

calato la sua indagine sul senso della ricerca scientifica nel contesto storico e quindi 'umano' per eccellenza, sia nei risultati positivi, come in quelli negativi dello sviluppo scientifico e tecnologico.

Ogni altra prospettiva che esulasse da una concezione della scienza come attività tipicamente umana, finirebbe necessariamente in concezioni che prima o poi si rivelerebbero come profondamente 'disumane', sia qualora la si intenda come prevalente attività teoretica (*l'epistème* dei Greci che rendeva simili agli dei, come afferma Tolomeo), sia che la si risolva in una mera applicazione tecnologica, sia che la si veda unicamente come una questione logica da dirimere semplicemente sulla base di calcoli matematici. Qui si inserisce quello spazio, quella funzione di mediazione che sono proprie della filosofia, tra l'uomo, come essere che vive nel tempo, e la scienza, intesa come il sistema delle strutture che vengono formulate come vere indipendentemente dal tempo.

In epoca recente la scienza ha cercato di espungere la filosofia dal proprio orizzonte e la filosofia a sua volta si è isolata e ha spesso volutamente tagliato ogni legame con il sapere scientifico. Il risultato negativo di tutto ciò è reperibile in un uomo sempre più alienato da una scienza e da una tecnologia 'disumane' e spinto continuamente all'avventura più o meno utopistica da filosofie troppo poco fondate nella realtà storica. I nuovi umanesimi, dei quali tanto si parla in questi tempi, non potranno sorgere finché il dissidio tra scienza e filosofia non venga sanato in nome di una visione soddisfacente di tutte le attività dell'uomo.

FRANCESCO BOTTIN

MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Città e regimi politici nel pensiero greco*, Ed. Loescher, Torino 1979. Un volume di pp. 266.

L'interesse di quest'opera è da ricercarsi non solo nell'approfondita indagine storica e teorica del pensiero politico greco, dalle origini fino all'ellenismo, ma soprattutto nel suggestivo quadro storico-politico, filosofico e sociale che è, in qualche modo, alla radice delle diverse visioni dell'ordinamento della 'città'. Ora, il problema politico, in Grecia, si configura, in genere, in modo intellettualistico e la legge è vista come norma egualitaria che, per conseguenza, si contrappone agli arbitri del singolo. Con l'età di Socrate si assiste ad una radicale e sostanziale svolta nella concezione politica in Grecia, in quanto questa si configura come scienza. « La risposta di Socrate al problema della competenza politica è radicalmente diversa da quella democratica raccolta e teorizzata da Protagora, come ci dice appunto il *Protagora* platonico, ove le due posizioni sono poste a confronto. La politica è arte di educare i cittadini ad essere migliori, e come tale dev'essere esercitata da un'élite intellettuale e morale che sia pari a tale compito; un pesante giudizio grava nel *Gorgia* su tutti gli uomini politici ateniesi del secolo V, a cominciare da Temistocle, condannati come capi politici che, con la loro direzione dissennata e aggressiva della cosa pubblica, hanno corrotto il costume dei concittadini portandoli all'odierna sfrenatezza. Né i cittadini possono venir educati al bene se non mediante la conoscenza della norma razionale del bene stesso, in virtù di quella stretta unità che Socrate, nella sua prospettiva rigorosamente intellettualistica raccolta e continuata da Platone, poneva tra l'atto del conoscere e la traduzione in pratica della norma razionalmente conosciuta » (pp. 19-20).

Ma Platone elaborò e approfondì le intuizioni socratiche a tal punto che la sua visione dell'arte politica è affatto originale. « In Platone la prospettiva teorica si approfondisce: la conoscenza della norma razionale del bene, che diventa immediatamente produttiva di bene nella sfera pratica, viene per lui a identificarsi con la conoscenza stessa delle idee. Così l'educazione del filosofo e quella del dirigente della città ottima

vengono per Platone, almeno in linea teorica, a coincidere. E non perché il filosofo debba necessariamente farsi capo politico, ma perché nel regno dei valori — che è la sfera di ciò che è veramente e pienamente reale — il filosofo è già di per sé l'uomo politico per eccellenza, anche se poi la realtà difatto lo tiene lontano dall'esercitare tale funzione e lo costringe alla vita di un semplice privato» (p. 20). Con Aristotele la teorizzazione della attività politica assume aspetti più realistici e moderati in virtù anche dell'intuizione di due principi di fondamentale importanza: la distinzione tra intelletto e volontà e tra sapere specialistico e sapere generico. Ciò comporta come conseguenza l'ammissione « di una democrazia moderata, fondata sul presupposto che i beni politici possono essere amministrati da un ceto più largo che non da pochi specialisti di altissimo livello intellettuale » (p. 24).

Nel IV secolo — osserva l'autrice — si assiste ad un nostalgico ritorno all'antica tradizione. « Neppure Platone, quando cerca, nelle *Leggi*, di prospettare — sviluppando le premesse poste nel *Politico* — l'ipotesi di una città che non sia governata da filosofi, ma che disponga di una buona legislazione scritta da filosofi e da magistrati che si impegnino a rispettarla rigorosamente, sfugge alla suggestione del mito di Atene antica. Molto più apertamente questo mito opera su Isocrate e su Aristotele; mentre sull'aristocratico Senofonte agiscono piuttosto altre suggestioni, dall'ammirazione per la città arcaica incarnata tuttora da Sparta a quella per la monarchia patriarcale persiana » (ibid.).

Con l'ellenismo si assiste al venir meno della fiducia nella politica intesa come educazione e contributo razionale alla soluzione della vita e dei problemi della città; e ciò anche in connessione con le vicende storiche verificatesi sotto Alessandro. « Nei decenni immediatamente successivi al regno di Alessandro, il potere offre agli spiriti riflessivi l'immagine di un succedersi vario, fragile e turbinoso di fortune, di conquiste e di sconfitte, di regni di rapida formazione che subito scompaiono, di accanite e furiose lotte per la supremazia: è il periodo delle lotte dei diadochi, al quale seguirà un nuovo assetto stabile, quello dei nuovi grandi regni grecizzanti del mediterraneo orientale. I pensatori del primo ellenismo ne traggono la convinzione che il saggio debba ritirarsi da questo tempestoso agone nella tranquillità del proprio intimo e nella pace della scuola filosofica; questa è soprattutto la convinzione espressa da Epicuro, in nome dell'identificazione del fine della vita e della vera felicità con la rimozione di ogni perturbazione psichica, prima ancora che fisica. Meno rigorosa è la predicazione dell'astensione dalla vita politica nell'altra scuola che si forma in Atene alla fine del secolo IV, la Stoa: in essa si formula assai presto la teoria secondo cui il saggio, in virtù della sua superiore sapienza, può esercitare ogni funzione, e quindi anche quella di politico e di re. Gli stoici raccolgono la concezione platonica, trasmessa attraverso l'Accademia antica, dell'uomo politico o regio, solo degno di essere re in virtù della sapienza, e l'adattano alla nuova realtà della monarchia ellenistica » (p. 30).

Tuttavia non mancano, anche nel periodo ellenistico, vere intuizioni politiche e originali teorie politiche. « L'età ellenistica, considerata nel suo complesso, è assai ricca e varia sotto l'aspetto teorico-politico; anche perché si tratta, com'è noto, di un'età di allargamento del mondo greco ad aree di diversa tradizione politica che, pur grecizzate, continuano tuttavia a imporre certe loro tradizioni culturali, mentre in pari tempo in altre aree continua a vivere in forme consuete la tradizione cittadina. Troviamo quindi la teorizzazione del potere monarchico, che a noi giunge in una trattatistica tardiva, nella quale sono sensibili gli echi di quella dei secoli precedenti; troviamo l'esaltazione degli antichi legislatori saggi; e nella Stoa cogliamo tracce di un cosmopolitismo destinato a svilupparsi più compiutamente in età romana. Non manca una continuazione di motivi tipici del pensiero politico classico: considerazioni sulla genesi della società in Epicuro, che sviluppano temi sofisticati; la trattazione della costituzione mista nel Peripato, nella media Stoa e nello storico Polibio. E non va dimenticata quella forma tutta particolare che è l'utopia, vagheggiamento di una società comunitaria senza leggi scritte, in una fantasiosa cornice etnico-antropologica » (pp. 30-31).

Per concludere, ci sembra superfluo rilevare l'interesse di quest'opera, della quale abbiamo cercato di porre in luce solo alcuni problemi fondamentali nello sviluppo delle

teorie politiche del pensiero greco. Non meno interessante e significativa è la scelta dei passi e testi antologici che permettono di avere un'idea più precisa e documentata dello sviluppo delle teorie politiche greche. Infine, quest'opera, per l'accurata documentazione e per la bibliografia ragionata, costituisce un utile strumento didattico.

ALBINO BABOLIN

ALBERTO SICLARI, *Giovanni di Damasco. La funzione della «Dialectica»*, Ed. Benucci, Perugia 1978. Un volume di pp. 279.

Per l'autore, mettere a fuoco l'atteggiamento di Giovanni di Damasco nei confronti della sapienza profana significa anzitutto individuare le ragioni per la stesura della *Dialectica*, cercando di «porre in chiaro i nessi che intercorrono fra la cultura filosofica, la tradizione culturale ecclesiastica e la *Dialectica*, e fra quest'ultima e l'*Expositio fidei*» (p. 10). Lo scopo è quello di giungere a una valutazione concreta e storica della filosofia del Damasceno, che si fonda quindi su criteri non estranei all'atteggiamento e al metodo di lavoro di quel Padre. In tale senso, l'autore si sforza di richiamare gli aspetti peculiari della tradizione in cui Giovanni di Damasco si radica e di cui si fa portavoce, e soprattutto cerca di collocare l'esame della «dialectica» all'interno di una più ampia considerazione delle caratteristiche fondamentali dell'opera del Damasceno, «che illustri lo scopo cui egli sembra aver mirato nella sua fatica, il disegno d'insieme che si è proposto di realizzare e le modalità secondo le quali lo ha tradotto in atto, e ancora la coscienza che ha avuto della propria funzione e la situazione storica nella quale si è trovato ad operare, con le sue particolari esigenze e i suoi problemi» (ibid.).

Nel perseguire tale scopo, l'autore affronta, sulla base della letteratura critica, ampiamente esposta e discussa, problemi storiografici e filosofici, concernenti la genesi, le fonti, la struttura e le caratteristiche dei *Capita philosophica*, meglio noti come *Dialectica*. Al Siclari il confronto dei *Capita philosophica* con l'*Institutio elementaris ad dogmata* non sembra molto significativo, mentre il confronto fra le due stesure della *Dialectica* appare non solo legittimo ma necessario, nel senso che, «se effettivamente la *fusior* è l'ampliamento della *brevior*, integrazioni e varianti potrebbero essere indici attendibili di una tendenza di sviluppo dell'atteggiamento mentale del loro autore» (p. 65). Si tratta di valutare criticamente l'ipotesi di una evoluzione siffatta. Il problema del rapporto intercorrente fra le due redazioni è, per l'autore, intimamente connesso con la questione della genesi della trilogia, che è composta dall'*Expositio fidei* e dal *De haeresibus* oltre che dalla *Dialectica*, e della funzione che in essa ha ciascuna stesura dei *Capita philosophica*.

Emerge qui l'ampia erudizione dell'autore. Per una più precisa determinazione delle caratteristiche dei *Capita philosophica*, secondo il Siclari, è necessario esaminare l'opera analiticamente, confrontando le due stesure fra di loro, con i passi paralleli del *Codice Oxoniense*, e con i testi di Porfirio, di Aristotele e dei commentatori. Tale esame permette di determinare con precisione le caratteristiche dei *Capita philosophica*, di apprezzare in che misura, per i capitoli o i luoghi che trovano riscontro nel *Codice Oxoniense*, il materiale proposto dal Damasceno fosse già stato elaborato, e puntualizzare quantità e qualità delle varianti che intercorrono fra le due redazioni. «Otterremo cioè un quadro chiaro della natura delle dottrine della *Dialectica* e del metodo di lavoro del suo autore, e raccoglieremo gli elementi di giudizio necessari per valutare l'ipotesi di una evoluzione nell'atteggiamento del Damasceno nei confronti della filosofia» (p. 95). L'autore inizia così l'analisi della *Dialectica* dal cap. IV della *fusior*, il cap. I della *brevior*; esamina successivamente i primi tre capitoli della redazione maggiore, rifacendosi anche ad alcuni luoghi della *Expositio fidei*. Soprattutto per