temi ontologici e teologici. Le sue acquisizioni teoriche che risultano più interessanti per la sensibilità del lettore moderno

(ad esempio, l'analisi plotiniana degli enti fisici e della loro struttura, la riflessione dei commentatori neoplatonici sullo statuto degli universali e degli oggetti matematici, la loro analisi del rapporto tra predicazione ed esistenza etc.) non possono essere in alcun modo valutate indipendentemente dalla teologia e dalla metafisica, perché discendono direttamente da esse. Non solo: più di ogni altra corrente filosofica antica i Neoplatonici insistono sui limiti del linguaggio e sulla sua intrinseca incapacità ad esprimere il modo in cui è fatta la realtà. Infine, più che per altre fasi del pensiero antico è impossibile studiare il Neoplatonismo senza considerare i suoi presupposti non solo filosofici, ma anche storici, culturali e (in senso largo) "ideologici"; la sua relazione con le tradizioni preesistenti, la sua organizzazione scolastica, il rapporto con il Cristianesimo.

Non sorprende che, per lungo tempo, tutto il pensiero tardoantico sia stato semplicemente espulso dagli studi analitici (e quindi, di fatto, dalla più accreditata storiografia sul pensiero antico). L'interesse tributato negli ultimi tempi ad autori come Plotino o Porfirio può essere salutato con favore (in quanto indica un indubbio allargamento di orizzonti) oppure con una certa cautela (in quanto l'applicazione indiscriminata dei metodi analitici a un autore neoplatonico porterebbe a fraintendimenti molto più grossolani di quanto non sia avvenuto per Aristotele o per gli Stoici). È ancora troppo presto per comprendere quale sarà lo sviluppo degli studi nei prossimi anni. È legittimo credere che il metodo analitico continuerà a prevalere nel futuro se saprà seguire l'esempio fornito proprio dal platonismo antico, il quale finì per imporsi come la principale scuola filosofica dell'antichità proprio in virtù della sua intrinseca pluralità e "flessibilità", essendo capace, nella sua storia, di accogliere e dare espressione a esigenze filosofiche e culturali molto diverse e, persino, opposte.