

RES PVBLICA LITTERARVM

Documentos de trabajo del grupo de investigación "Nomos"



Lucio Anneo
SÉNECA

Instituto de Estudios Clásicos
sobre la Sociedad y la Política

2012-3

Consejo de Redacción:

Director:

Francisco Lisi Bereterbide (UC3M)

Secretarías de redacción:

Federica Pezzoli (UC3M)
Rosa García-Gasco Villarubia (UC3M)

Comité de redacción:

Lucio Bertelli (Università di Torino)
David Hernández de la Fuente (UNED)
Jorge Cano Cuenca (UC3M)
María José Vega (UAB)
Fátima Vieira (Universidade do Porto)
Ana María Rodríguez González (UC3M)
Franco Ferrari (Università de Salerno)
Jean-François Pradeau (Université de Lyon)

Edita:

Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca"
Edificio 17 "Ortega y Gasset" - Despacho 17.02.43
C/ Madrid, 133 - 28903 - Getafe (Madrid) - España
Correo-e: seneca@hum.uc3m.es

D.L. M-24672-2005

ISSN: 1699-7840

Autor: Instituto "Lucio Anneo Séneca"

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

Cicerone e la verità*

ERMANNIO MALASPINA
Università degli Studi di Torino

I. La pubblicazione nel 1992, giusto 20 anni fa, della monografia *Cicero Academicus* di Carlos Lévy ha costituito uno dei punti di svolta più significativi ed importanti nell'ambito delle ricerche sul pensiero romano, su Cicerone filosofo e sull'evoluzione della scuola accademica¹.

Quando questo libro fu pubblicato la comunità scientifica si mostrò da subito molto attenta alla novità, dedicando ad esso ben 15 recensioni (dati *APh*), un numero che costituisce di solito il segno di un grande interesse. D'altronde, la sede editoriale prestigiosa (École Française de Rome), le dimensioni notevoli, nella tradizione delle pubblicazioni nate come tesi di abilitazione francese, e soprattutto il tema scelto, sino ad allora molto poco frequentato, giustificavano a prescindere l'interesse e l'apertura di credito.

Tuttavia, a leggere oggi, a distanza di anni, queste recensioni, si resta colpiti dal fatto che, in molti casi, soprattutto i recensori più competenti abbiano messo maggior enfasi sulle critiche che sulla valutazione positiva. Non ho tempo di fare qui – né avrebbe senso – una contro-recensione a ogni recensione, ma solo per fare un esempio l'intervento di John Glucker su «Gnomon» è estremamente parco di lodi e termina con l'indicazione di alcuni «not insignificant shortcomings» (1996, 221) del testo. Non si ha insomma assolutamente l'impressione di essere davanti a un libro epocale, o *bahnbrechend*, come dicono i tedeschi.

Eppure, il recupero, la sistematizzazione e l'analisi del lavoro di *Quellenforschung* dell'Ottocento e del Novecento (un merito particolare di Lévy

* Questa conferenza divulgativa, la cui forma è stata volutamente mantenuta intatta nella redazione scritta, corrisponde a quanto detto a Madrid-Getafe il 18 settembre 2012 durante la lezione tenuta di fronte agli studenti del master in *Legado clásico*, nell'ambito di uno scambio Erasmus tra l'Università di Torino e l'Università Carlos III de Madrid. Il testo riprende, con significative modifiche e aggiornamenti, la lezione tenuta al *I Congresso di aggiornamento giuridico* della Corte di Appello di Palermo (Castello Utveglio, 20 aprile 2012). Per parte del contenuto scientifico ho ripreso la mia relazione *The cultural dimensions of Cicero's Academic Libri* (Langford Seminars of the Department of Classics, The Florida State University, Tallahassee, 7 novembre 2009; New York, Columbia University, 10 novembre 2009; Providence, Brown University, 16 novembre 2009). Sono grato a Francisco Lisi per avermi offerto la possibilità di collaborare con RPL e a Federica Pezzoli per la sua preziosa e attenta azione di *editing*.

¹ Da pochi mesi questo libro è disponibile gratuitamente *on line*, scaricabile dal sito della *Société Internationale des Amis de Cicéron* (SIAC), www.tulliana.eu.

è stato tra gli altri quello di riscoprire e valorizzare nel tempo anche *I Dossografi di Etica* di Michelangelo Giusta, un libro ingiustamente dimenticato e oggi di nuovo disponibile a tutti²); la ricostruzione della presenza della dottrina accademica a Roma prima di Cicerone; l'analisi attenta dei passi più complessi degli *Academici* e del *Lucullus*; l'esame delle differenti strategie di traduzione dei termini tecnici dell'epistemologia sensistica stoica e delle critiche accademiche; l'inquadramento degli *Academici* nella produzione di Cicerone (soprattutto nei rapporti con le *Tusculanae* e il *De finibus*); infine la personalità filosofica a tutto tondo di Cicerone³, non più solo mero traduttore di Platone dal greco, spesso accusato anche di essere un cattivo traduttore: tutti questi – e altri ancora – sono oggi punti fermi della critica e hanno passato indenni il giudizio del tempo.

Posso immaginare che dietro questo atteggiamento di alcuni recensori vi sia anche una contrapposizione di scuole e di lingue, visto che sono soprattutto gli anglosassoni a mostrarsi freddi di fronte a *Cicero Academicus*. Certo è che dopo questo libro la produzione scientifica sull'argomento ha visto una moltiplicazione feconda di titoli e di ricerche: per essere brevi, indagini sui personaggi dell'Accademia, e soprattutto su Antioco, l'ultimo e il più affascinante tra gli epigoni del pensiero platonico (qui però, oltre alla influenza del libro di Lévy, mi piace ricordare il precedente e fondamentale *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino* di Pierluigi Donini, 1982), come quelle di Annas, Bénatouïl, Brittain, Fladerer, Ioppolo, Tarrant e da ultimo Sedley; indagini sull'epistemologia e la logica (Barnes, Dumont, Frede, Tuominen); la personalità filosofica di Cicerone (Ciaravolo, Gawlick, Görler, ancora Ioppolo, Leonhardt, Mercier, Powell). Non tutti questi testi danno il giusto spazio a *Cicero Academicus*, da alcuni anzi nemmeno citato, ma una lettura attenta mostra quanto questo libro abbia inciso in positivo e quanto si perda a non tenerlo nel giusto conto.

In questa bibliografia così ampia, in un solo ventennio, più che su una noiosa rassegna punto per punto (che necessiterebbe d'altronde di molto più tempo), preferisco soffermarmi su un aspetto significativo a livello didattico e divulgativo, la personalità filosofica di Cicerone e i suoi rapporti con la dottrina platonica.

II. Per capire meglio Cicerone, partiamo dalla modernità e dalle riflessioni di due studiosi italiani – non classicisti – uno dei quali è noto anche all'estero: Giuseppe De Rita, classe 1932, sociologo e presidente del Censis (*Centro Studi Investimenti Sociali*), e Claudio Magris, classe 1939, professore all'università di

² Anche questo volume è disponibile gratuitamente *on line* e scaricabile dal sito della SIAC.

³ G. Giannantoni (1994: 310) terminava la sua recensione a *Cicero Academicus* con queste parole: «dopo questo libro, che certamente stimolerà altre ricerche, sarà difficile contestare a Cicerone una personalità filosofica».

Trieste, studioso, saggista, ma anche romanziere e scrittore in proprio – un titolo per tutti è *Danubio*, tradotto in spagnolo nel 2004 (Anagrama) –.

Tra le attività di questi insigni studiosi c'è anche quella di editorialisti del quotidiano *Corriere della Sera*. Ebbene, in articoli pubblicati a distanza di tempo (rispettivamente il 5 dicembre 2010 [ANEXO 1] e il 23 febbraio 2012 [ANEXO 2]), su argomenti apparentemente diversi tra loro De Rita e Magris svolgevano alcune riflessioni che riporto qui di seguito.

De Rita e Magris alludono a una delle sfide della modernità, una di quelle nelle quali la modernità sembra trovarsi, come spesso è accaduto nella storia, di fronte al “nuovo”, senza paradigmi, senza paralleli, senza precedenti. Apparentemente, questo discorso si può inquadrare solo in un'epoca come la nostra, dopo Nietzsche, dopo Heidegger, dopo Vattimo e il “pensiero debole”. E invece, se De Rita e Magris fossero vissuti 2055 o 2056 anni prima, avrebbero potuto scrivere quasi le stesse cose, in latino, ovviamente, o in greco, con pochissime modifiche.

E qui arriviamo a Cicerone, non solo perché egli è stato il collettore, il traghettatore, il divulgatore di tutta la cultura filosofica antica, ma perché Cicerone ha su questo spunti di notevole e sorprendente modernità: egli capiva bene quale fosse la posta in gioco e seppe anzi elaborare una posizione sua personale.

Mi pare chiaro che nella visione di De Rita e Magris si confrontano pregi e difetti di due opposte visioni: una fondativa, trascendente, di lungo periodo, o *dogmatica* (stoica), se vogliamo tradurla nella terminologia degli studiosi del pensiero antico, che nel bene offre senso, pienezza e valori, ma, nel male, trova sempre più difficile mostrare questi valori come attuali e condivisibili. All'opposto c'è una visione moderna, secolare, relativistica, fondata sulla libertà di coscienza, o *scettica* (accademica) – sempre per tradurre nel vocabolario moderno della storia delle filosofie ellenistiche – che nel bene appare vittoriosa e fondata su presupposti condivisi e condivisibili da tutti, ma che nel male ha dato l'avvio a una fase i cui effetti sono spesso «particolarismo, cinismo e disagi di senso».

Quello che Magris addita, mi pare, è una via di mezzo, che non imponga nulla per principio fideistico, ma che non ammetta nemmeno tutto e il contrario di tutto, senza principi, senza valori, senza verità.

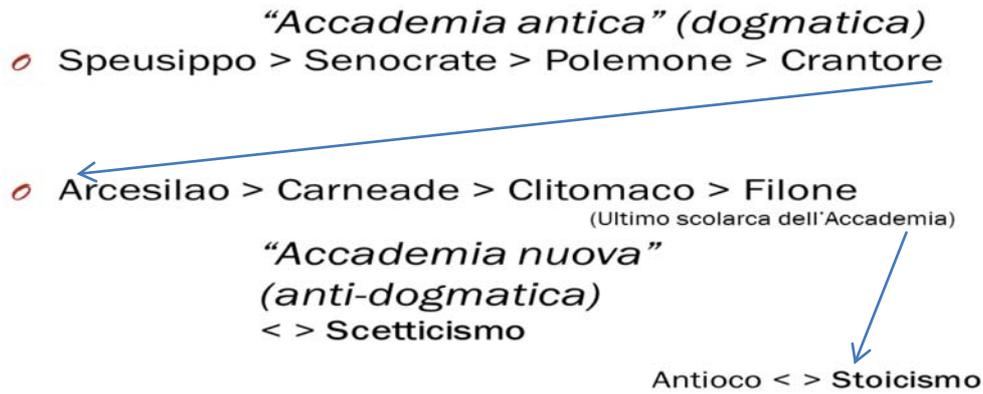
Naturalmente potremmo aprire qui la discussione e ognuno di noi avrebbe forse molte cose da aggiungere e puntualizzare *pro* o *contra* l'una e l'altra visione. Ma non è questo il mio scopo. La mia non è una riflessione sociologica sull'oggi (non ne avrei l'autorità e le competenze), ma una riflessione etica sul passato, atta però a mostrare quanto questo passato sia profondamente attuale.

III. Un breve intermezzo per recuperare il contesto del mio discorso. La scuola che rimonta ad Epicuro (341-271 a.C.) e quella stoica, fondata da Zenone di Cizio (336-264 a.C.) e poi continuata da Cleante e Crisippo⁴, possono essere considerate tutte e due come molto simili, in quanto *dogmatiche*, ovvero ambedue convinte della realtà assoluta e oggettiva delle proprie posizioni, anche se queste posizioni erano in realtà profondamente diverse, contrapponendo piacere a dovere, impegno a disimpegno, ateismo pratico a trascendenza. Tale loro convinzione derivava da una medesima impostazione nella teoria della conoscenza. Epicurei e stoici, da buoni sensisti, pensavano che *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* e soprattutto che i nostri sensi ci garantiscano un passaggio immediato, oggettivo e sicuro con la realtà, ovvero che, per dirla con Kant, il *fenomeno*, quello che appare ai nostri occhi, fosse immagine veritiera del *noumeno*, del mondo reale. Su questa base, dalle sensazioni si passava alla logica, da questa alla fisica e da questa infine all'etica, in modo tale che anche l'ultimo dei "dogmi" – è lecito usare questa parola – derivasse ramo dopo ramo dalla salda radice del mondo reale, a cui noi possiamo arrivare. Le due scuole giungevano a questa conclusione per vie diverse, ma anche questo non importa qui: quel che ci importa è che per ambedue le scuole le parole, i dogmi che presentavano erano "parole di verità".

A questa scuola se ne oppose, sempre nel III secolo, un'altra, quella della Seconda Accademia o Accademia Nuova, il cui fondatore fu Arcesilao (315-240 a.C.), anche se il più famoso dei suoi scolarchi fu Carneade (214-129 a.C.). Questa scuola, di cui non possediamo nessuna testimonianza diretta e che conosciamo soprattutto attraverso alcuni testi di Cicerone, tra cui *in primis* gli *Academici libri*, si propose di difendere un'interpretazione molto più "relativistica" del mondo, che rifiutava il principio dell'"assenso" (cioè proprio quel passaggio gnoseologico che per gli Stoici avrebbe garantito l'assoluta veridicità delle sensazioni) e che di conseguenza rifiutava dogmi e certezze, sostituendovi con Arcesilao una rigorosa "astensione dal giudizio" (*epoche*), che Carneade mitigò con il principio del "probabile" (*pithanon*).

Lo schema seguente ci mostra il cammino tortuoso della scuola accademica, che dopo una prima fase "dogmatica" (*Accademia antica*), che riprendeva le posizioni del fondatore, Platone, subì con Arcesilao la conversione in senso scettico che abbiamo ricordata e che durò sino a Filone, maestro di Cicerone.

⁴ Vd. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (2005).



Antioco di Ascalona (130-68 a.C.), altro personaggio con cui Cicerone ebbe un fitto interscambio culturale, a un certo punto dei suoi studi aveva abbandonato il filone scettico per tornare indietro al dogmatismo platonico, cercando in più di unificarlo a quello stoico. Dopo di lui e dopo Cicerone la scuola accademica, di fatto, cessò di esistere.

IV. In tutto questo sviluppo Cicerone svolse un ruolo non secondario: come si pose egli rispetto alla verità e alla possibilità di raggiungerla?

Cominciamo con qualche dato statistico: Cicerone usa *veritas* 202 volte nelle sue opere⁵, di cui 13 nelle lettere, 65 nelle orazioni e ben 124 nei trattati, segno che la verità non è solo un concetto di facciata cui appellarsi di fronte ai giudici, ma un vero problema filosofico.

Intendiamoci, spesso anche Cicerone ricorre alla verità in senso retorico, con consumata abilità di vecchio frequentatore dei tribunali. Un caso per tutti è la prosopopea cui ricorre nella *Pro Roscio Amerino* (§48) e in cui chiama in causa la *veritas* personificata a sostegno di uno dei suoi testimoni a favore:

Dic nunc, si potes, si res, si causa patitur, Cluuium esse mentitum! Mentitus est Cluuius? Ipsa mihi veritas manum iniecit et paulisper consistere et commorari coegit. Unde hoc totum ductum et conflatum mendacium est? Roscius est videlicet homo callidus et versutus...

In filosofia, invece, Cicerone stesso si presentava come discepolo della scuola di Arcesilao e di Carneade e più del probabilismo del secondo che della posizione assolutamente scettica del primo. È lui stesso a dircelo, anzi, a farselo dire in un botta e risposta con Varrone che proviene dagli *Accademici libri* (post. 13). Cicerone rivendica il suo diritto di lasciare le posizioni dogmatiche della

⁵ Per un'indagine completa sarebbe però necessario prendere in considerazione anche le attestazioni dell'aggettivo corrispondente, *verus*, *-a*, *-um*, che però sono numerosissime, complicate anche dalla presenza delle congiunzioni *vero* e *verum*. Solo le occorrenze di *verum* sono quasi mille.

Prima Accademia per abbracciare quelle scettiche della Seconda, tanto più se Antioco si era permesso di fare il medesimo percorso, ma in senso inverso:

Tum ille [Varro]: «Istuc quidem considerabo, nec vero sine te. Sed de te ipso quid est – inquit – quod audio?» «Quanam – inquam – de re?» «Relictam a te veterem Academicam – inquit – tractari autem novam». «Quid ergo – inquam – Antiocho id magis licuerit nostro familiari, remigrare in domum veterem e nova, quam nobis in novam e vetere? Certe enim recentissima quaeque sunt correctae et emendatae maxime».

A dire il vero, questa filosofia era rimasto solo più Cicerone a sostenerla, come leggiamo nel *De natura deorum* (1, 11):

Qui autem admirantur nos hanc potissimum disciplinam secutos, his quattuor Academicis libris satis responsum videtur. Nec vero desertarum relictarumque rerum patrocinium suscepimus; non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt, sed lucem auctoris fortasse desiderant. Ut haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi profecta a Socrate repetita ab Arcesila confirmata a Carneade usque ad nostram viguit aetatem; quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Graecia intellego. Quod non Academiae vitio, sed tarditate hominum arbitror contigisse.

Quali erano le accuse che a questa filosofia si muovevano al tempo di Cicerone? Le accuse dei dogmatici erano le medesime che De Rita e Magris formulano, al giorno d'oggi, verso una certa deriva relativista e postmoderna, ovvero, per riprendere le parole del primo, di «lasciare il campo valoriale alla mercé del primato della soggettività (culturale ed etica) con effetti di **egoismo**, **particolarismo**, **cinismo**», come Cicerone si lascia dire da Lucullo, sostenitore delle tesi dogmatiche di Antioco (*Lucul.* 61-62):

(Lucullus loquitur) Tunc, cum tantis laudibus philosophiam extuleris Hortensiumque nostrum dissentientem commoveris, eam philosophiam sequere quae confundit vera cum falsis, spoliat nos iudicio, privat adprobatione omni, orbat sensibus? [...]. Sublata enim ad sensum omnem et motum animorum et actionem rerum sustulerunt; quod non modo recte fieri sed omnino fieri non potest.⁶

Questa accusa permetteva anche a Cicerone di fare un po' di autoironia. Leggiamo infatti come procede il brano del *Lucullus*:

Provide etiam ne uni tibi istam sententiam minime liceat defendere. An tu, cum res occultissimas aperueris in lucemque protuleris iuratusque dixeris ea te conperisse (quod mihi quoque licebat qui ex te illa cognoveram), negabis esse rem ullam quae

⁶ Va ricordato, per chiarezza, che la questione per gli antichi, prima che sul relativismo dei valori, era sul relativismo delle sensazioni, se così possiamo dire. Da questo poi discendevano anche le conseguenze morali. Oggi, invece, si è passati decisamente al punto finale.

Cicerone e la verità

cognosci comprehendì percipi possit? Vide quaeso etiam atque etiam ne illarum quoque rerum pulcherrimarum a te ipso minuat auctoritas.

L'allusione autoironica ci riporta alle *Catilinarie* del 63 a.C., forse l'apogeo della carriera di Cicerone come avvocato e come uomo politico. In quel frangente, infatti, egli si era assunto tutta la responsabilità di aver scoperto la congiura, ripetendo più volte la formula *compëri* ("ho appurato"), a costo di sembrare ridondante e vanitoso ai suoi concittadini: ora, come Lucullo gli ritorce contro il discorso accademico, come può "appurare la verità" chi alla verità non crede, essendo scettico ("relativista", diremmo noi oggi)?

V. Ma era proprio questa, di relativismo assoluto, la posizione di Cicerone? Anche a lui potremmo indirizzare le critiche acute di Claudio Magris? Non credo proprio e in questo seguo le osservazioni sia di Carlos Lévy sia di uno dei più acuti studiosi della filosofia di Cicerone, Woldemar Görler: il punto cruciale del trattato è il §148, quello conclusivo, in cui Cicerone mette in bocca a Catulo una conclusione molto interessante.

(Catulus loquitur) «Egone» inquit, «ad patris revolvor sententiam, quam quidem ille Carneadeam esse dicebat, ut percipi nihil putem posse, adsensurum autem non percepto id est opinaturum sapientem existumem, sed ita ut intellegat se opinari sciatque nihil esse quod comprehendì et percipi possit. tper epochen illam omnium rerum conprobanst illi alteri sententiae, nihil esse quod percipi possit, vehementer adsentior».

«Habeo» inquam «sententiam tuam nec eam admodum aspènor».

Purtroppo il significato completo del testo ci sfugge a causa di un problema testuale non ancora risolto. Quel che è significativo è che l'atteggiamento fallibilista descritto qui come valido per il sapiente secondo il padre di Catulo (non esiste conoscenza certa, ma il sapiente deve comunque dare l'assenso e quindi opinare) è il medesimo che Cicerone attribuisce a se stesso al §66: *sed quaerimus de sapiente. Ego vero ipse et magnus quidam sum opinator (non enim sum sapiens)*.

L'inferenza che fa Görler, che cioè questa fosse la posizione non solo di Catulo, di suo padre e di Cicerone come "personaggio", ma anche di Cicerone come "autore", è assai convincente, anche se a prima vista può sembrare sorprendente che il comportamento (*opinari*) che prima era espressamente considerato come inconciliabile con il *sapiens* diventi alla fine del trattato proprio la via maestra del *sapiens* (lascio qui da parte la questione del contrasto tra Clitomaco e Metrodoro/Filone nell'interpretazione del pensiero di Carneade).

VI. Per semplificare, potremmo riassumere la vera posizione di Cicerone in tre punti:

Primo: Cicerone non era assolutamente uno scettico sistematico, perché credeva nell'esistenza (diciamo assoluta, oggettiva) della Verità. È sufficiente citare un'affermazione del *De natura deorum* (1, 12): *Non enim sumus i quibus nihil verum esse videatur.*

Secondo: Ma Cicerone era altrettanto convinto che fosse impossibile per l'uomo cogliere la verità con un grado assoluto di certezza, come viene detto con chiarezza nel *Lucullus*. Questo almeno egli doveva all'Accademia Nuova e alla sua critica all'assenso: *Latent ista omnia Luculle crassis occultata et circumfusa tenebris.*

Terzo: Tuttavia, questa mancanza di un *fundamentum certum et inconcussum*, per usare la famosa formula di Heidegger⁷, non distolse mai Cicerone dall'agire nella dimensione etica, cioè nella vita reale, umana culturale politica, dei suoi tempi, con la stessa certezza, lo stesso impegno, la stessa fiducia *come se* egli avesse posseduto questo *fundamentum*.

Ricordiamoci ora delle parole di Magris: «è difficile individuare i valori da giudicare non più negoziabili» (la formula non è sua). Magris stesso si guarda bene dall'indicare metodi, regole, vie per arrivare a questi “valori non negoziabili” e lo scettico rigoroso avrebbe buon gioco a notare che ognuno ha i suoi e che quindi non c'è alternativa allo scetticismo radicale e al relativismo assoluto. Eppure, continua Magris, «è in questa ricerca che si gioca la più alta avventura della coscienza umana», una ricerca alla cui base possiamo mettere la voce di Cicerone, proprio perché egli, esattamente come noi oggi, sentì altrettanto forti l'impegno razionale al rifiuto dei dogmatismi e l'afflato etico verso leggi condivise e valide per tutti (“per natura”, mi verrebbe da dire)⁸. Egli ricorse per trovare il suo *fundamentum*, i suoi valori non negoziabili, di preferenza a due espedienti (li chiamerei prudentemente così, non essendo per nulla *inconcussa*): il *consensus philosophorum* o il *consensus omnium*. Con essi egli piantava i paletti che demarcavano il suo personale cammino, fondato sull'esistenza di un principio divino che governava il mondo e sulla natura altrettanto divina di una parte di noi, secondo una linea di pensiero chiaramente platonica. Gli esempi sarebbero molto numerosi, mi limito a due passi del libro I delle *Tusculanae Disputationes*:

(30) *Ut porro firmissimum hoc adferri videtur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inmanis, cuius mentem non imbuerit deorum*

⁷ A sua volta basata su Cartesio (*magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit et inconcussum*), vd. R. Descartes (1953, II, AT-VII, 24/3-13). Per *fundamentum inconcussum veritatis* in M. Heidegger, vd. (1998⁶, 181-182), e per *fundamentum certum et inconcussum* (1957, 29).

⁸ Sulla legge di natura rinvio a R.P. George (2011).

*opinio (multi de diis prava sentiunt – id enim vitioso more effici solet –, omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur, nec vero id conlocutio hominum aut consensus efficit, non institutis opinio est confirmata, non legibus; **omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est**).*

(70) *Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides, tamen, ut deum adgnoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum et inventione et celeritate motus omnique pulchritudine virtutis **vim divinam mentis adgnosco**.*

VII. Prima di arrivare alle conclusioni mi sia consentito di allargare brevemente la visuale: fino a che punto le dotte discussioni accademiche di Cicerone “bucavano lo schermo”, se mi passate questa attualizzazione, e facevano presa tra i cittadini? Senza mai dimenticare che la discussione culturale era allora riservata ad un pubblico percentualmente molto minore rispetto ad oggi, non c’è dubbio che i problemi di Cicerone erano gli stessi di tutta l’*élite* greco-romana di quei secoli. Già sappiamo che la sua particolare posizione mediana di seguace della Nuova Accademia non aveva molto seguito, mentre abbondavano gli stoici, come Catone l’Uticense o Bruto il Cesaricida. Ma gli scettici, i relativisti? Erano numerosi, sicuramente. Quasi ottanta anni dopo gli *Academicici libri* la storia ci ha consegnato la memoria di uno, che è diventato famosissimo: un funzionario imperiale che una volta si trovò a dover dirimere una noiosissima questione con dei Barbari, oltre a tutto intolleranti e dogmatici. Se la cavò da gran signore, facendo sua di fronte a tutti (nonostante i consigli della moglie) la posizione di Arcesilao, più che quella di Carneade o di Cicerone. A un’astrusa affermazione dogmatica riguardante la Verità⁹, formulata da un poveraccio in catene, rispose da buon allievo delle scuole di retorica con una domanda retorica, che per lui aveva ovviamente una risposta negativa: *Quid est veritas?*, “Che cosa è la Verità?”, ovviamente nel senso che “La Verità non esiste”¹⁰.

Concludiamo allora con Cicerone: spesso accusato di essere solo una banderuola, un pavido, un opportunist, egli, come io credo, anche grazie all’apporto cruciale del *Cicero Academicus* di Carlos Lévy, ebbe solo una posizione difficile, che voleva salvare il rigore degli Accademici, senza perdere l’afflato dei dogmatici: come si suol dire, troppo di destra per piacere alla sinistra e insieme troppo di sinistra per piacere alla destra, se mi passate questa metafora politica. In contesti diversi o in momenti diversi della sua vita

⁹ Vangelo di Giovanni, 18, 37-38: *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati: omnis, qui est ex veritate, audit vocem meam.*

¹⁰ Vorrei allontanare eventuali dubbi: anche se sono partito da un articolo di De Rita sulla Chiesa e arrivo in chiusura al Vangelo, la mia non è e non vuol essere una relazione confessionale, a prescindere da quello che ciascuno di noi è libero di pensare. In questa prospettiva, è credo stimolante un breve libro di D. Antiseri (2003).

personale o politica, Cicerone diede mostra di pendere maggiormente verso il relativismo o verso la ricerca del *fundamentum inconcussum*, cioè tra il secondo e il terzo dei tre punti di sviluppo sopra indicati, e questo, credo, potrebbe spiegare le numerose incoerenze presenti nei suoi trattati¹¹. Se il passaggio dal primo punto al secondo (la verità esiste, *ma* l'uomo non può raggiungerla) è del tutto logico, il salto dal secondo al terzo (l'uomo non può raggiungere la verità, *tuttavia* deve individuare dei "principi non negoziabili" *come se* alla verità ci si potesse arrivare) è più avventuroso, ma molto umano. E se ci ricordiamo le difficoltà riconosciute da Magris stesso a definire questi "principi non negoziabili", capiamo bene come le difficoltà siano le stesse oggi come allora. Cicerone non fu, probabilmente, un filosofo sistematico e rigoroso, ma la sua fedeltà alla Nuova Accademia dimostra quanto fosse profondamente onesta e umana la sua posizione: onesta, perché egli non volle mai dimenticare o minimizzare la nostra impossibilità di giungere a un *fundamentum inconcussum*; ma altrettanto umana, perché sentì che questa mancanza deve o dovrebbe essere superata in qualche modo, per garantire una vita veramente "autentica" (*eigentlich* è di nuovo vocabolo heideggeriano) e per evitare che essa si consumi invece «in difficoltà e disagi di "senso"» (De Rita).

Bibliografia

Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (2005), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge.

Annas, J. (2007), *Carneades' Classification of Ethical Theories*, in Ioppolo A.-M., Sedley, D.N., 187-223.

Antiseri, D. (2003), *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Soveria Mannelli.

Barnes, J. (1996²), "Antiochus of Ascalon", in J. Barnes-M. Griffin (edd.), *Philosophia Togata*, Oxford, pp. 51-96.

----- (2007), *Truth, etc. Six Lectures on Ancient Logic*, Oxford.

¹¹ Questa interpretazione non è certo nuova negli studi. Si legga solo questa recente affermazione: «Cicero's version of philosophical fallibilism provides a synthesis of Sceptical caution and Stoic confidence. As such it is subject to objections from both sides. Radical sceptics complain it is not sufficiently cautious, and committed Stoics complain it is not sufficiently confident [...]. Viewed in this way, Cicero's fallibilism is a positive development of the earlier, more radically sceptical practice of the Academics» (H. Thorsrud 2009, 101).

Cicerone e la verità

Bénatouil, T. (2007), "Le débat entre platonisme et stoïcisme sur la vie scholastique: Chrysippe, la nouvelle Académie et Antiochus", in Bonazzi, M., Helmig, C. (edd.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism: the Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, pp. 1-21.

Benferhat, Y. (2005), *Ciues Epicurei. Les Épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave*, Bruxelles.

Brittain C. (trans. 2006), *Cicero, On Academic Scepticism*, Indianapolis-Cambridge.

Brittain, C. (2001), *Philo of Larissa: the Last of the Academic Sceptics*, Oxford.

Ciaravolo, P. (a cura di, 2007), *La personalità filosofica di Marco Tullio Cicerone*, Atti del Convegno, Centro per la filosofia italiana, Monte Compatri 2006, Roma.

De Rita, G. (2010), "Cultura cattolica: il rischio del declino", *Corriere della sera*, 5 dicembre 2010
[http://archiviostorico.corriere.it/2010/dicembre/05/Cultura_cattolica_Rischio_del_Declino_co_9_101205003.shtml].

Descartes, R. (1953), *Meditationes de prima philosophia*, texte latin et traduction du Duc de Luynes, introduction et notes par G. Lewis, Paris.

Donini, P. (1982), *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.

Dumont, J.P. (1994), "Sensation et perception dans la philosophie d'époque hellénistique et impériale", *ANRW II*, 36, 7, pp. 4718-4764.

Ferrary, J.-L. (2007), "Les philosophes grecs à Rome (155-86 av. J.-C.)", in Ioppolo A.-M., Sedley, D.N., pp. 17-46.

Fladerer, L. (1996), *Antiochos von Askalon: Hellenist und Humanist*, Horn.

Frede, D., Inwood, B. (edd., 2005), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge.

Garbarino, G. (1973), *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, 2 voll., Torino.

Gawlick, G., Görler, W. (1994), "Cicero", in Flashar, H. (éd.) *Die Philosophie der Antike*, IV, 2. *Die hellenistische Philosophie*, Basel, pp. 990-1168.

George, R.P. (2011), *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*, Torino.

Giannantoni, G. (1994), recensione a C. Lévy, *Cicero Academicus*, *Elenchos*, 15, pp. 299-310.

E. Malaspina

Gildenhard, I. (2007), *Paideia Romana Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge.

Glucker, J. (1978), *Antiochus and the late Academy*, Göttingen.

----- (1996), recensione C. Lévy, *Cicero Academicus*, *Gnomon*, 68, pp. 218-221.

Görler, W. (1974), *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg.

Häfner, S. (1928), *Die literarische Pläne Ciceros* (Diss. Munich), Coburg.

Heidegger, M. (1957), *Der Satz vom Grund*, Pfullingen.

----- (1998⁶), *Nietzsche II*, Stuttgart.

Ioppolo, A.-M., Sedley, D.N. (edd., 2007), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*, Napoli.

Lefèvre, E. (2008), *Philosophie unter der Tyrannis. Ciceros Tusculanae disputationes*, Heidelberg.

Leonhardt, J. (1999), *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München.

Lévy, C. (1992), *Cicero Academicus*, Roma.

Lévy, C. (2008), *Les scepticismes*, Paris.

Long, A.A., Sedley, D.N. (1998²), *Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge 1987¹.

Mac Kendrick, P. (1989), *The philosophical books of Cicero*, London.

Malaspina, E. (2004), *Cronologia Ciceroniana in CD-Rom*, in N. Marinone, *Cronologia Ciceroniana*, seconda edizione aggiornata e corretta, Rome-Bologna [on line come *Ephemerides Tullianae* <http://www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm>].

Malaspina, E. (2005), "Ventures i desventures de la clementia entre Cèsar, Ciceró i Sèneca", *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 21, pp. 63-78.

Magris, C. (2012), "Se il relativismo teme la verità", *Corriere della sera*, 23 febbraio 2012 [http://archiviostorico.corriere.it/2012/febbraio/23/relativismo_teme_verita_co_9_12022_3070.shtml].

Mančal, J. (1982), *Zum Begriff der Philosophie bei M. Tullius Cicero*, München.

Mercier, S. (2010), *Doute et convictions: introduction à la philosophie de Cicéron*, Diss., Louvain-la-Neuve.

Cicerone e la verità

Mette, H.J. (1986/7), "Philon von Larisa und Antiochus von Askalon", *Lustrum*, 28-29, pp. 9-63.

Powell, J.G.F. (2007), "Cicero", in Sorabji, R., Sharples, R.W. (edd.), *Greek and Roman philosophy 100 BC-200 AD.*, London, vol. II, pp. 333-345.

Reydams-Schils, G. (2005), *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago-London.

Rodríguez Camaño, R., Fernández Beites, P. (1993), "El problema del conocimiento en los Académicos de Cicerón", *CFC(L)*, 4, pp. 49-71.

Schofield, M., Burnyeat, M., Barnes, J. (edd. 1980), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford.

Sedley, D. (ed., 2012), *The philosophy of Antiochus*, Cambridge, New York.

Tarrant, H. (2007), "Antiochus: a new beginning", in Sorabji, R., Sharples, R.W. (edd.), *Greek and Roman philosophy 100 BC-200 AD.*, London, vol. II, pp. 317-332.

Tarver, T. (1997), "Varro and the Antiquarianism of Philosophy", in J. Barnes-M. Griffin (edd.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, pp. 130-164.

Thorsrud, H. (2009), *Ancient Scepticism*, Stocksfield-Berkeley.

Tuominen, M. (2007), *Apprehension and Argument. Ancient Theories of Starting Points for Knowledge*, Dordrecht.

ANEXO 1

http://archiviositorio.corriere.it/2010/dicembre/05/Cultura_cattolica_Rischio_del_Dedino_co_9_101205003.shtml

G. de Rita

Cultura cattolica: il Rischio del Dedino

Perché deve riprendere il dialogo tra la Chiesa, la società e la politica

Nulla disturba la psiche di noi mortali quanto la sensazione di essere irrilevanti. E si può presumere che il disturbo sia ancora più spiacevole per le istituzioni collettive e per chi le abita e governa. Mi incuriosisce in questa luce, e in parte mi coinvolge, la realtà attuale della Chiesa cattolica che, malgrado la sua persistenza millenaria, è da più parti indicata come grande icona dell'irrilevanza rispetto alla convulsa attualità delle dinamiche culturali e dei dibattiti politici. E confesso che anch'io provo frustrazione per come la Chiesa spesso cada «sua sponte» nel rischio dell'irrilevanza: troppi documenti ad alta genericità, troppi appelli di puro volontarismo, troppi sconfinamenti su argomenti su cui non si ha molto da dire, troppe rivendicazioni valoriali e di principio, troppi eventi che non riescono a farsi notare fuori dei propri recinti. Si è creata così un'aura di pericolosa non significanza nel campo della comunicazione e dell'opinione pubblica, quali che siano le colpe che in assoluta reciprocità si rinfacciano gli esponenti del mondo ecclesiale («le cose che diciamo non sono adeguatamente valorizzate») e gli esponenti della comunicazione di massa («non ci dicono niente di significativo»). In una progressiva lontananza che non fa bene a nessuno e che forse è possibile superare partendo dalla focalizzazione della sua ragione profonda, cioè l'evasione congiunta e parallela da un confronto culturale doverosamente radicale: da un lato la Chiesa conta prevalentemente sull'omogeneità del proprio mondo, fatto di milioni di fedeli raccolti nelle parrocchie e nelle associazioni; e dall'altro lato i protagonisti della comunicazione e della politica sanno di poter contare sul fatto che sono comunque loro a dettare l'agenda. Si fronteggiano così due mondi autoreferenziali, dove la distanza fenomenologica delle affermazioni di principio è quasi funzionale a mantenere la autoreferenzialità, spesso addirittura accentuandola: proclamando da una parte valori «non negoziabili», e sottolineando dall'altra la inarrestabilità storica della modernità e dei suoi strumenti. Ma l'autoreferenzialità troppo replicata alla fine stanca e si esaurisce ed è probabile che ci sia spazio per un dialogo pur radicale. Nel mettere a fuoco tale dialogo ed i campi più delicati e ambigui che esso si trova di fronte, si può constatare che il primo riguarda il rapporto fra dimensione ecclesiale e potere sociopolitico. È chiaro che quest'ultimo è propenso, in nome della modernità, a favorire una crescente espulsione della dimensione religiosa dallo spazio pubblico, ma ciò alla fine crea certo una *diminutio* parallela: la Chiesa è costretta o si adatta a far politica ecclesiastica, di realistico adattamento al potere e quindi senz'anima ecclesiale; mentre lo spazio pubblico diventa sempre più troppo prigioniero delle dinamiche istituzionali (la laicità dello Stato, la esaltazione della legalità, il primato delle procedure decisionali, ecc.) con l'effetto che proprio lo spazio pubblico, quello di tutti, finisce per diventare privo di senso collettivo e di adesione partecipativa. Il secondo ambiguo campo di dialogo è quello del rapporto con la modernità e la post-modernità. La Chiesa certamente soffre la crescita della secolarizzazione e della riduzione della religione a fatto privato, residuale e premoderno, ma ancora più soffre la crescita del politeismo dei valori e del conseguente relativismo culturale ed etico. Va però notato che tale politeismo ha effetti devastanti anche sulle ambizioni di una modernità che, essendo sempre meno governata, lascia il campo valoriale alla mercé del primato della soggettività (culturale ed etica) con effetti di egoismo, particolarismo, cinismo, che all'occhio critico appaiono più guicciardiniani che moderni. Il terzo campo di dialogo, proprio a proposito di soggettività, è quello della variazione dello statuto antropologico dell'uomo. La Chiesa avverte che nella società attuale i suoi basamenti di lungo periodo (la

Cicerone e la verità

creaturalità dell'uomo, il primato dell' anima nel corpo, la scansione fra speranze terrene e destino ultraterreno) hanno meno udienza che nel passato; ma anche la cultura del secolo avverte lo squilibrio fra le sue ambizioni di autopoiesi e di autodeterminazione dell'uomo (il suo farsi da sé, il primato della libertà di coscienza, la moltiplicazione dei diritti, ecc.) e la quotidiana vita dei singoli, presuntivamente potentissima, ma che nei fatti si consuma in difficoltà e disagi di «senso», divenendo fragile e troppo prigioniera del variare delle contingenze. Ed infine esiste un quarto ambiguo campo di confronto, quello relativo al ruolo della Chiesa nella storia del mondo. La sua funzione antica di motore della storia è andata declinando e non solo per effetto della secolarizzazione di stampo occidentale (che nega anche le radici cristiane dell'Europa) ma anche e specialmente per effetto della crescita combinata del fondamentalismo islamico e dell'empirismo continuato dei Paesi emergenti. Tale combinata crescita mette però in crisi quell'«orgoglio degli umani» che è diventata ideologia tipica dell'Occidente, ma che non può vivere senza il recupero dell'apporto di uno spirito religioso invernato nella storia, come è per secoli stato lo spirito giudaico-cristiano; e senza il quale anche il citato orgoglio rischia l'irrilevanza storica. Ce n'è abbastanza per dare senso ad un confronto serio fra la cultura cattolica e la cultura sociopolitica dominante, due culture che ove si accentuassero i pericoli sopra richiamati rischierebbero un parallelo declino di incidenza collettiva. E siccome i pericoli maggiori li corre oggi la cultura cattolica, è forse opportuno che i primi passi del confronto vengano proprio da quella parte.

RIPRODUZIONE RISERVATA

ANEXO 2

http://www.corriere.it/cultura/12_febbraio_23/magris-relativismo-teme-verita_c996db80-5e07-11e1-ab06-25238cfc8ce3.shtml

C. Magris

Se il relativismo teme la verità

Rinunciando alla ricerca del fondamento, la filosofia diventa un optional morale

Uno spettro si aggira per l'Europa. Non è, come scriveva Marx nel 1848, il comunismo, che ormai solo qualche imbroglione tenta di estrarre dal ripostiglio del passato e agita come uno spauracchio per i bambini. Oggi i fantasmi che saltano fuori dalle tenebre, come nel tunnel dell'orrore dei luna park, per spaventare i visitatori e gratificarli col brivido dello spavento, sono i nemici del relativismo, tutti coloro che hanno la sfrontatezza di usare ancora la parola «verità». Relativismo, parola malleabile e adattabile a piacere come un chewing gum, appare il sinonimo di libertà, tolleranza, civiltà; un distintivo che ogni benpensante deve portare all'occhiello, a scanso di equivoci.

Nel coro retorico e mediatico, il relativismo - al pari dei concetti a esso contigui o opposti, quali tolleranza e verità - viene spesso radicalmente svisato nel suo significato più alto e profondo. Il relativismo, correttamente inteso, non è la negazione della verità e men che meno del significato e della necessità della sua ricerca. Esso è un indispensabile sale, non una pietanza; è un correttivo irrinunciabile nella ricerca della verità, che impedisce di credersene possessori definitivi, pervenuti a una piena e indiscutibile conoscenza della verità e autorizzati a imporla agli altri. Questo relativismo - rivolto a tutti i dogmatismi, a tutte le parole d'ordine e a tutte le opinioni dominanti del momento, soprattutto alle proprie convinzioni - è la base della tolleranza e della libertà.

Ma c'è un altro relativismo che oggi detta legge come un dogma pacchiano, rinunciando a priori a cercare - certo a tentoni, perché nell'esistenza umana non è possibile altrimenti - una qualsiasi verità; rinunciando ad affermare qualsiasi valore, ponendo tutte le scelte morali sullo stesso piano, come in un menu in cui ognuno sceglie secondo i suoi gusti e le reazioni delle sue papille gustative. Chi si rifiuta di considerare l'etica come un supermarket è bollato, con intolleranza, quale retrogrado e reazionario. Tale relativismo è l'opposto di quel dubbio critico rivendicato, nella «Lettura» del 5 febbraio da Giulio Giorello quale elemento costitutivo della libertà e della ricerca.

È giusto e doveroso invece contestare il relativismo quale optional universale applicato alle scelte morali. Non occorre pensare a Benedetto XVI, bersaglio obbligato nel baraccone di tiro a segno del Circo mediatico. Sono alcuni filosofi del tutto estranei alla Chiesa e ad ogni Chiesa ad aver smascherato questo falso, pappagallesco e intollerante relativismo, vero lupo camuffato da agnello; ad esempio (ma non è certo il solo) Tito Perlini, figura di rilievo della sinistra minoritaria e critica italiana, una delle teste pensanti della nostra cultura che hanno capito più a fondo le trasformazioni epocali degli ultimi decenni. Ogni pensiero, religioso o no, che pretenda di essersi impossessato della verità come ci si impossessa di un oggetto o della formula di un esperimento è una retorica menzognera che facilmente degenera in dogmatismo persecutorio, come l'Inquisizione e tutti i fondamentalismi d'ogni genere. Ma ogni filosofia che rinuncia a essere ricerca della verità e del significato della vita si riduce a un mero protocollo di un bilancio societario, magari - in nome del rifiuto della verità - truffaldinamente falsificato.

Cicerone e la verità

Non possiamo vivere senza distinguere tra ciò che - almeno per noi - è relativo e ciò che - almeno per noi - è un assoluto. Pratiche religiose, morali sessuali, consuetudini del più vario genere, tradizioni anche profondamente sentite e radicate sono relative e relativi sono i doveri e i divieti che esse proclamano. Uccidere un bambino o schiavizzarlo in un lavoro bestiale, mandare gli ebrei ad Auschwitz non sono scelte relative, giustificabili o no a seconda del contesto sociale e culturale, ma sono - o almeno dobbiamo considerarli - un male assoluto. Probabilmente per la natura, per la forza di gravità e il moto degli astri, i Lager e i Gulag non contano più dell'estinzione dei dinosauri, ma per noi sì.

La crescente mescolanza di culture, costumi, religioni e civiltà, con i loro valori diversi, devono indurci a fare il massimo sforzo possibile per mettere in discussione noi stessi e i nostri valori, pronti ad abbandonarli se altri si rivelano più credibili; pronti a considerare relativo ciò che eravamo abituati a considerare e a sentire come immutabile, proprio perché, come è stato detto, ci saranno sempre purtroppo schimesi pronti a rimproverare i neri del Congo di andare in giro poco vestiti. Ma - afferma Todorov, altro pensatore illuminista che non ha nulla da spartire con le Chiese - dobbiamo stabilire alcuni, pochissimi, valori non più discutibili, ad esempio l'uguaglianza di diritti e la pari dignità di ogni persona indipendentemente dalla sua identità politica, etnica, religiosa, sessuale. Questo valore, ad esempio, per noi non è «relativo», lo viviamo come una verità esistenziale e morale. Poco importa se alcuni lo ritengono dato da un Dio su un monte o elaborato dalla coscienza umana come i due postulati fondamentali dell'etica di Kant, non meno universali dei dieci comandamenti.

Senza questa consapevolezza, il relativismo si degrada a indifferenza e ad arbitrio che, col pretesto di rispettare ogni opinione, può autorizzare la più atroce barbarie: io penso che non sia lecito sterminare gli ebrei, linciare i neri, mettere in manicomio i dissidenti politici o decapitare gli omosessuali, tu pensi invece di sì, ognuno ha diritto alla propria opinione e siamo tutti persone rispettabili. E invece va detto che chi pensa sia lecito trafficare con gli organi strappati a bambini o eliminare i disabili non è una persona rispettabile; è un porco o, nella migliore delle ipotesi, un imbecille condizionato da coatti pregiudizi sociali o razziali.

Ogni vero liberale crede, criticamente e senza presunzione, in un criterio di verità. In un incisivo articolo sul «Sole 24 Ore» del 15 gennaio Massimo Teodori, polemizzando giustamente contro tante prepotenze clericali, si richiama in generale al relativismo. Ma quando cita, con un profondo consenso che condivido pienamente, il divieto - vigente in Gran Bretagna - della clonazione umana considerata «eticamente inaccettabile», egli proclama un valore che non considera relativo come tanti altri.

Naturalmente è difficile individuare i valori da giudicare non più negoziabili, ma è in questo cammino e in questa ricerca che si gioca la più alta avventura della coscienza umana. Il relativista, per il quale tutto è interscambiabile, è invece - scrive Perlini - intollerante verso ogni ricerca di verità, in cui vede un pericolo per la propria piatta sicurezza, che egli si convince sia l'esercizio della ragione, così come scambia l'indifferenza etica per democrazia. Un liberale a 24 carati quale Dario Antiseri ha sottolineato come l'autentica fede, proprio perché afferma di credere nella verità e non di sapere cosa sia la verità, si offre al dialogo senza la pretesa di possedere la chiave dell'assoluto. La fede, peraltro, a differenza di tante ideologie aiuta a non innalzare ad assoluto qualsiasi realtà umana, storica, sociale, politica, religiosa, ecclesiastica; può essere una difesa contro ogni idolatria e dunque contro ogni totalitarismo, che si presenta sempre come un falso assoluto che esige cieca obbedienza. I fondamentalismi di ogni genere - soprattutto, ma non soltanto quelli religiosi - hanno perseguitato anche sanguinosamente questa libertà e questa verità. Il buon relativismo impedisce che la ricerca della verità si snaturi in tirannide spirituale e materiale. L'autentico illuminismo, fondamento della nostra civiltà

E. Malaspina

inviso ai fondamentalisti clericali e anticlericali, è quello espresso da un genio della laicità quale Lessing, quando scriveva di non pretendere di possedere la verità, che spetta solo a Dio, e rivendicava per l'uomo la ricerca della verità - che non la raggiunge mai definitivamente ma è pur sempre ricerca di verità.

Certo, anche l'affermazione di una verità può essere strumento della volontà di potenza, come Nietzsche ha visto genialmente, e ciò accade quando si presume di «avere» la verità come presumono i fondamentalismi di ogni genere, trionfalmente bigotti o trionfalmente atei, aggressivamente e pateticamente impari alla vita. Non si può essere fanatici della verità, che può essere talora crudele e devastante; talvolta può essere umanamente doveroso tacerla o smussarla a chi può esserne dolorosamente ferito, ma ciò ha a che vedere con l'amore o almeno col rispetto degli altri e non con la sicumera relativista per la quale non esistono il vero e il falso. È giusto rimproverare ad esempio alla Chiesa cattolica tanti no da essa pronunciati, come dice il libro di Sergio e Beda Romano, ma in certi casi, insegna Camus, è con un no, con una posizione «contro» qualcosa che cominciano la libertà e la dignità. Troppe brave persone sono convinte, come ho sentito dire una volta a una signora al caffè, che Einstein sostenesse che tutto è relativo...

RIPRODUZIONE RISERVATA