

Sergio Caruso

Otto perle in cerca di un filo

Frammenti di filosofia della comunicazione nell'antichità greca



Publicato in:

AA.VV., *Domenico Farias (1927-2002)*, a c. di S. ARMELLINI e T. SERRA, con la collab. di S. Pratesi, Giuffrè (Quaderni speciali della *Riv. Int. Fil. Dir.*, N° 5), Milano 2005: pp. 163-185.

Anche on line: http://archiviomarini.sp.unipi.it/39/01/Caruso_per_Farias.pdf

Eccezion fatta per molte riflessioni dedicate, da Platone in poi, alla natura e all'origine del linguaggio, non sono molte – nella storia della filosofia antemoderna – le riflessioni dedicate alla comunicazione in quanto tale. Il linguaggio, inteso come facoltà di parola, e la parola, intesa come congiunzione del significato e del significante, risultano da sempre - agli occhi dei filosofi - una singolarissima funzione e un oggetto paradossale che rispecchiano al meglio l'ambivalenza dell'essere umano. Penetrare la natura del linguaggio pareva - nel mondo classico così come nel medioevo cristiano - lo stesso che penetrare nel segreto rapporto fra corpo e anima. Capire l'origine del linguaggio pareva - nel farsi laico del mondo moderno - lo stesso che capire l'origine dell'umano. Perciò, da sempre il linguaggio “fa problema”. Non possiamo dire la stessa cosa della comunicazione in generale, che costituisce per contro una “problematica” tipicamente moderna.

Ciò non toglie tuttavia che si possano trovare, nella storia della filosofia antemoderna, una sparsa serie di osservazioni che costituiscono autentiche perle. E sarebbe magnifico che qualcuno finalmente si decidesse a fare di queste perle una collana. Esistono infatti innumerevoli sintesi storiche in materia di *filosofia del linguaggio*,¹ ma non esiste - che io sappia - un lavoro del pari completo, sul piano storico, in materia di *filosofia della comunicazione*.

Non si tratta, giova ripeterlo, di riflessioni sistematiche (interamente dispiegate ed esplicitamente proposte come “filosofie della comunicazione”) bensì, più spesso, di frammenti collocati nel quadro di riflessioni più vaste o di altro genere. Ma proprio da tali frammenti emerge (è possibile far emergere) una embrionale *fenomenologia della comunicazione*. Parecchi filosofi, dalla grecoità classica ad oggi, si sono infatti preoccupati di mettere a fuoco e distinguere una serie di nozioni basilari, che connotano situazioni diverse nell'ambito del comunicare (per es. le differenti forme di amore e di amicizia: *éros, philía, agápe*), come pure una serie di polarità concettuali che rimangono per noi di assoluto interesse.

Prima perla: il concetto greco di “dialogo”

Un esempio? L'opposizione platonica fra dialogo socratico e dialettica sofistica. Che non si esaurisce affatto nella differenza epistemologica tra forme logiche del dimostrare e forme retoriche del convincere, ma riguarda altresì le strutture profonde del discorso in quanto relazione intersoggettiva. Il dialogo socratico assume forme analoghe a quello che Lacan chiamato il «discorso dell'Analista»,² mentre la dialettica sofistica assume le forme strategiche del farsi Padrone dell'altro. In breve: il dialogo socratico mira ad *allargare* la prospettiva dell'interlocutore, per fargli vedere che “c'è dell'altro”; al contrario, la dialettica sofistica mira a *restringere* la prospettiva dell'interlocutore, affinché *non* veda che c'è dell'altro. Come dire: Socrate ti accompagna in cima alla montagna; il Sofista (nella rappresentazione un po' malevola che ne dà Platone) ti mette il paraocchi per meglio guidarti dove lui vuole e dove solo lui sa.

¹ Cfr. per es.: S. AUROUX, (avec la coll. de J. Deschamps et D. Kouloghli), *La philosophie du langage*, PUF, Paris 1996; trad.it. *La filosofia del linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1998, 2001. Oppure: M. BALDINI, (a c. di), *Filosofia e linguaggio, da Platone a Chomsky*, Armando, Roma 1990.

² Cfr. J. LACAN, (*Le séminaire de*), *Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Éd. du Seuil, Paris 1991; trad.it. *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001.

Inoltre: il dialogo socratico, proprio come il discorso dell'Analista, *non* è simmetrico; si tratta infatti di un rapporto pedagogico fra un interlocutore esperto e un interlocutore desideroso di apprendere. Ma rimane nondimeno *un vero dialogo*: autenticamente bilaterale e autenticamente aperto. Esso dunque non si oppone solo alla dialettica sofistica così come «l'interesse disinteressato» della teoresi pura si oppone (in Kant) all'argomentare interessato della comunicazione finalizzata. Si oppone anche, la pedagogia socratica, alla comunicazione meramente didascalica (che infatti può anche assumere la forma *monologica* della lezione). E' ben vero che pedagogia socratica e comunicazione meramente didascalica sono due forme d'insegnamento ambedue "disinteressate", e teoretiche entrambe; però anche due tipi di comunicazione profondamente diversi; perché la comunicazione didascalica (ciò che Lacan chiama un po' spregiosamente il «discorso dell'Universitario»)³ consiste nella trasmissione unilaterale di contenuti prestabiliti, laddove la comunicazione pedagogica coinvolge l'interlocutore nella ricerca comune, una ricerca aperta, e più che insegnare qualcosa, "insegna ad apprendere" cioè fornisce una *méthodos* (la via attraverso cui).

Diremo dunque - col sostegno di Platone (ma anche di Aristotele) - che *dialogo socratico e dialettica sofistica si oppongono per genere*, nel senso che appartengono a generi discorsivi affatto diversi, teoretico l'uno ed essenzialmente pratico l'altro; mentre *il magistero pedagogico e quello didascalico si oppongono per specie*, nel senso che sono due specie diverse d'insegnamento "teoretico", vale a dire due maniere diverse di mettere qualcuno in condizione di "contemplare" una verità. Diverse, perché *l'insegnamento pedagogico ti mostra il cammino per raggiungere la cima della montagna* (dove tu stesso sarai in grado di contemplare il panorama), mentre *l'insegnamento didascalico ti racconta quel panorama*. Laddove il Sofista, scettico *ante litteram*, non si propone affatto d'insegnare una qualche verità, né qualche *metodo* per raggiungere la verità, ma solo si preoccupa di convincere oppure, al più, di "insegnare a convincere", cioè di trasmettere una *tecnica*.

*Seconda perla: come funziona l'insegnamento
(i "principi" della comunicazione)*

Socrate e Platone non si fermano qui. Ben altro si può ricavare, per una filosofia della comunicazione, dal loro lavoro. Infatti, se magistero pedagogico e magistero didascalico sono specie diverse d'insegnamento teorico, rimane la domanda: come "funziona" l'insegnamento in generale? Quale "principio" lo muove? E quali diverse specificazioni subisce tale principio nell'uno e nell'altro caso?

Uso questo termine, "principio" non tanto nel senso metafisico della Scolastica (*principium, ex quo aliquid oritur*) quanto nel senso di Montesquieu. Cioè: suppongo che in ogni forma della comunicazione, così come in ogni forma di governo, convenga distinguere una *natura* e un *principio*. Per "natura" s'intende ciò che essa è: diremmo oggi, la sua struttura. Per "principio" s'intende ciò che le permette di funzionare secondo quella natura. Ora, nel modello che Montesquieu propone nell'*Esprit de Lois*, il principio è una peculiare colorazione psico-morale del rapporto fra governati e governanti. In particolare, il principio della monarchia è l'onore, quello del dispotismo la paura. Del principio della repubblica potremmo dire che, in generale, esso consiste nell'anteposizione del bene pubblico a quello a privato; ma esso subisce in Montesquieu una diversa specificazione secondo che siamo nella repubblica democratica, la quale funziona grazie alla virtù

³ Ivi. Jacques Lacan fornisce un modello dell'interlocuzione da cui sono formalmente deducibili quattro tipi, a seconda della posizione che gli elementi del discorso (fra cui *a*, l'oggetto del desiderio) assumono nello schema: il discorso dell'Analista, quello dell'Universitario, quello del Padrone e quello dell'Isterica. Le suggestive denominazioni da lui proposte non devono essere intese (sempre) alla lettera; piuttosto, in senso emblematico. Anche perché la tipologia si suppone esaustiva, cioè tale da includere ogni tipo d'interlocuzione possibile.

dei cittadini, oppure nella repubblica aristocratica, che funziona grazie alla moderazione dei reggitori. In quanto sintesi politica dell'*esprit générale d'un peuple*, il "principio" risulta nel modello di Montesquieu una variabile indipendente rispetto alla "natura" (ed è per questo che le forme di governo non possono essere trasferite *ad libitum* da una situazione all'altra).

Ciò chiarito e rimesso a fuoco, torniamo alle forme dell'insegnamento in quanto forme di comunicazione. Sulla loro "natura" abbiamo le idee abbastanza chiare: la dialettica sofistica è una forma comunicativa di natura eminentemente *retorico-pratica* ispirata da un interesse estrinseco (l'acquisizione di uno strumento da usare altrove, in un contesto comunicativo diverso dal primo), mentre la relazione dialogica e quella didascalica sono forme comunicative di natura *teoretica* ispirate da un interesse intrinseco per quanto viene proposto come "vero". Ma - torno a domandare - quali sono i rispettivi "principi"? Cioè: qual è la peculiare colorazione psico-morale che assume in ognuna di esse il rapporto fra gli interlocutori (equivalente nel campo della comunicazione al rapporto governati-governanti nel campo politico)?

Per quanto riguarda la retorica del Sofista, il principio parrebbe molto simile alla dialettica servo-padrone. Infatti: il sofista che vuole *convincere* s'impadronisce della coscienza dell'altro e ne asservisce l'opinione ai propri fini; in altri termini, lo fa lavorare per sé così come il Padrone fa col Servo, D'altro canto, il sofista assoldato per *insegnare a convincere* lavora per altri, l'allievo, così come il Servo fa col Padrone.

E per quanto riguarda le forme d'insegnamento teoretico? Sulla base di quale rapporto umano sarà mai possibile suscitare un "interesse disinteressato"? Di quale tipo di rapporto abbiamo bisogno per fare filosofia?

La risposta greca è che deve trattarsi di un rapporto *lato sensu* d'amore, perché (a) l'interesse disinteressato (se vogliamo di nuovo prestare a Platone questo felice *oxymoron* kantiano) è in definitiva di ordine estetico e (b) la bellezza, l'armonia delle forme, suscitano amore. L'*amore per il sapere* nasce dunque dall'*amore per la bellezza*: la bellezza di una verità che si lascia finalmente contemplare nella sua perfezione. Eros è - nel mondo greco - il grande mediatore: la potenza divina che accende Psiche e risveglia in essa l'interesse per la bellezza. Eros infatti sospinge ognuno di noi a riconoscere nelle relative bellezze di questo mondo, nella grazia di un singolo essere, un riflesso terreno di forme universali e l'immagine carnale della bellezza assoluta.⁴

Siamo qui nei paraggi del fenomeno ben noto alla psicoanalisi come "amore di transfert": un sentimento di cui già Freud sottolineava la consistenza reale di "vero amore", contro chi voleva liquidarlo come semplice illusione. Il rapporto psicoanalitico funziona sulla base del transfert, cioè sulla base di una traslazione di più figure del mondo interno, del desiderio ad esse legato, su una sola figura del mondo esterno, l'Analista. In ciò consiste il suo "principio". Ma anche il rapporto pedagogico funziona, quando funziona, sulla base di un'analogia traslazione: dove l'amore per il sapere, l'intimo desiderio di raggiungere talune verità, vengono esternamente sorretti dall'amore e dalla stima per un Maestro, dal desiderio di seguirlo, stargli vicino e *non perdere il contatto con lui*: non tanto fisicamente, quanto *mentalmente* (è questo il senso profondo e più vero dell'"amore platonico").

Non pare che Socrate fosse bello fisicamente, tutt'altro. Ma la bellezza del suo ingegno, la sua personale capacità di condurre un dialogo come si conduce una danza, volteggiando fra le idee, potevano fare innamorare di lui chiunque avesse un autentico desiderio di sapere. E' una sorta di circolo virtuoso: dal desiderio di sapere (una mancanza ancora confusa e generica) nascono l'amore per colui che viene riconosciuto "maestro" e il desiderio di esserne riconosciuto "discepolo". Grazie a questo amore, traslato su di un essere in carne ed ossa, quello che era un generico interesse per le idee (un interesse *acquisitivo*) assume le caratteristiche *relazionali* di una "passione" fine a se

⁴ Si veda a tale riguardo la «Digressione sull'eroticità platonica e su quella moderna» di G. SIMMEL, *Fragmente über die Liebe. Der platonische und der moderne Eros* (1918); trad.it. *Sull'amore*, Anabasi, Milano 1995, pp. 47-73.

stessa. Solo così del resto, in quanto forma di comunicazione intensamente affettiva, solo così il rapporto pedagogico può funzionare come *luogo dove si apprende ad apprendere*; perché solo così, quando sia in qualche modo “erotizzato”, solo così il dialogo col maestro può essere internalizzato e fatto proprio - e risvegliato all'occorrenza - come *forma della ricerca e passione di verità*. E non importa allora che il maestro sia morto o comunque inaccessibile, perché il dialogo esterno continua ormai come dialogo interno, all'insegna della nostalgia. Come una modalità nuova del conoscere - quella che Bion chiamerà «visione binoculare»⁵ - stabilmente acquisita alla mente dell'allievo. Esattamente come l'auto-analisi che si rende possibile *dopo* la psicoanalisi. Non diversamente, del resto, dai dialoghi “socratici” che Platone scrive dopo la morte del Maestro.

Secondo il mito platonico di Er, l'umana percezione dei valori è mediata dalla nostalgia del Sommo Bene che l'anima poté contemplare, nel mondo superno delle idee, prima di trovare un'incarnazione terrena. Ma non è, questa nostalgia del Sommo Bene, quest'amore dell'universale, a sua volta mediato per lo stesso Platone dalla nostalgia di Socrate e del dialogo con lui? Da una passione terrena, concretamente vissuta e facilmente rievocabile, di cui la filosofia di Platone non cessa di alimentarsi... *Gnôsis anámnesis estí*, scrive Platone: «la conoscenza è reminiscenza». Ma questa non è che la versione *mitica*, la versione *essoterica*; insomma, la versione divulgativa per i più che non hanno avuto il privilegio di conoscere Socrate né sono mai stati iniziati alle pratiche della filosofia. Nella versione *logica ed esoterica*, cioè nella versione riservata ai pochi, Platone poteva ben dire (così mi piace immaginare che dicesse): “la conoscenza nasce dal ricordo del (buon) maestro e dall'amore per lui”.

L'amore, dunque, come “principio” dell'insegnamento teoretico. Con quale diversa specificazione, nel magistero schiettamente pedagogico e in quello meramente didascalico? Forse questa: nel primo (l'abbiamo appena visto) la relazione comunicativa è accesa da *éros*; nel secondo, da quel peculiare sentire che in greco si dice *thársos*, “abbandonarsi con fiducia a qualcuno che infonde sicurezza” (come fanno per es. i soldati nei confronti del buon comandante). *Eros* stabilisce un *legame fra due*, un *legame fortemente individualizzato*; ed è naturale pertanto assumerlo come principio del dialogo. Del resto, nel magistero schiettamente pedagogico la relazione è sempre dialogica, nel senso che il buon maestro si rapporta ad ognuno singolarmente, perfino quando abbia a che fare con un folto gruppo di allievi, e trasmette più domande che risposte. Invece, *thársos* può ben essere un *legame di gruppo*, una fiducia condivisa che trova *conferme sociali*: non tanto all'interno della coppia quanto all'interno dell'istituzione (“si sa” che Tizio è un buon docente così come “si sa” che Caio è un buon comandante). Ed è naturale assumerlo come principio del magistero didascalico, perché in questo tipo d'insegnamento la comunicazione assume forme istituzionali fortemente ritualizzate, generalmente intese alla trasmissione unidirezionale di una qualche “enciclopedia”.⁶ Chi si predispose all'ascolto di una *lectio* - una comunicazione conclusa e monologica, che non prevede interlocuzione - deve potersi fidare *a priori* di colui che assume la funzione docente, cioè deve sapere che “vale la pena”. Ma la faccenda non cambia di molto nelle situazioni pseudo-dialogiche, dove l'emittente conserva il monopolio delle risposte (l'insegnamento “erotematico” di chi si lascia interrogare) e talvolta monopolizza sia le domande che le risposte (l'insegnamento “catechetico”). Del resto, monologiche o pseudo-dialogiche che siano, le forme della comunicazione didascalica sono comunque concepite per un gruppo d'ascolto; e non ha molta

⁵ W.R. BION, *Second Thoughts. Selected Papers of Psychoanalysis*, Heinemann, London 1967; trad.it. *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*, Armando, Roma 1970, p. 182.

⁶ Nel magistero didascalico l'allievo non ha a che fare soltanto con la persona del docente, ma col triangolo: enciclopedia-istituzione-docenti. Dove l'enciclopedia garantisce per l'istituzione, l'istituzione garantisce per i docenti e i docenti garantiscono per l'enciclopedia, secondo una schema di legittimazione sostanzialmente circolare. Almeno in prima approssimazione. In seconda approssimazione, dovremmo pensare un modello generativo appena più complesso, dove l'insegnamento fiorisce all'interno di un quadrato e include, come quarto vertice, la società.

importanza, in ordine al contenuto, che il gruppo d'ascolto possa essere talvolta costituito da una sola persona!

*Terza perla:
le forme rituali della comunicazione didascalica,
da Pitagora all'aristotelismo cristiano; filosofia come concerto*

Nelle pagine di Platone - che io ricordi - la nozione di *thársos* non assume alcuna particolare salienza concettuale (ammetto di averlo liberamente sviluppato in questo senso). E' autenticamente filosofica, invece, la nozione d'insegnamento "acroamatico": pervenuta alla cultura cristiana con l'aristotelismo, ma presumibilmente pervenuta alla scuola aristotelica da quella pitagorica, via Platone. Parliamo di "scuole", e non per caso. Infatti, si tratta - anche qui - di *forme di comunicazione istituzionale*, com'è caratteristico in generale del magistero didascalico; e si tratta, per giunta, di forme d'insegnamento *ritualizzate quant'altre mai* (in particolare negli ambiti pitagorico e cristiano, dove l'esposizione a quel tipo d'insegnamento faceva parte di un percorso iniziatico).

L'insegnamento acroamatico è in origine un insegnamento orale: affidato alla voce di un docente per le orecchie di una ristretta cerchia di allievi, i quali ne godono in silenzio come di una sacra rappresentazione del vero. Si differenzia dunque non solo dalla pedagogia socratica, autenticamente dialogica, ma anche da quelle forme d'insegnamento pseudo-dialogico che procedono per domande e risposte. L'insegnamento acroamatico è, come ogni "lezione", un tipo di comunicazione assolutamente monologica; rispetto alla *lectio* classicamente intesa, trova tuttavia una sua peculiare differenza nel contenuto del messaggio e nella natura dei destinatari. Infatti, la lezione trasmette verità per così dire "pubbliche", che appartengono alla società intera e potenzialmente riguardano tutti. Che si tratti di matematica oppure di storia o di altro ancora, il docente e l'istituzione in cui questi opera fungono qui solo da *tramite educativo fra individuo e società*, così come hanno già fatto il genitore e la famiglia; solo, a un livello di approfondimento assai più elevato, entro un ambito circoscritto e in maniera sistematica. E quelle verità che vengono trasmesse, per quanto siano di norma ignote agli allievi, non sono ignote in assoluto bensì socialmente acquisite: "pubbliche", appunto. Invece, l'insegnamento acroamatico trasmette verità "esoteriche". Che non vuol dire necessariamente "segrete", ma - semplicemente - riservate a una più ristretta cerchia di destinatari, che ad esse si propongono di dedicare in tutto o in parte la loro vita: per assumerle come orientamento, per esserne custodi, per ritrasmetterle a loro volta. Per la qual cosa non basta trasmettere agli allievi talune conoscenze; bisogna trasmettere loro anche i principi sommi che le organizzano e le giustificano, nonché un metodo di ricerca. Nell'insegnamento acroamatico, pertanto, il docente e le conoscenze da lui trasmesse fungono da *tramite iniziatico fra l'individuo e l'istituzione*, intesa come una comunità applicativa e/o di ricerca.

Per chiarire con un paio di esempi: la *lectio* sta all'insegnamento acroamatico ed esoterico come una lezione sul fegato tenuta per un corso ginnasiale di biologia sta a una lezione post-universitaria sullo stesso argomento tenuta per una scuola di specializzazione; ovvero (secondo esempio) come un ciclo di conferenze su Gesù stanno al corso di cristologia di un seminario teologico. Non è solo e non è tanto questione di approfondimento: una lezione ginnasiale può essere molto ben fatta, ed esistono conferenze di "alta divulgazione". E' principalmente una questione di ruoli istituzionali: il professore e l'oratore possono anche possedere una straordinaria competenza specialistica, ma non sono chiamati a fungere *in quel momento e in quel ruolo* da "maestri" in senso forte; cioè, devono trasmettere una serie di conoscenze, ma non devono ragguagliare sullo "stato dell'arte" un gruppo di potenziali colleghi, così come fa e deve fare uno specialista in medicina

interna con gli aspiranti specialisti o un sacerdote con gli aspiranti sacerdoti. Tanto meno ci si aspetta, da una qualunque “lezione”, che con essa il docente proponga una ricerca *in fieri* suscettibile di produrre risultati inediti. Benché possa non leggere un testo scritto, il docente fa comunque una *lectio*: cioè si limita a esporre un *contenuto pre-scritto*. L’insegnamento acroamatico, invece, è talora un *pensare ad alta voce*, che chiama i destinatari a testimoni di un travaglio e, così facendo, mostra “come si fa”.

In questo almeno, l’insegnamento acroamatico, autoritativo e unilaterale, è paradossalmente simile alla pedagogia socratica, amorevole e dialogica. Nell’uno, solo il maestro parla, mentre l’allievo è ridotto al silenzio; nell’altra l’allievo è fatto protagonista, mentre il maestro si limita a sollecitare. Ma entrambe le forme d’insegnamento congiungono la didattica con la ricerca, cioè mirano a un sapere relativamente “inedito” (non ovvio e non ancora del tutto socializzato, né del tutto socializzabile); inoltre, entrambe includono la trasmissione del metodo, perché entrambe mirano ad elevare l’allievo al rango del maestro. Diversi sono, invece, i rispettivi metodi di trasmissione del metodo di ricerca. E la differenza si capisce bene per immagini, dal punto di vista mitico-simbolico e psicologico-profondo. La pedagogia socratica è - si sa - di tipo maieutico: Socrate induce nel suo interlocutore un “travaglio” e, come una brava levatrice, lo aiuta a partorire la verità. L’insegnamento acroamatico invece mette gli allievi nella posizione di testimoni oculari - anzi, auricolari - del travaglio del maestro finché questi, solo, non partorisca innanzi a loro.

Nella scuola pitagorica, acroamatica ed esoterica, i discepoli erano soggetti a un lungo periodo di prova (cinque anni) durante il quale potevano solo *udire* l’insegnamento del Maestro senza neppure vederlo: da dietro una cortina, osservando il più rigoroso silenzio. Erano perciò detti “acusmatici”: coloro che ascoltano. Nella scuola pitagorica, questa singolare forma di comunicazione fra maestro e discepoli aveva un’ulteriore giustificazione. Infatti, la messa fra parentesi del vedere (audizione pura) e l’ascolto privo d’interlocuzione (audizione passiva) sono caratteristiche della musica, assunta nella filosofia pitagorica a paradigma cognitivo e immagine dell’armonia universale. Per così dire, il Maestro “dava un concerto” per i più giovani discepoli, armonizzando fra loro non le note ma le idee. Così facendo, forniva loro un intrattenimento dilettevole (è questo un altro significato del termine *acróama*), esigendo però - com’è logico pretendere nelle sale da concerto - un assoluto silenzio.

Fra parentesi. Oggi abbiamo un altro esempio di comunicazione acusmatica, caratterizzata da un’audizione pura e senza *feed-back* di una qualche “musica”: la radio. Il paragone tuttavia si ferma qui, perché non è pensabile che i discepoli di Pitagora potessero interrompere l’ascolto nel bel mezzo dell’esecuzione (così come oggi si spegne la radio o si cambia canale), né siamo oggi tenuti ad osservare quel sacro immobile silenzio durante le trasmissioni radiofoniche. Le comunicazioni di massa, rivolte a una vasta comunità virtuale, non possono per loro natura essere esoteriche, né possono pertanto assumere valenze iniziatiche.⁷

Anche nella scuola di Aristotele vigeva, a quanto pare, una precisa distinzione fra l’insegnamento acroamatico o esoterico (quello solo orale, destinato ai discepoli del Liceo) e l’insegnamento essoterico o exoterico (una specie di divulgazione, destinata agli esterni). Paradossalmente, tutte le opere *scritte* che compongono il *corpus* aristotelico sono tradizionalmente considerate espressione dell’insegnamento acroamatico, cioè trascrizioni delle lezioni tenute

⁷ E’ difficile - ma non si sa mai! - immaginare un rapporto iniziatico senza una contiguità fisica che in qualche modo coinvolga i corpi e ne limiti la libertà (com’è per es. nel *setting* della psicoanalisi). Quel che manca alle comunicazioni di massa è, sotto questo aspetto, la dimensione normativa. Ciò non toglie tuttavia che esse possano assumere una funzione didascalica, ove sorrette dal giusto “principio”. Come il lettore ricorderà, abbiamo rinvenuto il principio della comunicazione didascalica nel *thársos* inteso come “abbandonarsi con fiducia alla parola qualcuno che infonde sicurezza”. Ma la fiducia, aristotelicamente intesa come “giusto mezzo” fra credulità ingenua e diffidenza preconcetta, è una condizione che va guadagnata e conservata sul campo, da entrambi i lati della comunicazione. Le comunicazioni di massa, per una serie di ragioni che non è questo il luogo per discutere, tendono piuttosto a produrre un’oscillazione continua fra credulità eccessiva (del tipo “l’ha detto la televisione”) ed eccessiva diffidenza (del tipo “ci vogliono far credere che”).

oralmente dallo Stagirita solo per i suoi discepoli. Insomma, appunti degli studenti! Ma doveva trattarsi - appare evidente - di studenti selezionati, di grande livello.

Nella tradizione cristiana ha preso forma una distinzione ancora più sottile, che organizza la comunicazione su *tre* livelli d'insegnamento. Al primo livello sta quanto è *protréptikon*, cioè la predicazione preliminare, *de propaganda fide*, semplicemente intesa a suscitare interesse per quanto viene proposto come vero; al secondo livello sta l'insegnamento acroamatico, talora impartito in forma catechistica e finalizzato alla conversione vera e propria; al terzo, quello propriamente esoterico, inteso a perfezionare l'ascesi del già credente.

Giova ripeterlo: tutte queste polarità concettuali - monologo/dialogo, dialogico/dialettico, retorica/logica, pedagogico/didascalico, erotematico/catechetico, acroamatico/exoterico - sono già presenti nella filosofia greca a partire da Platone e Aristotele. Nessuna odierna filosofia della comunicazione potrebbe farne a meno. Ma c'è ancora dell'altro...

*Quarta perla:
Platone, Kulturkritiker e teorico della comunicazione;
"filosofia sceneggiata" ed "educazione mista"*

Torniamo dal Liceo aristotelico all'Accademia platonica, e con essa al dialogo. Benché Platone rimanga per noi la fonte principale per accedere al pensiero di Socrate, Platone *non* è Socrate e non sempre i dialoghi di Platone sono dialoghi autenticamente "socratici", non foss'altro per il fatto di essere scritti. La scrittura presuppone infatti un destinatario extra-testuale (il lettore) diverso dagli interlocutori messi in scena nel testo (i dialoganti) e, diversamente da questi, obbligato ad "ascoltare" in silenzio ciò che viene detto.

Ora, è noto come Platone fosse, *in teoria*, un nemico acerrimo della scrittura come pure del teatro, da lui ritenute forme di comunicazione degenerate che corrompono la mente dei destinatari riducendoli a una posizione passiva e facilmente manipolabile: vuoi perché by-passano la memoria (come fa la scrittura), vuoi perché attizzano l'emotività a discapito della ragione (il teatro).⁸ Le pagine di Platone su questo argomento rassomigliano stranamente - *nihil sub sole novi!* - alle pagine apocalittiche di certa *Kulturkritik* in materia di televisione (la televisione come morte della vera cultura). Anche Platone, come le comari filosofiche di oggi, si domanda: di questo passo, signora mia, dove andremo a finire?

Vien fatto dunque di domandarsi con quale coerenza proprio lui, Platone, sia poi venuto nella determinazione di scrivere dei dialoghi, cioè: non solo di *scrivere*, ma di produrre dei testi in qualche modo "teatrali".⁹ Una possibile risposta è la seguente: con realismo politico Platone accede a una sorta di compromesso. La scrittura gli appare sì un male, rispetto alla parola viva, però anche l'unico mezzo allora disponibile per *educare al dialogo* cerchie più ampie di quelle fisicamente raggiungibili dal filosofo e, nel contempo, l'unico mezzo per mettere un bel numero di cittadini altrimenti irraggiungibili nella condizione di *ascoltare in silenzio una parola magistrale*, qualcosa che vale la pena di ascoltare. Si tratta in realtà di un duplice compromesso. Sul piano metodologico, la scrittura platonica produce una sintesi fra Pitagora e Socrate, fra *acróama* e *paidéia*, dove il primo, l'audizione pura e passiva, viene simulato dalla forma-lettura (tanto più efficacemente in quanto prevaleva ancora di gran lunga, nel IV secolo a.C., la lettura ad alta voce per più persone), mentre il secondo, il dialogo, viene simulato nelle strutture discorsive del testo. Sul piano del

⁸ Le critiche di Platone alla scrittura stanno nel *Fedro* (274b-278b) e nella *Settima Lettera* (341a-342a). Del teatro si parla in più luoghi di *Ione*, *Fedro* e *Repubblica* (trad.it. in PLATONE, *Opere complete*, Laterza, Bari 1971).

⁹ I dialoghi platonici hanno una struttura schiettamente drammatica, evidentemente influenzata da quello stesso teatro che Platone condanna. Lo nota anche Diego Fusaro, in un testo divulgativo reperibile in rete: http://www.geocities.com/diego_fusaro_2000/platus2.htm.

rapporto fra mezzi e fini, la scrittura viene messa al servizio dell'oralità e, in essa, l'insegnamento acroamatico al servizio di quello dialogico.

In un certo senso - nessuno si scandalizzi! - Platone fa dell'alta divulgazione. Nel senso che allarga l'*audience* della filosofia senza però tradirne lo spirito autentico e più profondo di ricerca del vero. Al contrario dei sofisti, che con le loro dialettiche fanno solo farsi padroni oppure servi delle menti altrui (sulla base di un pensiero già pensato una volta per tutte come utile), egli propone con la sua scrittura una inedita "simulazione" della parola viva e del pensiero pensante, con finalità schiettamente educative. E' certo un'operazione che nasce dall'urgenza strategica di contrastare quella che Platone giudica una filosofia falsa e fuorviante. Ed è, certo, ispirata da un'aristocratica rassegnazione, non priva di qualche sgomento. Non dissimile del resto da quella di tanti intellettuali contemporanei di fronte agli esordi della televisione verso la metà del secolo scorso. Come dire: meglio sarebbe che le masse leggessero Manzoni; ma siccome non sono in grado di leggere romanzi di qualità, e preferiscono guardare la televisione, meglio dar loro un "romanzo sceneggiato" - magari «I promessi sposi» - piuttosto che vederli istupiditi di fronte al varietà! Qualcosa di buono forse passerà... Ecco, Platone fa un po' lo stesso: non tutti possono farsi allievi di un Pitagora e di un Socrate; anzi, la maggioranza ritiene più utile consultare i sofisti e più divertente andare a teatro. Diamole allora per iscritto una "filosofia sceneggiata", sarà sempre meglio che vederli istupiditi dalle chiacchiere dei sofisti o dalle battutacce dei commediografi. Qualcosa di vero forse passerà...

L'operazione intellettuale realizzata dal filosofo ateniese col complesso dei suoi Dialoghi costituisce un nobile compromesso anche in un altro senso: essa mira infatti al governo delle anime (educazione) con forme analoghe a quelle auspicate nel campo politico (Stato misto). E' ben noto come Platone, dopo avere «contemplato» nella *Repubblica* un regime aristocratico di re-filosofi, si mostri poi nel *Politico* e nelle *Leggi* (laddove non si tratta più di un irraggiungibile «modello affiso in cielo», ma di politiche terrene e pratiche effettive) ampiamente favorevole a una *costituzione mista*, che includa pure elementi monarchici ed elementi democratici. Ebbene, nel campo dell'educazione l'idealista Platone dà prova di pari realismo. Si rende perfettamente conto che le forme di comunicazione educativa, così facili da distinguere in teoria, sono forme idealtipiche che, nella loro assoluta purezza, non è possibile e forse neppure auspicabile raggiungere in pratica. Gli stessi Dialoghi sono di fatto un esempio, diremo così, di *educazione mista*. Dove la forma-scrittura, espressione dell'assoluta sovranità dell'autore sul *suo* testo, equivale al principio monarchico; la componente pitagorica ed esoterica, pur presente nel testo come secondo livello di possibile lettura,¹⁰ corrisponde al principio aristocratico; mentre le strutture discorsive di tipo dialogico, onde il testo è costruito, introducono nella comunicazione un principio vagamente democratico.

La relativa sovrapponibilità, nel pensiero di Platone, di una teoria politica e di una teoria dell'educazione costituisce da sempre un *tópos* della critica. Peraltro, la rilettura dei dialoghi in chiave di filosofia della comunicazione mi sembra conferire al "luogo comune" una maggiore ricchezza di senso e una inedita verità.

Quinta perla: la comunicazione come responsabilità sociale

Chi trovasse queste nostre considerazioni un po' tirate per i capelli, e decisamente azzardato nonché modernizzante ogni tentativo di fare del Nostro un filosofo della comunicazione (sia pure *per fragmentata*), più che mai si stupirà del tentativo di farne niente meno che un "sociologo della comunicazione". Eppure, proprio questi - "Platone, filosofo della comunicazione" e "Platone

¹⁰ Mi riferisco naturalmente alla rilettura che ne fa Leo STRAUSS, «Plato», in: L. Strauss, J. Cropsey (ed. by), *History of Political Philosophy*, Rand McNally, Chicago 1963. Dello stesso, «On classical political philosophy». in: T. Landon Thorson (ed. by), *Plato: Totalitarian or Democrat?*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (N.J.) 1963.

sociologo della comunicazione” - sono i titoli di due studi rispettivamente dedicatigli da R. Ronchi e da G. Cerri.¹¹

Ovvio che Platone *non* è un “sociologo” nel senso moderno; tuttavia - sostengono Cerri e, ripartendo da questi, anche M.C. Pievatolo - è viva in lui la consapevolezza della filosofia come forma di comunicazione sociale e, dunque, della responsabilità sociale del filosofo.

E' ben vero che si dà nella filosofia e nella scrittura di Platone una distinzione fra livello esoterico (accessibile a pochi) e livello essoterico (per i più), ma sbaglierebbe chi - esasperando le tesi di Leo Strauss - cercasse una legittimazione puramente esoterica dei Dialoghi e considerasse il contenuto manifesto una mera copertura, se non anche un'astuta manipolazione dell'ignaro lettore. La legittimazione dei Dialoghi non è, per lo stesso Platone, di tipo (solo) acroamatico ed essi non vogliono essere considerati una sorta di Rivelazione. La loro legittimazione (il valore che l'Autore per primo riconosce loro) consiste invece nell'essere un discorso pedagogico, nella misura del possibile autenticamente “socratico”. E se Platone, più spesso di quanto presumibilmente non facesse Socrate, fa ricorso al *mýthos* (a fianco del *lógos* e in luogo di questo), non è tanto per farne veicolo di esoteriche rivelazioni quanto per proporre, ai più, *una strada più facile verso la stessa verità*. In realtà, “esoterica” (nel senso di riservata a pochi iniziati) è per lui molto più la chiarezza logica del procedere puramente razionale che non la seduzione narrativa delle digressioni mitologiche. E' pur vero, d'altronde, che lo stesso Platone parla di «nobile menzogna» (non tanto nel campo teoretico quanto per finalità pratico-politiche), ma quest'accusa ricorrente nei confronti del Platone “totalitario” va ridimensionata; per la semplice ragione che l'Autore per primo ne parla e l'ammette in maniera (quasi) esplicita. Il che dimostra che, se non sempre può esserci per Platone un'assoluta trasparenza *della* comunicazione, può ben esserci a livello metalinguistico e dev'esserci a livello politico, trasparenza *sulla* comunicazione - quanto meno nel senso di dichiarare onestamente i propri codici e i propri intendimenti.¹²

In altri termini: la «nobile menzogna» e l'adozione del *mýthos* sono certamente l'espressione di una comunicazione asimmetrica, cioè della sola comunicazione possibile per chi volesse proporsi in maniera *non* esoterica nell'Atene del IV secolo. Ma nella misura in cui il travestimento mitico-simbolico della verità (perché di questo si tratta) assume una valenza pedagogica, e nella misura in cui il destinatario del messaggio si va familiarizzando con un complesso d'idee fin allora estranee al suo orizzonte, le componenti non autenticamente dialogiche e non del tutto razionali della comunicazione appaiono finalizzate ad abolire se stesse. Sulle orme del filosofo del linguaggio Donald Davidson, Marcello La Matina ha scritto «un saggio¹³ in cui il dialogo socratico è visto come esempio paradigmatico di contrattazione dei significati tra interlocutori inizialmente distanti (secondo l'autore per la loro appartenenza a due culture linguistiche diverse: logicizzante e capace di riflessione meta-linguistica quella di Socrate, “tribale” ed essenzialmente narrativa quella del suo interlocutore)».¹⁴

L'intimità come fuga dal mondo, nel declino della pólis

Finora abbiamo parlato di forme d'insegnamento, cioè di forme di comunicazione gerarchica, dove qualcuno (il Maestro) funge da *dominus* della comunicazione assumendo in

¹¹ Cfr. CERRI, G., *Platone sociologo della comunicazione*, Il Saggiatore, Milano 1991. Lo studio di Rocco RONCHI, «Platone filosofo della comunicazione» costituisce il Cap. IV di un volume dello stesso, *Teoria critica della comunicazione. Dal modello veicolare al modello conversativo*, Bruno Mondadori, Milano 2003. Di quest'ultimo volume, appena pubblicato, ho appreso l'esistenza navigando in rete, quando il presente scritto stava per essere consegnato, e devo confessare di non essermene potuto giovare.

¹² Cfr. M.C. PIEVATOLO, *I padroni del discorso. Platone e la libertà della conoscenza*, Ed. Plus, Pisa 2003, pp. 83, 167-174.

¹³ M. LA MATINA, *Il problema del significante*, Carocci, Roma 2002.

¹⁴ D. MARCONI, «Un contratto tra i parlanti», *Domenica* (supplem. de *Il Sole/24 Ore*), nov. 2002.

esclusiva su di sé la funzione conativa (intimazione di ruolo) e quella meta-linguistica (determinazione del codice). Nel dialogo socratico queste funzioni vengono esercitate in maniera meno autoritativa rispetto ad altre forme d'insegnamento; ma per quanto sia la più orizzontale delle relazioni pedagogiche, il dialogo socratico rimane pur sempre una forma di relazione decisamente asimmetrica. Non bisogna credere però che manchino nel mondo antico riflessioni importanti su forme di relazione orizzontale-simmetrica. Mi riferisco in particolare all'amicizia.

E' soprattutto con la dissoluzione del *Nos* civico - nella crisi della *pólis* greca e dopo la morte della repubblica romana - che *Ego* rimane solo. Vale a dire: nella coscienza psico-morale degli antichi s'interrompe quel dialogo interno fra *Ego* e *Alter* che garantisce la produzione di senso. E' una lunga fase di transizione: la forma-*Alter*¹⁵ non ha più le fattezze classiche del *Nos* civico, ma non assume ancora le fattezze del *Tu* cristiano-feudale; resta per così dire "vuota". L'amicizia e, con essa, una immagine idealizzata dell'Amico, è ciò che viene trovato - nella cerchia aristocratica dei filosofi - per darle un contenuto diremo così "artificiale". Con essa, con l'amicizia, pochi eletti in grado di ritrovarsi fra loro da pari a pari (ma con ciò stesso come fuori del mondo) riescono in parte a tamponare quella sensazione di disorientamento e quelle ansie di abbandono che conferiscono alla cultura della tarda classicità una intonazione vagamente depressiva. Soluzione artificiale, si diceva. Ma non perché le qualificazioni affettive dell'amicizia siano meno intense o meno vere di quelle reperibili in altro tipo di rapporti sociali, bensì per il fatto che quel genere di amicizia non può riguardare che una ristretta aristocrazia intellettuale (nel contempo più sensibile alla crisi in atto e più capace di trovare una soluzione esistenzialmente soddisfacente); per il fatto, ancora, che l'immagine idealizzata dell'Amico come interlocutore interno della coscienza morale non può nascere da esperienze primarie universalmente diffuse, ma solo da forme privilegiate di socializzazione secondaria; e soprattutto per il fatto che quel genere di amicizia e quel tipo d'immagine non comportano tanto un nuovo modo di *essere-nel-mondo* e d'intendere il mondo quanto, piuttosto, una *fuga dal mondo*. L'amicizia teorizzata e praticata dagli epicurei, in parte anche quella degli stoici, sono certamente forme di comunicazione, ma di *comunicazione intesa come rifugio*, in un mondo a parte.

Mossi da queste esigenze di sopravvivenza mentale, vari filosofi dell'antichità producono pregevolissime filosofie dell'amicizia, da cui un'odierna filosofia della comunicazione ha tuttora molto da imparare.

Già nel VI e nel V sec. a.C. Pitagora di Samo, Eraclito di Efeso ed Empedocle di Agrigento esaltavano i pregi dell'amicizia. Non si tratta però di organiche *teorie* dell'amicizia, intese a indagarne la *natura*, come per primo farà Platone nel *Liside*. Nel quale dialogo sia l'amore che l'amicizia vengono interpretati come desiderio e come mancanza; in particolare, come tentativo di compensare l'incompiutezza della natura umana (l'amore) e le imperfezioni del singolo (l'amicizia). Bisogna nondimeno aspettare il IV e il III sec. per avere, con Aristotele e col di lui successore Teofrasto,¹⁶ delle riflessioni protese a indagare l'amicizia non solo per quanto concerne l'origine, ma come espressione di sé e forma di comunicazione. Evidentemente perché proprio in

¹⁵ Con forma-*Alter* intendo qui una struttura *a priori* della coscienza, però passibile di specificazioni storiche. Abbiamo infatti una "forma" che sta nella natura sociale dell'essere umano e precede ogni situazione sociale, anzi, la rende possibile (Simmel vede nell'"altro" un «*a priori* sociologico»); però anche un contenuto storicamente determinato a seconda del tipo prevalente di esperienze relazionali che vengono internalizzate, in particolare a livello di socializzazione primaria (G.H. Mead parlerebbe qui di *generalized Other*). Riassumendo: l'*Alter* può essere concepito come una "funzione", cioè come una variabile dipendente (di natura psicologica) suscettibile di assumere valori diversi in funzione di altre variabili (di natura storico-sociale). Ciò permette di costruire un modello psico-storico, che prevede diversi tipi di personalità modale a seconda del "valore" che assume la variabile *Alter* quale ingrediente necessario del dialogo interno. Segnatamente: *alter-Vos* nella grecoità arcaica, *alter-Nos* nel mondo classico, *alter-Tu* nel mondo cristiano-feudale, *alter-Ille* nella proto-modernità, *alter-Ego* nel mondo moderno, *alter-Se* nella post-modernità. Cfr. S. CARUSO, «Roma: il *nos* e i suoi simboli», in: V. LORIGA e S. CARUSO (a c. di), *A che servono i simboli?*, Angeli, Milano, pp. 112-141.

¹⁶ Per quanto riguarda TEOFRASTO, mi riferisco in particolare al trattato *Delle sensazioni*, § 58.

quegli anni diventa sempre più improbabile potersi esprimere *fuori* dell'amicizia, nella comunicazione pubblica.

*Sesta perla: Aristotele,
la comunicazione come ginnastica dell'anima*

Dopo il *Liside* di Platone, il primo filosofo ad assumere l'amicizia come tema filosofico, fu lo stesso Aristotele, che nell'*Etica nicomachea* e nell'*Etica eudemea* ne approfondisce la natura e le implicazioni: «Se l'amicizia non è essa stessa una virtù, involge però ed implica la virtù; essa è, per di più, assolutamente essenziale alla vita felice, perché nessuno accetterebbe di vivere senza amici, per quanto possedesse ogni altra sorta di beni». Lo Stagirita distingue tre specie di amicizia: due imperfette, rispettivamente fondate sul piacere e sull'interesse, e una perfetta, assolutamente disinteressata. Dall'amicizia perfetta discende una perfetta felicità, aristotelicamente intesa come compiuta realizzazione della propria natura di uomini.¹⁷ Nel classico spirito della greicità, che identifica l'esser felice con la *perfezione delle prestazioni*, salvo individuare nel *disinteresse dell'attore* la preconditione di ogni perfezione. Pertanto, come il dialogo socratico trova la sua qualificazione teoretica nell'essere un esercizio disinteressato del *lógos* e nel fatto di ricercare una *conoscenza fine a se stessa* (non immediatamente applicabile, come nella dialettica sofistica), così l'amicizia aristotelica trova la sua qualificazione etica nell'essere un esercizio disinteressato della socialità e nel coltivare un *rapporto fine a se stesso*.

L'uomo, animale *sociale* munito di *ragione*, trova in ciò - nell'amicizia e nel dialogo, due esperienze così spesso congiunte fra loro - la compiuta realizzazione della propria natura. La felicità scaturisce, in questa prospettiva, dal semplice ed elegante esercizio delle proprie facoltà (quelle del corpo come quelle dell'anima). I dialoghi più profondi e le amicizie più belle si fanno o si coltivano, diremo così, "per sport". *Le più alte forme di comunicazione* - intellettuale come il dialogo o affettiva come l'amicizia - *sono per i Greci una ginnastica dell'anima*; meglio ancora, la ginnastica di anime bene allenate e perciò felici di mostrarsi l'una all'altra nella loro "nudità". Non manca, certo, come nei giochi olimpici, un elemento di competizione: la nobile gara delle intelligenze nel dialogo, la nobile gara di generosità nell'amicizia. Ma tutto ciò, appunto, per gioco...

Non è sempre facile distinguere, nella nostra cultura, l'«agire strumentale» dall'«agire comunicativo». Nella cultura ellenica, invece, la distinzione è netta: la comunicazione *sensu strictiore* per essere "perfetta" dev'essere ludica, disinteressata, oblativa, supererogatoria: insomma, più simile a uno scambio di doni che non a uno scambio di corrispettivi. Tutte caratteristiche che conferiscono ad ogni forma di agire comunicativo, e all'amicizia in modo particolare, una connotazione decisamente aristocratica.¹⁸

Settima perla: Epicuro, l'amicizia come mikrópolis

¹⁷ Cfr. *Eth. Nic.*, VIII, 3, 1156b, ed *Eth. Eud.*, VII, 2, 1236a; trad.it. in ARISTOTELE, *Opere*, a c. di G. Giannantoni con G. Roncali, Laterza, Roma-Bari 1973.

¹⁸ Naturalmente, mi riferisco a J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981-84; trad.it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986, due voll. La trasposizione di questa categoria dal presente al passato, tuttavia, comporta una precisazione: la «razionalità comunicativa» di Habermas funge da idea regolativa della sfera pubblica ed è *orientata* all'emancipazione, mentre la perfetta comunicazione degli amici nelle teorie classiche dell'amicizia, da Aristotele a Cicerone, riguarda la sfera privata e *presuppone* una qualche forma di emancipazione.

Nella filosofia ellenica di Aristotele l'aristocratica perfezione dell'amicizia disinteressata appare raggiungibile, per definizione, da ogni essere umano; ma non c'è dubbio che sia più facilmente raggiungibile da quella che il mondo greco considera un'ovvia aristocrazia di soggetti *optimo jure*: i cittadini maschi liberi. Nella filosofia ellenistica, con gli Epicurei e con gli Stoici, le cose cambiano alquanto.

Epicuro arriva ad affermare che bisogna finalmente evadere dal «carcere degli affari e della politica»; in particolare dalla politica, regno della paura. Se la felicità consiste - com'egli ormai la fa consistere, contro Aristotele - nell'*ataraxía*, cioè nella «imperturbabilità» dell'anima, la politica non può che rendere infelici. Il saggio troverà dunque conveniente astenersene. E' ben vero che di un armonico rapporto fra uomini liberi (la giustizia) non possiamo fare a meno, ma quel rapporto - dice Epicuro - la politica non è in grado di realizzarlo; e laddove pare che sia realizzato, esso resta affidato a un contratto più o meno precario che dura solo finché serve e, seppur dura, non è da tutti condiviso. L'unico contratto sociale dove tutti gli interessati hanno voce in capitolo, l'unico che è non tenuto in essere dalla forza ma dall'amore, l'unico che può essere rescisso senza paura, è quello che fonda l'amicizia. L'amicizia, diversamente dallo Stato, non sovrasta i contraenti e non minaccia di assorbirli. In essa e solo in essa troveremo quell'armonico e - perché no? - *piacevole* rapporto fra uomini liberi di cui tutti abbiamo bisogno.¹⁹

Piccolo è bello, diremmo oggi. Epicuro riabilita le minuscole gioie della vita quotidiana (condivisibili con l'amico senza diminuzione, anzi, rafforzate dalla condivisione) rispetto alla ricchezza, rispetto al potere. Non solo: contro la concezione classica, identifica la giustizia con l'effettiva vigenza di un contratto sociale che garantisce alle parti contraenti una reciproca utilità. Tutto ciò gli permette di capovolgere polemicamente i termini della questione. Visto che la politica non può essere amichevole, sarà l'amicizia ad essere «politica». Non più nelle relazioni pubbliche della *pólis*, ma nell'intimità della *micrópolis* (la ristretta cerchia degli amici) cercheremo e finalmente troveremo la giustizia.

Si badi bene: i frammenti di Epicuro non offrono solo una generica esaltazione dell'amicizia. Alle considerazioni morali egli affianca quella che potremmo chiamare una psicologia sociale dell'amicizia: della funzione «terapeutica» cui essa assolve in un periodo di crisi. In quanto ambiente favorevole al conseguimento della pace interiore, l'amicizia, oltre che intrinsecamente piacevole, risulta *utile* (nel senso per nulla volgare della *reciproca* utilità). Inoltre: così facendo, Epicuro allarga la nozione stessa di comunicazione rispetto alle visioni idealizzate di ascendenza platonica. La comunicazione non è più solo quella delle anime, ma delle persone tutte intere; e non è solo comunicazione autentica la condivisione del vero e del bene, bensì anche la condivisione del piacevole e dell'utile. Infine: col trasferire l'idea di contratto sociale (un patto implicito e non realmente sottoscritto) dall'ambito politico a quello delle relazioni private, Epicuro anticipa per certi aspetti la moderna nozione di «patto comunicativo». In ciò, forse, consiste il contributo più importante da lui offerto alla filosofia della comunicazione.

Ottava perla: la kosmópolis degli stoici

Fra gli stoici l'amicizia non ha minore importanza che fra gli epicurei, ma diversa, assai diversa e più che mai aristocratica, è la concezione che se ne ha. Infatti: l'amicizia, *philia*, viene definita come una forma di «amore fra simili», che comporta una certa comunanza di vita e *sospinge l'amico a trattare l'amico come se stesso*. Disposizione per nulla ovvia, che fa

¹⁹ Cfr. EPICURO, *Opere*, a c. di G. Arrighetti, Einaudi, Torino 1960, 1972². Per una scelta di frammenti relativi all'amicizia, si veda *Il pensiero stoico ed epicureo*, antologia di testi a c. di R. Mondolfo e D. Pesce, La Nuova Italia, Firenze 1958, pp. 90-91.

dell'amicizia una perla rara: fra tutte le relazioni che gli uomini intrattengono fra loro, quella che massime comporta il possesso delle virtù aristoteliche (sia etiche che dianoetiche) e quella che sopra tutte ne favorisce l'esercizio. Del resto, secondo gli stoici, le virtù sono talmente legate fra loro che non ci sono vie di mezzo: si posseggono tutte o non se ne possiede nessuna. Onde il mondo resta drasticamente diviso in due: di qua il saggio, che «non ha solo una formazione teoretica, ma sa anche tradurre in pratica le sue convinzioni dottrinali», e di là lo stolto - ignorante, incoerente e potenzialmente cattivo. Di conseguenza, *un'amicizia degna di questo nome non sarà possibile che fra saggi*. Per due ragioni: la prima, che solo i saggi sono simili fra loro e in grado di riconoscersi tali (mentre gli stolti, nella loro incoerenza priva di orientamenti non sono simili neppure fra loro); la seconda, che solo il saggio è in grado di coltivare un'amicizia (mentre lo stolto non è capace di trattare l'altro come se stesso).²⁰

La saggezza comporta dunque privilegi, *in primis* quello dell'amicizia fra saggi (*philia*), ma anche responsabilità (la benevolenza universale o *philanthropia*). Fra le due c'è un nesso. In quanto intensificazione della *philanthropia* (là dove le qualità positive dell'essere umano fioriscono rigogliose e meritano di essere amate più che mai), la *philia* è come lo specchio o meglio la prefigurazione di un mondo possibile: un mondo finalmente illuminato dal *Lógos* divino, dove tutti sono saggi e buoni, e tutti possono essere amici. Sotto questo aspetto, la ristretta comunità dei saggi non è tanto un surrogato della *pólis* (che gli stoici a differenza degli epicurei non rifiutano affatto) quanto un'immagine luminosa della *kosmópolis* a venire - razionale e pneumatica nel contempo - e quasi un laboratorio ove si attende a prepararla, col lavoro e con l'esempio. Il che conferisce alla concezione stoica dell'amicizia una intonazione in certo senso religiosa.

Sul perimetro della comunicazione

Riflettere sulla natura dell'amore e dell'amicizia non serve solo a capire l'uno e l'altra come particolari forme di relazione; serve anche a capire qualcosa della comunicazione in generale e di quello che chiameremo "patto comunicativo".

Se l'opposto della comunicazione sta nel segreto (ciò che, per definizione, non dev'essere comunicato ad altri), sono forme di comunicazione per eccellenza quel genere di rapporti dove non esistono segreti. Come scrive Roberto Carifi: «nell'amore e nell'amicizia non ci sono segreti, salvo quel segreto che li rende possibili».²¹ E' una frase complessa, perché di "segreto" si parla due volte: la prima in un senso forte (i segreti dell'agire strategico, che non trovano spazio nell'agire comunicativo); la seconda in un senso debole e più vicino al "mistero" (il mistero dell'amore, il mistero dell'amicizia). In questo senso, il vero mistero - data la pervasività dell'agire strategico in ogni tipo di relazioni umane - sta nell'esistere comunque di queste strane isole di relativa trasparenza e relativo disinteresse che chiamiamo "amore" e "amicizia". Certo, niente di più facile che spiegare la naturale predisposizione dell'essere umano verso l'amore e l'amicizia in generale: possiamo farlo in termini sociologici, psicologici e perfino biologici. Ma niente è più misterioso dello speciale legame affettivo stabilitosi "per caso" fra Tizio e Gaia; non è mai facile intenderne a fondo le ragioni e, se pure le intendessimo, Tizio e Gaia non vorrebbero saperle...

Più generalmente parlando: per assumere il rango di "figura", per essere riconoscibile come tale, la comunicazione fra due o più soggetti deve potersi stagliare contro uno "sfondo" di non-comunicazione. La condivisione di un segreto, ma anche la comune consapevolezza di un mistero che ci riguarda, sono efficacissime nel demarcare il confine tra figura e sfondo. Segreto e mistero

²⁰ DIOGENE LAERZIO, *Le vite dei filosofi*, VII, §§ 124-126; trad.it. a c. di M. Gigante, Laterza, Bari 1976, vol. I, pp. 286-287.

²¹ R. CARIFI, *Le parole del pensiero*, Le Lettere, Firenze 1995, p. 107.

creano un “noi”, nel momento stesso in cui definiscono “gli altri”. Dove il Noi funziona da *contesto* della comunicazione, mentre gli Altri fungono da *extra-testo*.

Per concludere: segreto e mistero pertengono al momento *istituente* della comunicazione (quello che non ha bisogno di tante parole) più che non alla comunicazione *istituita* e tutta dispiegata. In altri termini: si collocano sul perimetro esterno della comunicazione dispiegata, ma proprio quel perimetro, proprio quella delimitazione, funziona come clausola del “patto comunicativo”. E ciò vale tanto per la comunicazione strategica (il segreto), quanto per la comunicazione disinteressata (il mistero).

Sergio Caruso, ordinario di Filosofia politica nell'Università di Firenze, insegna Filosofia delle scienze sociali nella Facoltà di scienze politiche “C. Alfieri”, dove ha pure un incarico di Psicologia della comunicazione. Fa parte dell'Associazione Italiana Storici delle Dottrine Politiche e della Società Italiana di Filosofia Politica. E' inoltre psicologo e psicoanalista e, come tale, membro ordinario di OPIFER (Organizzaz. di Psicoanalisti Italiani Federaz. e Registro), *full member* dell'IFPS (International Federation of Psychoanalytic Societies) e *scientific associate* dell'AAPDP (American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry).

Fra le sue pubblicazioni recenti: *La miglior legge del regno. Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden (1584-1654)*, Giuffrè, Milano 2001; *A che servono i simboli?* (con V. Loriga e altri), Angeli, Milano 2002; «On the conjunction of basic assumptions in the enlarged group. A new hypothesis added to Bion's group theory», *International Forum of Psychoanalysis*, XI, 3-4, 2002; «OPIFER e AAPDP, sulle orme di Silvano Arieti», in *“L'interpretazione della schizofrenia”, trent'anni dopo. Sulle orme di Silvano Arieti*, a c. di R. Bruschi, ETS, Pisa 2005; «Messianismi e politica», in *Il Messia tra memoria e attesa*, a c. di G. Boccaccini, Morcelliana, Brescia 2005.