

## Esiodo e la buona contesa

Vi leggo ora un passo importantissimo di Esiodo, che fa da perno a tutto *Agone omerico*, passo che, tra l'altro, piaceva molto anche a Burckhardt.

Esiodo è un autore assai arcaico (VIII-VII sec. a. C.) e il brano che ora vi propongo fa parte del poema *Le opere e i giorni* (vv. 11-26).

Se leggerete *Agone*, vi avverto che Nietzsche, nel ritradurre questo brano, prende una cantonata colossale circa l'origine di una delle due forme di contesa. Un giorno ci scriverò qualcosa sopra ma, se ora vi spiego la cosa nei dettagli, facciamo notte.

A proposito della Notte, intesa come dea primordiale, anche qui Nietzsche prende un granchio: la carica esclusivamente di negatività, mentre nelle *Opere e i giorni* e nella *Teogonia* (sempre di Esiodo), abbiamo spesso a che fare con divinità assolutamente 'al di qua del bene e del male'. In sintesi, nella Notte, tenebra e luce, anche in senso metaforico, coesistono. Per dirla tutta, Nietzsche mostra di capire poco il mondo pre-omerico, illustrato da Esiodo.

Ma diamoci un taglio! Ed ecco la versione della sottoscritta, molto letterale ma, vi assicuro, fedele.

Ricapitolando, non vi era un'unica stirpe di Contese, ma sulla terra due ve ne sono. E mentre una è lodata da chi ha senno, l'altra invece viene biasimata: hanno infatti un animo diverso e separato. L'una favorisce la guerra, quella malvagia, e la rissa: quest'ultima nessun mortale la ama, tuttavia, costretti dalla necessità per volere dagli immortali, (gli uomini) onorano questa Contesa gravosa. Invece la Notte tenebrosa generò per prima l'altra Contesa (quella buona) e l'alto Cronide (Zeus), che abita nell'etere, la pose nelle radici della terra, ed è di molto migliore per gli uomini questa Contesa: essa infatti risveglia a produrre anche colui che non ha ingegno e se ne sta con le mani in mano perché quando uno non lavora e guarda un altro che è ricco, questo (il più povero con le mani in mano) s'affretta ad arare e a coltivare piante e ad amministrare il suo podere: e il vicino gareggia col vicino. Buona Contesa è questa per i mortali. E il vasaio è geloso del vasaio e il fabbro del fabbro, e il mendicante invidia il mendicante e il cantore (invidia) il cantore.

Credo che sia chiaro che per Esiodo, il quale non tace sul lato negativo del conflitto, esiste anche un'invidia positiva, che diviene continua

occasione per contendere, ossia per gareggiare. Una Contesa che fa da sprone a chi se ne starebbe sempre in panciaolle.

Osservate i versi finali: il fabbro non ingaggia un agone con il cantore (che, tra parentesi, significa “poeta”) e il mendicante non gareggia con il vasaio: ognuno gareggia con qualcuno che gli è simile.

Mi pare uno spunto eccellente per la discussione che faremo domani.

Per il momento, cerchiamo di capirci qualcosa di più avvalendoci di un passo di Aristotele.

## Ma chi va invidiato secondo Aristotele?

Aristotele conosceva molto bene questo passo di Esiodo, che abbiamo appena letto, e ne fa accenno nel secondo libro della *Retorica*. In questo libro, Aristotele insiste che bisogna essere persuasivi e, per riuscirci, bisogna far leva sui *páthē* (plurale di *páthos*) ossia sugli “affetti”. Adesso va molto di moda dire “emozioni”, ma a me non piace questa esaltazione continua ed indiscriminata del mondo emozionale, magari a scapito dal pensare, sicché preferisco parlare di “affetti”, in quanto “passioni”.

Perché Aristotele tratta dei *páthē*? Perché, se siamo degli oratori e dobbiamo far cambiare parere ad un ascoltatore, ad esempio in un discorso giudiziario - vi ho già parlato di come si svolgevano i processi nell’antica Grecia - e, perciò, dobbiamo puntare sui *páthē*, prima di tutto dobbiamo conoscerli molto bene.

Una delle “passioni” tra le più significative è l’invidia.

Nietzsche conosce i passi della *Retorica* dove Aristotele cita Esiodo e mostra di apprezzare molto l’atteggiamento di Aristotele nei confronti dell’invidia. E perché? Perché Aristotele, a detta di Nietzsche, così come ogni altro greco, ha una visione positiva dell’invidia e non la stigmatizza in maniera moralista, come fanno invece i contemporanei. Detto questo, Nietzsche non mette più di tanto a frutto quello che Aristotele spiega a proposito del invidia. Facciamolo noi, seppur di volata.

Aristotele si pone una domanda non banale: si domanda *chi si invidia?*

Beh, a mio avviso, il grosso problema del nostro tempo è che si è scatenata una guerra di invidia - e, purtroppo, di volgare aggressività - in cui *tutti invidiano tutti*.

Invece, per Aristotele, si invidiano solo quelli “che ci sono vicini, per tempo, luogo, età e reputazione” (*Retorica*, II, 1388 a 7-8).

Intanto capiamo subito che non ha senso che un vecchio invidi - che poi equivale ad essere in competizione con - un giovane. E magari lo si capisse! Ma i vegliardi di oggi, quelli che mai mollano nemmeno quando sono fuori tempo massimo, non leggono la *Retorica* di Aristotele e pensano di non tramontare mai...

Vediamo il resto: “Vicini per tempo”, significa quelli che appartengono alla nostra stessa epoca, ossia non si può invidiare chi è vissuto “diecimila anni fa” (numero simbolico) e, quindi, è già morto o che tra tutti quegli anni vivrà.

“Vicini per luogo”: significa che non si invidiano quelli che, ad esempio vivono lontanissimi da noi: “alle colonne d’Ercole”, esemplifica Aristotele, secondo le concezioni geografiche del suo tempo.

Pensiamo, per contrasto, all’attuale mondo dei social dove la lontananza non esiste più come deterrente per comunicare e, di conseguenza, per invidiare. Perché tale lontananza, e in generale tutte le differenze descritte da Aristotele, subiscono nei social un azzeramento totale ma queste differenze sono esistite, non dimentichiamolo, fino a pochi anni fa.

Aristotele ribadisce che tu invidi chi ti è *hómoios*, ossia “simile”, ossia “nella tua stessa condizione”. Ma chi è simile a te? Colui che “per nascita, per parentela, per età, per disposizione d’animo e per averi posseduti” (*Retorica*, II 1387 b 26-28). Quest’ultima clausola sottolinea che il povero non può invidiare il ricco.

Vi fa effetto, eh? Beh, domani ne discutiamo.

Continua Aristotele, noi invidiamo quelle persone che hanno ottenuto qualcosa che a noi *manca poco* per ottenere (*Retorica* II, 1388 a 3-4). Inoltre, c’è sempre *un’aria di famiglia* - il vocabolo, cui ricorre Aristotele, è inequivocabile: *synghéneia* - fra chi s’invidia. Quelli che s’invidiano cioè appartengono allo stesso *ghénos*: alla stessa famiglia, alla stessa stirpe, anche in senso metaforico. Quindi *i due competitori si somigliano*: questo è il duello *inter pares*! Così come vi era *un’aria di famiglia* tra i Greci e i Troiani: stessa lingua, stessi dei, stesso eroismo...

Concludendo, vi è una somiglianza tra coloro con cui ha senso contendere. Ne deriva che, sempre secondo Aristotele, noi possiamo

gareggiare solo con le persone che ammiriamo. Non è possibile che noi gareggiamo con chi disprezziamo (*Retorica*, II, 1388 b 22-25).

E, ancora una volta, buttate un occhio a quello che ne è dell'odierno agone politico, anche in senso lato, dove regna questa stramaledetta invidia sociale generalizzata e indifferenziata.

A questo punto, se si tocca il delicato tasto delle differenze, urge fare una puntata su filosofo che di differenze se n'intende. Il suo nome è Thomas Hobbes.

## La diseguaglianza secondo Hobbes

In fase conclusiva, vorrei dedicare almeno una manciata di minuti ad un autore decisamente radicale per quel che riguarda la filosofia politica. E lo faccio non certo perché io abbia una qualche simpatia per lo stato assoluto - anzi! - ma più che altro per provocazione.

Come vi ho annunciato, vi parlerò di Hobbes (1588-1679).

Ma prima devo premettere che, se mi capita di fare delle incursioni nella filosofia moderna inglese, lo faccio sempre da dilettante, perché, c'è poco da fare, mi sento molto più a mio agio col mondo antico e tardo-antico e, tutt'al più, con la filosofia contemporanea, ancor meglio se francese. Sicché, io prego i miei due colleghi qui presenti di intervenire qualora dicessi qualche stupidata.

Bene, conto su di voi.

Avevo deciso di affrontare Hobbes perché sapevo che vi avrei trovato qualcosa di cui a tutt'oggi molto ci si preoccupa: il problema dell'uguaglianza e della disuguaglianza.

Normalmente si è convinti che il conflitto sociale sia generato dalla disuguaglianza, ebbene Hobbes la pensa in maniera diametralmente opposta.

A raccontarvela tutta, a suggerirmi che Hobbes tratta proprio questo problema in maniera molto originale era stato Michel Foucault, autore che molto spesso ho sotto mano. Mi era, infatti, capitato di leggere il testo di un suo anno di lezioni al *Collège de France* (*"Bisogna difendere la società"*, 1976) e, in particolare, una sua lezione del 4 febbraio 1976, e là ho tratto lo stimolo decisivo per trovare l'ardire di prender di petto il micidiale capitolo tredicesimo del *Leviatano*, capitolo che s'intitola: *La «condizione naturale» dell'umanità riguardo alla felicità e alla sua miseria*.

Questo capitolo del *Leviatano* è molto importante perché parla di qualcosa di cui tutti, anche quelli che Hobbes lo masticano pochino, credono di sapere e poi conoscono solo alla carlona. Ossia, si parla del famigerato *bellum omnium contra omnes*: quella condizione di guerra totale in cui, per avere la pace, per far cessare il conflitto, si dà tutto in mano, libertà compresa, ad un potere assoluto. Lo stato che gestisce questo potere assoluto è denominato come un terribile mostro biblico: il Leviatano, appunto. Ora, per Hobbes si tratta di un qualcosa di completamente *artificiale*.

Guardate qua: la copertina dell'edizione italiana riproduce l'immagine del frontespizio dell'edizione originale (1651). Vedete, si tratta dell'immagine di un sovrano raffigurato come una specie di gigantesco fantoccio.

E qui c'è già una differenza netta con la concezione che Aristotele ha della politica, infatti - l'avevamo già visto l'anno scorso, trattando del primo libro della *Politica* - per [Aristotele la \*pólis\*](#) è quanto vi possa essere di più *naturale*.

Tornando alla mia lettura di Foucault, mi era anche venuta voglia di leggere quel capitolo, che vi ho detto, del *Leviatano* foss'altro per verificare se Foucault ne riferiva correttamente, perché le sue mi sembravano affermazioni piuttosto forti. Invece ho dovuto constatare che Foucault è un interprete attendibile di Hobbes.

Facciamo, allora, parlare Hobbes, sempre però buttando un occhio alle pagine di Foucault. Hobbes sostiene che il *bellum* è un effetto della non-differenza o, in ogni caso, di differenze insufficienti.

Nel frattempo, non dimentichiamo mai Aristotele, il quale è convinto che si invidia solo chi ci è simile, cioè non è differente da noi.

Hobbes, dal canto suo, è persuaso che, se vi fossero davvero degli scarti vistosi tra uomo e uomo, nella "condizione naturale", non vi sarebbe il conflitto.

O, meglio, il conflitto resterebbe bloccato. Le marcate differenze, ci suggerisce Foucault non certo forzando Hobbes, darebbero luogo solo a questa alternativa: o tra il forte e il debole ci sarebbe effettivamente scontro e, intuiamo, si tratterebbe di una guerra lampo, perché il debole soccomberebbe subito, oppure non si avrebbe nessun conflitto perché il debole, avvertendo la propria schiacciante inferiorità, desisterebbe dall'attaccare il più forte.

Insomma, con differenze naturali marcate avremmo la pace.

Il grosso problema è, invece, per Hobbes, che nessun debole è così debole rispetto al forte da rinunciare al conflitto.

Tutto questo viene chiamato con un'espressione di Foucault, e non di Hobbes, "l'anarchia delle piccole differenze": un'espressione che trovo suggestiva.

Stando così le cose, il debole, che non si sente tale e non rinuncia al conflitto, che fa? Per supplire alla sua debolezza, ricorre ad alleanze con altri deboli, e alle "macchinazioni segrete": così s'esprime Hobbes. Sicché il più forte, che peraltro non lo è mai in maniera decisiva, non può dormire sonni tranquilli perché deve sempre stare sul chi vive, teme, infatti, che i deboli si alleino tra loro e tramino per farlo soccombere.

In questa fase di conflitto permanente, il più forte deve continuamente dimostrare al più debole che è pronto a schiacciarlo qualora provi ad attaccarlo. Ne consegue, che ognuno dei due, il debole e il forte, che sono differenti in maniera insufficiente, giocano una guerra che potremmo definire una sorta di 'guerra mentale', in cui ognuno si rappresenta in anticipo la forza dell'altro.

E quali sono le conseguenze? Beh, ce lo spiega a chiare lettere Hobbes stesso, sbugiardando tutte le sue 'edizioni per serve' favorite dai divulgatori; ebbene, il *bellum* non consiste solo nell'atto di combattere, ossia non è necessariamente qualcosa di brutale e di cruento. Infatti, se ci fermassimo alla nuda formula arcinota del *bellum omnium contra omnes* e non leggessimo bene Hobbes, immagineremmo subito fiumi di sangue. Invece no: Hobbes è molto più sottile. E gioca col vocabolo "tempo".

Siccome ho un debole per le cosiddette 'lingue morte' - che per me sono vivissime - e sono maledettamente francofona, o tutt'al più ispanofona, e per nulla anglofona, chiedo soccorso al professor Marrone. Bene, in inglese vi sono due parole per dire "tempo", uno è *time*, il tempo che passa per capirci, e l'altra indica il tempo atmosferico. Pier, per favore, dillo tu:

"*Weather*".

Ecco, grazie!

In questo caso, sottilizza Hobbes, il tempo atmosferico e il *time* si giocano nella stessa maniera. Infatti la natura - è proprio Hobbes a parlare di "natura" - del tempo atmosferico non consiste nel singolo acquazzone bensì nella "tendenza" verso la pioggia per più giorni

consecutivi, così la natura del *bellum* non consiste nel combattimento in sé, ma nella “disposizione”, nella “volontà”, dichiarata verso il conflitto.

Il fattore tempo, a mio avviso, non è sottolineato con forza sufficiente da Foucault, anche se resta pregevole il suo parlare di “teatro delle rappresentazioni scambiate”. Invece, secondo me, il fattore tempo è importantissimo in Hobbes perché è proprio quello a generare la paura. Sì, perché tutto questo conflitto, come abbiamo visto, nasce dal temere *in anticipo* le mosse dell'altro e, di conseguenza, nel giocare *d'anticipo*.

Mi chiederete che cosa c'entri in tutto questo l'invidia. A onor del vero, Hobbes parla della rivalità come una delle cause scatenanti del conflitto, ma purtroppo la sua è solo una toccata e fuga.

Mi fermo qui.

A me interessa, a questo punto, che si apra la discussione su quello che abbiamo scoperto in questi due giorni.

Ripensiamo, allora, sia all'invidia degli dei (Erodoto), sia a come i Greci fossero invidiosi in senso buono ossia come, a differenza dei nostri contemporaneucci, gareggiando in un agone *inter pares*, rispettassero l'avversario. A questo proposito, ditemi che cosa ne pensate dell'invidia solo tra chi è simile (Esiodo e Aristotele) come eventuale antidoto all'attuale invidia sociale generalizzata e, infine, vorrei proprio sapere che reazioni vi scatena la critica radicale di Hobbes all'eguaglianza.

Aspetto fiduciosa le vostre domande.

### **Piccolissima nota bibliografica**

Friedrich Nietzsche, *Agone omerico*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, pp. 245-255, in Vol. III, tomo II delle “Opere di Friedrich Nietzsche”, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1980, p. 245-255, versione di G. Colli (l'unica citazione diretta di questo testo è tratta dalle pp. 254-255).

Jacob Burckhardt, *Storia della civiltà greca*, Vol. I, *I greci e il loro mito. La polis*, a cura di Leonhard Burckhardt, Barbara von Reibnitz e Jürgen von Ungern-Sternberg, edizione italiana a cura di Maurizio Ghelardi, Torino, Bollati-Boringhieri, 2010.

Maurizio Ghelardi, *Le stanchezze della modernità. Una biografia intellettuale di Jacob Burckhardt*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

Franz Overbeck, *Ricordi di Nietzsche*, a cura di Carlo Angelino, Genova, il melangolo, 2000.

Friedrich Nietzsche, Jacob Burckhardt, *Carteggio*, a cura di Mazzino Montinari, Milano, SE, 2003.

Michel Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, Sotto la direzione di François Ewald e Alessandro Fontana, a cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana, Milano, Feltrinelli, 2009.