

I Presocratici

Introduzione

Bibliografia supplementare:

G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, tr. français de H.A. De Weck sous la direction de D.J. O'Meara, Fribourg 1995, pp. 1-75

J. Barnes, *Les penseurs préplatoniciens*, in M. Canto-Sperber (a cura di), *Philosophie grecque*, Paris 1997, pp. 3-88

A. Laks, "*Philosophes présocratiques*": *Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique*, in A. Laks e C. Louguet (a cura di), *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?*, Lille 2002, pp. 17-38

La filosofia presocratica nasce all'inizio del VI secolo a.C., nel maggio 585 a.C., anno dell'eclissi predetta, o almeno vista, da Talete, primo filosofo 'presocratico'. Essa nacque prima nelle colonie greche dell'Asia Minore (attuale Turchia) e della Magna Grecia (Campania, Calabria, Sicilia) che nella madrepatria, Atene, dove arrivò, pare, solo con Anassagora. Si sarebbe tentati di dire che 'filosofia presocratica' termini appena prima di Socrate. Vedremo le difficoltà di questo luogo comune.

Il testo base, quasi un vangelo, che si consulta e si menziona dimenticandosi spesso che si tratta di una raccolta di frammenti, è H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, 3 voll. Weidemann, Berlin 1951-1952⁶, (prima traduzione italiana integrale *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani 2006). Il testo, cioè, è stato fatto da Hermann Diels, esimio filologo del XIX secolo, e completato da Walther Kranz. Normalmente ci si riferisce a quest'opera con la sigla **DK**, che adatterò anch'io.

Lista provvisoria dei testi DK (pp. 154 in totale. Sono esclusi i frammenti e le testimonianze di Diogene Laerzio, le cui pagine sono segnalate nel programma d'esame):

- Talete, pp.166-175 (specialmente 11A12, 14 e 22), da levare il testo greco, latino e tedesco a fronte: pp. 5

- Anassimandro, pp. 178-197 (specialmente 12A9, 9a, 10, 11, 15,17, 18, 21, 22, 26, 30; 12B1), da levare il testo greco, latino e tedesco a fronte: pp. 10

- Anassimene, pp. 200-213 (specialmente 13A5, 7, 10, 14, 20; 13B1, 2, 3), da levare il testo greco, latino e tedesco a fronte: pp. 7

- Pitagora e i pitagorici: 14 A 8 e 14A8a (pp. 225-227, solo la parte in italiano); 14A17-18 (p. 235-6); 21B7 (pp. 301-303, solo la parte in italiano); 24A4 (p. 433); 24A12 (p. 437); 24B1a (p. 441); 44A1a (pp. 823-25, solo la parte in italiano); 44B2 (pp. 841-43, solo parte in italiano); 44B4 (p. 843); 44B5 (p. 843); 44B6 (pp. 843-5, solo la parte in italiano); 44B11 (p. 847); 44B20 (pp. 853-855, solo la parte in italiano); 58B4 (p. 929); 58B30 (p. 949); 58B34 (p. 951): totale pp. 19

- Senofane: 21A29-30 (p. 283); 21B2 (pp. 299-301, solo parte in italiano, ossia 2 pagine); 21B8 (p. 303); 21B11-16 (pp. 303-305, solo la parte in italiano, ossia 2 pagine); 21B23-27 (p. 307); 21B29 (p. 307); 21B32-34 (p. 309): totale pp. 8

- Eraclito: 22B1 (p. 341); 22B10 (pp. 343-345, solo parte in italiano); 22B12 (p. 345); 22B23 (p. 347); 22B27 (p. 349); 22B30-32 (p. 349); 22B49a (p. 353); 22B50-51 (p. 353); 22B53 (p. 353); 22B55 (p. 353); 22B60 (p. 355); 22B66-67 (p. 357); 22B77-

78 (pp. 359-61, solo parte in it.); 22B80 (p. 361); 22B85 (p. 361); 22B88 (p. 363); 22B90-91 (p. 363); 22B101 (p. 365); 22B103 (p. 365); 22B107 (p. 367); 22B111 (p. 367); 22B114 (p. 367); 22B117-118 (p. 369); 22B123 (p. 369); 22B125-126 (p. 371): totale pp. 17

- Parmenide: 28A12 (p. 457); 28A46 (p. 473); 28B1-3 (pp. 477-83, solo la parte in it., ossia 4 pagine); 28B6-8 (pp. 485-495, solo parte in it., ossia 6 pagine) : totale pp. 12

- Zenone: 29A12-13 (p. 513); 29A21 (pp. 517-19, solo parte in it.); 29A25-27 (pp. 521-523); 29A29 (p. 525); 29B1-29B3 (pp. 527-529, solo parte in it.): totale pp. 8

- Melisso: 30A8 (p. 549); 30B1-3 (pp. 553-555, solo parte in it.); 30B5-9 (pp. 555-563, solo parte in it., ossia 5 Pagine): totale pp. 8

- Empedocle: 31B2 (pp. 649-651, solo parte in it.); 31B6 (p. 653); 31B8 (p. 653); 31B14 (p. 657); 31B17 (pp. 659-661, solo parte in it.); 31B21 (pp. 663-665, solo parte in it.); 31B23 (p. 667); 31B26 (p. 669); 31B28-29 (p. 671); 31B57 (p. 685); 31B61 (pp. 687-689, solo parte in it.); 31B105 (p. 715); 31B109-110 (pp. 717-21, solo parte in it., ossia 3 pagine); 31B115 (pp. 725-729, solo parte in it., ossia 3 pagine); 31B117 (p. 729); 31B119 (pp. 729-731, solo parte in it.); 31B134-6 (pp. 739-743, solo parte in it., ossia 3 pagine); 31B141 (p. 745); 31B146-7 (p. 747): totale pp. 27

- Anassagora: 59A45 (pp. 1031-1033, solo parte in it.); 59A58 (p. 1041); 59B1 (p. 1069); 59B3-6 (pp. 1069-1073, solo parte in it., ossia 3 pagine); 59B10-12 (pp. 1075-1079, solo parte in it., ossia 3 pagine); 59B17 (p. 1081); 59B21a (p. 1085); totale pp. 11

- Leucippo e Democrito (atomisti): 67A6-7 (pp. 1161-1165, solo parte in it., ossia 3 pagine); 67B2 (p. 1185); 68A37 (p. 1219); 68A48b (pp. 1227-1229, solo parte in it.); 68A57 (pp. 1233-1235, solo parte in it.); 68A66 (p. 1241); 68A135, par. 67 (p. 1289); 68B9 (pp. 1339-1341, solo parte in it.); 68B11 (pp. 1341-1343, solo parte in it.); 68B37 (p. 1367); 68B40-41 (p. 1367); 68B62 (p. 1371); 68B118 (p. 1383); 68B125 (p. 1385); 68B170-171 (p. 1405); 68B214 (pp. 1415-16, solo parte in it.); 68B244 (p. 1423); 68B247 (p. 1425); 68B264 (pp. 1429-30, solo parte in it.): totale pp. 25.

Ho escluso dalla lista i sofisti, un po' per ragioni di tempo e un po' per delle ragioni più filosofiche che vedremo più avanti.

Come si può notare, per segnalare i testi degli autori si usa una notazione standard (utilizzata da tutti senza eccezione) costituita da un numero, una lettera (A o B) e un altro numero. Il primo numero è la posizione che l'autore ha nella lista degli autori stabilita da DK, che vorrebbe seguire un ordine nella misura del possibile cronologico. Le lettere, importantissime, segnalano la diversità della natura dei testi riportati: **A** significa che il testo contiene delle testimonianze, cioè delle informazioni sulla vita e sull'opera dell'autore stesso, provenienti da documenti dossografici antichi; **B** significa che il testo è una citazione diretta (autentica, dubbia o spuria). Infine, l'altro numero segnala semplicemente l'ordine delle testimonianze (**A**) o frammenti (**B**). Tale ordine è spesso arbitrario.

Ci sono anche testi contrassegnati dalla lettera **C**, contenenti le imitazioni (vedi un caso di imitazione a p. 311: Euripide nell'*Eracle*, afferma qualcosa sugli dei di molto simile a ciò che dice Senofane).

(1) Fonti della filosofia presocratica¹:

¹ Cf. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques* (vedi *supra*, bibliografia), pp. 1-6.

- *Ipsissima verba* (citazioni dirette, indicate da DK con la lettera **B**):

dei filosofi presocratici non è rimasto nulla di scritto. Numerosi frammenti sono giunti fino a noi sotto forma di citazioni (ottimisticamente parlando). Essi si trovano presso autori posteriori, a partire da Platone fino a Simplicio (VI secolo dopo Cristo), ma a volte anche in autori bizantini. Le citazioni spesso soffrono dell'atteggiamento di base delle fonti che le riportano.

Platone (IV a.C.), per esempio, fa prova di negligenza, fornendo spesso parafrasi al posto di citazioni: il suo atteggiamento non è oggettivo (riportare fedelmente ciò che gli autori in questioni hanno detto), ma umoristico e ironico.

Aristotele (IV a. C.), allievo di Platone, trasmette pochissime citazioni dirette, però il valore della sua testimonianza sui predecessori (compresi Socrate e Platone) è notevole: in molte delle sue opere (*Metafisica*, *Fisica*, *De caelo*, ecc.), infatti, presenta le opinioni dei predecessori a testimonianza di uno sviluppo storico-filosofico articolato in riassunti critici. Un esempio classico si trova nel libro *Alpha* della sua *Metafisica*: in questo libro, Aristotele definisce la filosofia come conoscenza delle quattro cause. A partire da tale concezione, la filosofia precedente è vista giustamente come una progressiva scoperta di queste quattro cause (materiale, formale, agente e finale), che verranno codificate e sistematizzate da Aristotele stesso. In pratica, Aristotele si comporta come uno storico della filosofia speculativo, che presenta cioè le opinioni precedenti come adombramenti della sua filosofia.

In compenso Simplicio (VI d.C., commentatore neoplatonico delle opere di Aristotele), che visse più di mille anni dopo i presocratici, ci trasmette delle lunghe citazioni che sembrano esatte, in particolare di Parmenide, Empedocle, Anassagora. Simplicio presenta queste citazioni nei suoi commenti alle opere aristoteliche *Fisica* e *De caelo*, che, come si è detto, presentano una rassegna delle opinioni dei predecessori su concetti e argomenti che Aristotele presenta e discute prima di fornire le sue proprie teorie. Simplicio fornisce le citazioni dei presocratici allo scopo di chiarire il punto di vista di Aristotele, ma cercando di presentare il loro pensiero così come fu da loro espresso. Inoltre, come lui stesso avverte, a volte presenta delle citazioni più estese perché, dice, alcune opere antiche erano alla sua epoca diventate rare.

Al di là di questi autori, altre fonti importanti per i frammenti dei presocratici sono:

Plutarco di Cheronea (II d. C.), celebre scrittore e filosofo platonico, nei suoi *Moralia* presenta centinaia di citazioni presocratiche, per la verità non molto affidabili: a volte sono aumentate, interpolate e rielaborate da lui;

Sesto Empirico (II d.C.) celebre filosofo scettico. Con l'intento di applicare il suo metodo scettico alla filosofia (che consiste nel presentare, per molti concetti e teorie, opinioni contrarie di ugual peso presentate dai filosofi precedenti, allo scopo di arrivare alla celebre sospensione del giudizio), cita numerosi passaggi dei presocratici, concernenti la conoscenza e l'affidabilità dei sensi.

Diogene Laerzio (II-III d.C.), di cui ho adottato il testo *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. In realtà non sappiamo con certezza in che periodo collocarlo: ha compilato quest'opera in 10 libri, piuttosto superficiale, ma comunque imprescindibile. In effetti, fornisce notizie sulle biografie e doxografie, inserendo di tanto in tanto qualche breve citazione.

Clemente di Alessandria (II-III d. C.). Convertitosi al cristianesimo e impegnato nel costante confronto tra paganesimo e cristianesimo, egli offre numerose citazioni tratte

da poeti e filosofi greci (tra cui i presocratici), specialmente nel *Protrettico* e negli otto libri delle sue miscellanee, les *Stromata*.

Ippolito (III d.C.), teologo a Roma, scrive una *Confutazione di tutte le eresie* in 9 volumi, in cui attacca le eresie del cristianesimo fiorite in quegli anni, sostenendo che esse non erano altro che delle teorie filosofiche pagane sopravvissute. Per esempio, egli sostiene che una certa eresia non è altro che una ripresa della teoria di Eraclito sulla coincidenza degli opposti. Si sforza di dimostrare ciò fornendo una ventina di citazioni di Eraclito, di cui la maggior parte sarebbero rimaste altrimenti sconosciute.

Stobeo (V d. C.), riunisce nel suo *Anthologium* degli estratti dall'insieme della letteratura greca, con una predilezione per quelli riguardanti l'etica. Troviamo in Stobeo numerosi frammenti presocratici, soprattutto riguardanti Democrito, a volte alterati. Pare che Stobeo avesse trovato le sue fonti nei manuali e nelle raccolte di epoca alessandrina.

Queste le fonti principali, ma ve ne sono altre: Marco Aurelio, Massimo di Tiro, Origene, Aezio; Galeno, Strabone, Ateneo; e anche i neoplatonici: Numenio, Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo e, naturalmente, Simplicio.

Già da quanto detto, si potrà capire che non è facile stabilire con chiarezza le parole e le teorie esatte dei presocratici: a volte si pensa di trovarsi di fronte a citazioni dirette, mentre invece si tratta di parafrasi; e i diversi intenti di quasi tutte le fonti menzionate (con le relative eccezioni di Diogene Laerzio—che però è alquanto superficiale—e Simplicio) possono rappresentare un ostacolo per un resoconto obiettivo e imparziale del pensiero dei presocratici.

Aggiungiamo un'ulteriore difficoltà: gli autori che riportano le citazioni dei presocratici non avevano necessariamente sottomano l'opera originale. Spesso infatti venivano utilizzati antologie, riassunti e estratti: opere già conosciute all'epoca di Platone, e che furono prodotte in gran quantità nel periodo alessandrino.

- *Le testimonianze* (parafrasi, dossografie, resoconti delle vite e delle opinioni dei filosofi da parte di autori antichi, indicate da DK con la lettera **A**):

molti degli autori già menzionati come fonti di citazioni dirette sono anche responsabili delle testimonianze.

Platone, per esempio, malgrado il suo tono ironico o scherzoso, ci fornisce nel *Fedone* (96 a ss.) un interessante spaccato delle preoccupazioni dei filosofi presocratici del V secolo a.C.

Aristotele accorda un'attenzione più seria ai predecessori di quanto faccia Platone: abbiamo già visto che egli procede ad un esame formale delle opinioni presocratiche in più di un testo, tra cui il famoso passo della *Metafisica Alpha* sulle quattro cause, già citato. Però il suo intento è, come sappiamo, quello di mostrare che i predecessori hanno solo prefigurato la verità, incarnata dalla filosofia dello stesso Aristotele: in questo senso il resoconto delle opinioni dei filosofi precedenti ne risulta ovviamente deformato.

Abbiamo poi Teofrasto, allievo e successore di Aristotele al Liceo, e iniziatore della tradizione dossografica vera e propria. Secondo la lista fornita da Diogene Laerzio, Teofrasto avrebbe scritto 16 o 18 libri di *Opinioni dei fisici*, con intenti enciclopedici (infatti, lo scopo degli allievi di Aristotele era quello di compilare un'enciclopedia del sapere; Teofrasto doveva occuparsi della Fisica); più tardi, quest'opera fu ridotta in due volumi. L'ultimo volume, *Sulla sensazione*, è il solo ad essersi conservato quasi interamente; tuttavia, ampi estratti del primo libro, *Sui principi materiali*, sono stati ricopiati da Simplicio nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele.

La tradizione dossografica:

l'opera di Teofrasto divenne il riferimento per l'antichità, nonché la fonte per le raccolte successive di opinioni (*dossografie* da *doxa*, che in greco vuol dire appunto 'opinione'). Queste raccolte sono diverse e si presentano sotto varie forme. Tra esse ricordiamo i *Vetusta placita* e le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (che ho messo in bibliografia perché si abbia un'idea di uno dei più famosi testi di dossografia). Delle opere dossografiche fanno ugualmente parte le già citate *Confutazioni* di Ippolito.

(2) Spiegazione del termine 'Presocratici'²:

La formula "filosofia presocratica" è recente. Si trova, pare, per la prima volta nel 1788, in un manuale di storia della filosofia universale tedesca di J.A. Eberhard, avversario di Kant. Viene in seguito utilizzata da Diels, che intitola la sua raccolta di frammenti e testimonianze *I frammenti dei presocratici*. Da allora, diviene un luogo comune parlare di Presocratici e di filosofia presocratica.

Giustificazione antica di una 'filosofia presocratica':

sia Senofonte (*Memorabili* I, 1, 11, verificare), che Platone (*Apologia di Socrate*, 19c, verificare) presentano Socrate come colui che ha rotto con una filosofia della natura a profitto di una filosofia dell'uomo. L'accento messo su questa rottura si spiega anche con l'intento apologetico dei due testi, che vogliono salvare Socrate dall'accusa di empietà che pesava sulle speculazioni cosmologiche dei *physikoi*, i filosofi della natura, o naturalisti. Diogene Laerzio (I, 14) conferma questo punto di vista, affermando che Socrate «ha introdotto l'etica». L'idea è quindi che i filosofi precedenti a Socrate si occupavano della fisica, cioè della filosofia della natura³.

Tuttavia, un'altra prospettiva sulla distinzione tra Socrate e i predecessori si trova nel *Fedone* ((96a6-100a7), là dove Socrate parla della sua "autobiografia intellettuale". Qui Socrate in effetti parla della sua rottura con i filosofi naturalisti in un'altra maniera: come loro, egli vuole rendere conto del mondo fisico, soggetto al divenire, generazione e corruzione. Ma è il punto di vista che è diverso: Socrate vuole rifugiarsi nei *logoi*, ovvero vuole trovare delle spiegazioni concettuali, ideali, a priori, e quindi necessarie, per il divenire, non puramente fisiche e contingenti. Si tratta, cioè, di una sorta di ipotesi concettuale (con un metodo ipotetico-dialettico) che renda conto del divenire, attraverso l'invocazione delle idee, in maniera necessaria e non contingente, com'era, secondo Socrate, per i precedenti filosofi della natura.

Bisogna però anche chiedersi se e quando i filosofi presocratici si sono percepiti e sono stati percepiti come 'naturalisti', cioè filosofi della natura. In pratica, bisogna chiedersi se ha senso parlare di 'naturalismo presocratico'. Per fare ciò, occorre soffermarsi sul concetto di *physis*, natura, per vedere come i presocratici l'hanno 'codificato' e trattato. Rimandiamo questa riflessione al punto (3).

Resta però il fatto che, sebbene si possano trovare dei tratti comuni (soprattutto per ciò che riguarda il concetto di *physis*), i presocratici non costituiscono una categoria storiografica, cioè non costituiscono un periodo delimitato temporalmente della storia del pensiero, come invece ci si è abituati a considerare a partire dal XVIII secolo in poi. In effetti, il prefisso 'pre' sembra suggerire

² Cf. A. Laks, *Philosophes Présocratiques* (vedi *supra*, bibliografia), pp. 17-38.

³ Per questo motivo spesso vengono esclusi i Sofisti dalla novero dei 'presocratici': infatti, essi operano nello stesso periodo di Socrate e, come lui, si occupano non della natura ma dell'uomo.

un'antiorità cronologica dei pensatori rispetto a Socrate: ma, nonostante sia molto difficile ricostruire la cronologia dei presocratici, molti di essi (possiamo dire, da Parmenide in poi) furono contemporanei di Socrate, nel senso che 'agirono' quando Socrate era già filosoficamente maturo.

Il prefisso 'pre' può anche far pensare a una 'preparazione', a un'anticipazione, che si tradurrebbe in una primitività di pensiero che troverebbe il suo compimento in Socrate. Ma questo non è corretto: se infatti Socrate rompe con la filosofia della natura per rivolgersi all'etica, non si capisce in che cosa i presocratici costituirebbero una preparazione a Socrate. Se invece diamo ascolto al *Fedone*, cioè a un'unità progettuale dei presocratici e di Socrate a riguardo della filosofia della natura, allora il compimento di tale filosofia non è certo Socrate, né Platone, ma piuttosto Aristotele. I presocratici, Socrate e Platone sono infatti visti da Aristotele come gli attori del primo racconto finalizzato della storia della filosofia, quello che si trova nel libro *Alpha* della *Metafisica* di Aristotele: in questo libro, Aristotele cerca di mostrare come presso questi filosofi (compresi, Socrate e Platone, che per Aristotele hanno scoperto un solo tipo di causa, quella formale), siano a poco a poco emersi i quattro sensi di causa che Aristotele stesso distingue nella sua *Fisica*⁴. Vedremo tra poco perché il concetto di causa sia così importante, sia nella filosofia presocratica, che nella filosofia antica in generale.

Insomma: il termine 'presocratico' presenta dei problemi e anche delle contraddizioni. Forse sarebbe meglio parlare piuttosto di 'primi filosofi'. Ed è interessante notare che una delle ultime storie della filosofia presocratica pubblicate, il *Companion to Early Greek Philosophy* a cura di A. Long (1999) ha espressamente chiesto ai contributori di non usare il termine 'Presocratici'.

Questo però non significa che gli autori in questione non abbiano dei tratti comuni: quei tratti che legittimano anche l'appellazione di 'filosofi' nell'espressione 'filosofi presocratici'. E' su questo termine ora che ci concentreremo.

(3) Perché i Presocratici sono considerati i primi 'filosofi'?

In che senso possiamo parlare di *filosofia* presocratica? E come si è passati alla 'filosofia' a partire da un sapere precedente, che filosofico non era?

In generale si può dire che i presocratici sono gli iniziatori della filosofia in quanto inventori di concetti nuovi, che hanno applicato al cosmo, alla natura, all'uomo.

*I precursori*⁵

Come è noto, i principali testi culturali di riferimento che precedono il nostro periodo sono principalmente rappresentati dall'*Iliade* e *Odissea* di Omero, nonché dalla *Teogonia* di Esiodo (le due opere risalgono al VII a.C.). Quello che possiamo dire è che questi testi presentano alcune idee, legate più al mito che alla

⁴ Laks (p. 27) afferma che, nell'interpretazione dei presocratici, si assiste a una duplicità di atteggiamento: da una parte abbiamo un atteggiamento unificante, che si basa proprio sull'interpretazione di Aristotele di *metaph. Alpha*; dall'altro, con la progressiva *désaristotélisation* che si è imposta a partire da Nietzsche (che vi ha contribuito con il suo attacco ai modelli teleologici in filosofia), si è arrivati a insistere fortemente (cfr. soprattutto G.E.R. Lloyd) sulla diversità degli interessi e orientamenti dei pensatori in questione.

⁵ Cf. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques* (vedi *supra*, bibliografia), pp. 7-75.

ragione, che possono tuttavia rappresentare un preludio al genere del tentativo di spiegazione del mondo che iniziò col primo pensatore, Talete.

Non vogliamo qui soffermarci sulla *mitologia*, ma esaminare dei concetti che, sebbene espressi in un linguaggio mitico (*mythos*= racconto, storia basata sull'immaginazione), derivano da una maniera di pensare più direttamente empirica, cioè di osservazione di eventi che accadono nel mondo. Queste opinioni riguardano in particolare due aspetti, significativi per la nascita della filosofia:

(a) la struttura dell'insieme del mondo attuale, l'ambiente circostante.

(b) l'inizio della storia del mondo, incominciando con la sua nascita e creazione. Per questo secondo aspetto, rilevante è lo sforzo compiuto da Esiodo, specialmente nella sua *Teogonia*: egli cerca di organizzare e classificare le numerose divinità delle leggende, facendole discendere da un capostipite comune o da una coppia di progenitori che sarebbero all'origine del mondo.

(a) I poemi omerici contengono tracce di una *concezione popolare* della natura del mondo, che si presentano nel modo seguente: il cielo è un emisfero solido simile a una tazza (*Iliade* XVII, 425; *Odissea* III, 2, ecc. Si tratta di un uso di epiteti a connotazione metallica che probabilmente vogliono trasmettere un senso di solidità e luminosità), che ricopre il disco della terra. Tra cielo e terra troviamo prima l'etere, l'aria brillante della parte superiore, a volte presentato come igneo, e poi l'aria o bruma (*Il.* XIV, 288: "il pino sale attraverso l'aria fino all'etere"). Al di sotto della sua superficie, la terra si estende verso il basso e ha delle radici piantate nel Tartaro, o al di sotto di esso (cf. *Il.* VIII, 13). Questa visione popolare si basa sull'esperienza: cielo e terra 'appaiono' così, il cielo impenetrabile, la terra come un disco piatto.

Accanto a questa concezione, vi sono altri concetti a cui, più tardi, i filosofi greci faranno riferimento per le loro cosmogonie: per esempio OKEANOS.

In *Il.* XIV 200 (ripetuto in XIX 301), Omero afferma che

"andrò a vedere i limiti della terra fertile

Okeanos genitore degli dei (*ghenesis theōn*) e la madre Thetys"

In un altro verso, egli chiama Oceano 'genitore del tutto (*ghenesis pantessi*)' (XIV 244).

La descrizione di Oceano come origine degli dei e di tutte le cose è unica e inattesa, e va oltre la rappresentazione corrente di Oceano, come fiume che circonda la terra e da cui derivano tutte le acque (idea, già questa, che non si basa sull'osservazione diretta: l'osservazione infatti non permette d'immaginare che l'estremità dell'orizzonte sia bordata da un fiume d'acqua dolce, come Omero sembra immaginare in *Il.* XVIII 607). Queste affermazioni, almeno per Platone e Aristotele, hanno un certo rapporto con la cosmologia: Platone, nel *Teeteto* (152e) afferma che

"Omero, parlando di 'Okeanos genitore degli dei e la madre Thetys' affermò che tutte le cose discendevano dal flusso e dal movimento";

Aristotele, in *metaph. Alpha* 983b27, afferma che alcuni antichissimi autori hanno fatto la stessa supposizione di Talete (cioè, che tutto è acqua):

"essi infatti scrissero che Okeanos e Thetys erano i genitori del divenire e il giuramento degli dei: l'acqua che, dagli stessi poeti, è chiamata Styx".

Platone non si sa se sia serio quando presenta Omero come il precursore dell'idea del grande flusso di Eraclito (a questo si fa allusione nel passaggio del *Teeteto*); ma Aristotele, invece, parla seriamente di Omero (cui si allude tramite le

parole ‘Okeanos e Thetys come genitori del divenire’) come precursore dell’idea che l’origine di tutto sia l’acque (cioè, Okeanos); grazie a lui, tutta l’antichità post-aristotelica vide in Okeanos e Thetys le prime figure di un’antica concezione della cosmogonia.

(b) per quel che riguarda l’origine del mondo, altrimenti detta cosmogonia, va innanzitutto detto che quella presentata da Esiodo non è l’unica: vi sono anche idee cosmogoniche associate ad Orfeo e all’orfismo (sorta di setta religiosa che, tra le altre cose, sembra abbia teorizzato la reincarnazione dell’anima. L’inizio della riflessione orfica sulla cosmogonia è difficile da datare, ma presumibilmente si può parlare di VI a.C.), altre ad Alcmane (poeta lirico di Sparta del VI a.C.) o a Ferecide di Siro (VI a. C., uno dei sette sapienti citati da Diogene Laerzio, I, 13). Ma a noi interessa solo dare un esempio di cosmogonia: quella di Esiodo è più antica (*Teogonia* e *Opere e i giorni* furono probabilmente composti nel VII a.C.) e emblematica. L’unicità di Esiodo risiede nel fatto che egli cercò di *sistematizzare i miti antichi*, trattando la relazione tra dei e dee e dei loro rapporti con delle forze più primitive. La sua intenzione non è solo quella di dare una sorta di struttura ai miti antichi, ma anche di stabilire l’origine dell’universo e l’origine prima dell’autorità del grande Zeus. *Le opere e i giorni*, inoltre, accentua il ruolo di Zeus in quanto sovrano del mondo in accordo con Ordine o Giustizia (*Dike*): questo concetto ha certamente influenzato le idee presocratiche, in particolare, come vedremo, grazie a Eraclito.

Per quel che riguarda il tentativo genealogico di Esiodo (relazione tra dei tradizionali, forze primitive e origine dell’universo), possiamo ricordare un passo famoso, quello della prima tappa di formazione del mondo (*Teogonia* 116):

in principio era il Caos, in seguito Gaia, il Tartaro e Eros; da Caos nacquero Erebo e Notte, da Notte, Etere e Giorno, che la Notte concepì dall’unione con Erebo. Gaia produsse Urano (il cielo stellato), uguale a lei, per coprirla e essere il solido focolare degli dei tradizionali. Poi Gaia produce le montagne il mare, ecc.; infine, unitasi con suo figlio Urano, generò Oceano...

Si noterà in questa genealogia, l’origine degli dei tradizionali da Gaia e Urano. Un altro aspetto interessante di questa genealogia è l’inizio ‘in principio era il Caos’. Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, il Caos non è necessariamente il disordine, poiché già nell’antichità sono state date varie interpretazioni del termine (Aristotele → luogo; stoici → etimologia *keesthai*, ciò che è versato, l’acqua; stoici → disordine). Un’analisi approfondita di altri passi di Esiodo fa credere che *Caos* sia l’*apertura* (etimologia: *cha*, che vuol dire ‘sbadigliare’, ‘aprirsi’), precisamente quella tra cielo e terra. La prima frase andrebbe quindi interpretata in questo modo: in principio venne ad essere l’apertura tra terra e cielo. L’apertura è concepita come oscura e tumultuosa, perché l’etere e il sole non sono ancora apparsi. Questa interpretazione, sostenuta da autorevoli studiosi⁶, cerca di far vedere come, al di là del mito, Esiodo si sia sforzato di dare almeno un’infarinatura scientifica all’origine del mondo.

*I filosofi*⁷

⁶ F.M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Cambridge 1952, p. 194 ss.

⁷ Cf. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques* (vedi *supra*, bibliografia), pp. 73-75; J. Barnes, *Les penseurs préplatoniciens* (vedi *supra*, bibliografia), pp. 3-9;

Nonostante il fatto che le idee esaminate lascino intravedere un certo interesse scientifico, restano solidamente agganciate a un sottofondo fatto di dei e di miti. Sulla via che conduce alla filosofia, un passo importante consiste, come vedremo, nell'oltrepassare questa immagine del mondo, per arrivare a una concezione più diretta, lasciando da parte il bagaglio simbolico e antropomorfo. Ovviamente, molto si è discusso su questo cammino che conduce alla filosofia, ma l'argomento si è dimostrato più complesso del previsto.

Al di là delle congetture che si possono fare sul passaggio dal *mythos* al *logos* (secondo una formula famosa), quello che mi sembra indubbio è che i primi filosofi (chiamati, come sappiamo, fisici/*physikoi*) hanno osato studiare la natura per se stessa, affrontando lo studio della natura con un metodo nuovo: metodo che diventerà il metodo della scienza e della filosofia.

Semplificando, possiamo caratterizzare questo metodo con l'aiuto delle seguenti rubriche:

(1) i presocratici hanno scoperto la stessa idea di scienza e di filosofia. Essi hanno considerato l'universo e la natura in modo razionale: la natura è parsa essere un *tutto ordinato e sistematizzato*, la cui storia può essere descritta e, almeno in teoria, spiegata e le cui parti costitutive, sebbene manifestanti una complessità immensa e indifferenziata, potranno essere comprese e sottoposte a teorie sintetiche, semplici. Al di sotto della pluralità apparente e apparentemente capricciosa, cioè, si nasconde un'unità fondamentale: le variazioni si rivelano essere l'effetto di uno sviluppo regolare. Inoltre, questa unità strutturale *non si spiega attraverso la volontà divina* (da uqui l'accusa di empietà ai fisici di cui parlavo la volta precedente): i fisici non hanno negato l'esistenza degli dei, ma li hanno trasformati, naturalizzati, spersonalizzati: il tuono di Zeus, i terremoti di Posidone sono diventati degli eventi naturali, non più interventi di una forza divina.

Gli stessi autori dei miti greci e orientali, i cui racconti erano noti ai primi filosofi, hanno considerato il mondo come un tutto in certo qual modo unitario. Ma per loro, questa unità era realizzata e conservata dagli dei. In questo aspetto il 'fisici' hanno realizzato un decisivo progresso: per essi, la storia e l'organizzazione del mondo devono essere spiegate secondo principi interni, naturali.

Questi principi interni debbono essere anche sistematici. Mentre per la mitologia tradizionale, Zeus è responsabile del tuono, Posidone dei terremoti, i fisici considerano tutti i multiformi fenomeni come spiegabili attraverso gli stessi principi, che presiedono a una natura intesa appunto come sistema.

Infine, questi principi devono essere economici. La natura si mostra in tutta la sua multiformità: ma i suoi elementi sono poco numerosi. Nel mondo si assiste a una miriade di eventi: ma al di là di questa varietà, abbiamo un piccolo numero di principi di movimento, un piccolo numero di modalità di trasformazione.

(2) La seconda rubrica concerne il gergo filosofico, cioè quelle parole tecniche o quasi tecniche per esprimere concetti filosofici. La metà dei concetti cardine della filosofia è stata creata dai 'presocratici': *kosmos*, *physis*, *arché*, *logos*.

Kosmos:

il termine viene da *kosmeo*, verbo greco che significa "ordinare" (lo usa Omero per parlare dei generali greci che "ordinano" i loro soldati). Un *Kosmos* è dunque una struttura ordinata. Ma *kosmos* significa anche "decorazione": un *kosmos* è una

struttura ornata, decorata. Il termine, dunque, esprime una doppia valenza, estetica e razionale: il mondo è nello stesso tempo elegante e spiegabile.

Physis:

la natura si oppone alla *teche*, all'arte. Le entità naturali non sono fabbricati come gli oggetti artificiali, essi crescono, germogliano (il termine *physis* deriva dal verbo *phyo*, che vuol dire "crescere"). Il concetto di *physis*, dunque, distingue il naturale dall'artificiale, indicando nello stesso tempo il principio di questa distinzione: gli enti naturali "crescono" autonomamente, hanno in se stessi il principio di sviluppo e di movimento. Ma il contenuto del termine va oltre la distinzione naturale/artificiale. Si può infatti parlare della *physis* in generale o della *physis* in particolare: quando si parla della *physis* di qualche cosa, si parla anche dell'*essenza* di qualche cosa, delle proprietà essenziali di qualche cosa. Quindi, un compito della filosofia naturalista è di arrivare al cuore delle cose, per scoprirne la loro essenza (natura) e il loro funzionamento.

Arché:

poiché la natura è la costituzione interna delle cose, essa si presenta come un principio, *arché*. Il termine è ambiguo, poiché significa "inizio" o "governo". Ci si può per prima cosa chiedere come qualcosa è iniziata, e in questo senso i fisici si sono interrogati su come *l'universo stesso è iniziato*. Ma la ricerca dei *principi* non si limita a una ricerca sull'origine: l'*arché*, infatti, non è solo un punto di partenza, ma è anche ciò che influenza e determina lo sviluppo di qualcosa. Quando Talete, il primo *physikos*, dice che il principio dell'universo è l'acqua, non vuole solo dire che l'universo al suo inizio era interamente costituito d'acqua, ma anche che questa costituzione originale ha fissato lo sviluppo futuro dell'universo, e che, riferendosi al carattere specifico dell'acqua, si potranno spiegare tutti i fenomeni naturali.

Logos:

infine, il termine *logos*, che riveste molteplici significati.

Deriva dal verbo *leghein*, "dire", "parlare". Un *logos* può quindi essere un discorso, una teoria. Poi, nella misura in cui si parla, si parla *di qualcosa*: un *logos* del tuono può quindi descrivere il tuono, spiegare che cos'è. Un *logos* può quindi significare una descrizione esplicativa.

Ora, se si dice qualcosa e se si spiega qualcosa, bisogna in ogni caso esercitare la *ragione*. Quindi, *logos*, può essere applicato alla facoltà grazie alla quale parliamo e spieghiamo: la ragione, appunto.

Il *logos* preso nel senso di "ragione" ci conduce a una terza rubrica: i *physikoi* presocratici sono stati i primi a utilizzare il ragionamento. Non si sono cioè limitati a formulare dogmaticamente un'ipotesi o una teoria: hanno sempre cercato di sostenere l'ipotesi o la teoria con dei ragionamenti. Questo si manifesta nel loro linguaggio: le particelle logiche "infatti" (*gar*) e "dunque" (*ara*) punteggiano coscientemente e scrupolosamente i loro discorsi.

I milesi

Talete

Bibliografia supplementare:

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1982², pp. 5-13.

Secondo Aristotele, l'iniziatore della filosofia naturalista fu Talete di Milato (Aristotele, *Metafisica Alpha*, 983b20 = **11 A 12 DK**). Il nome di Talete è collegato all'eclissi solare del 585 a. C.

Le due tesi che gli sono attribuite, e per le quali va famoso, sono le seguenti:

- (1) il magnete ha un'anima
- (2) ogni cosa è acqua.

Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, le tue tesi sono filosofiche e fondative della filosofia occidentale. Entrambe sono sostenute da considerazioni semplici ma razionali.

(1) Il magnete ha un'anima:

Testi:

11 A 1 DK (Diogene Laerzio, I. 24) p. 149 tr. it. (Cfr. anche **11 A 3** (scolio a Platone) p. 159 tr. it.)

11 A 22 DK (Aristotele *de anima*, 405 a 19-21), p. 175 tr. it.

11 A 1, p. 149 tr. it.:

«Aristotele e Ippia⁸...ambra».

11 A 22 (p. 175 tr. it.):

«Pare dunque che Talete...abbia supposto che l'anima (*psyché*) sia qualcosa capace di muovere...visto che muove il ferro».

Rispetto a quello riportato da Diogene Laerzio (**A 1**), Aristotele (**A 22**) presenta un argomento più completo, aggiungendo alla conclusione (che dice appunto che magnete e ambra hanno un'"anima") due premesse:

- 1) se una cosa possiede qualcosa capace di muovere, essa possiede un'anima
- 2) il magnete (e l'ambra) possiede qualcosa capace di muovere
- 3) dunque: il magnete (e l'ambra) possiede un'anima.

Senso dell'argomento sul magnete:

La parola *psyché* viene normalmente tradotta con 'anima', e in molti casi questa traduzione è ragionevole. Qui però la traduzione standard maschera l'interesse dell'argomento, e richiede qualche spiegazione.

Avere una *psyché* vuol dire essere *empsychos*. *Empsychos* significa 'animato' o 'vivente': gli *empsycha* (esseri animati) e gli *apsycha* (esseri inanimati) insieme esauriscono il mondo naturale, costituito appunto da esseri animati e inanimati. La *psyché* allora, come afferma Aristotele (*de anima*, 414a12), è semplicemente ciò grazie a cui siamo vivi, è la fonte o principio di vita interno degli esseri animati. In pratica, gli *empsycha* sono gli esseri animati, e la loro *psyché* è per così dire, il loro

⁸ Ippia, menzionato d Diogene Laerzio, era un sofista del V secolo avanti Cristo (vedi i due dialoghi di Platone a lui dedicati) : alcune fonti sostengono che sia stato l'inventore della dossografia o storia delle idee.

‘animatore’. Quindi, al posto di ‘anima’ sarebbe meglio tradurre il termine *psyché* con qualcosa come ‘animatore’.

Quali sono i criteri di vita?

Secondo Aristotele:

«vivere si dice in molti sensi, e qualora una sola di queste cose, cioè comprensione, percezione, movimento e quiete secondo il luogo, e ancora mutamento secondo nutrizione, crescita e decrescita, appartenga a qualcosa, la diremo vivente» (*de anima*, 413a22-25).

Più in generale:

«sembra che l’essere animato (*empsychon*) si distingua dall’essere inanimato (*apsychon*) soprattutto per due caratteristiche: il movimento e la percezione» (*de anima*, 403b25-27).

Quello che Aristotele dice qui non è una teoria filosofica particolarmente elaborata, ma qualcosa su cui tutti concordano, un’opinione comune. Qualunque cosa conosca o percepisca, è evidentemente viva; qualunque cosa abbia la capacità di mutare sé e il proprio ambiente circostante (e il movimento compiuto autonomamente, senza cioè interventi esterni, ne è la manifestazione più evidente) è viva. Ora, se le caratteristiche più importanti dell’animazione (= essere vivi) sono la capacità di percepire e di muoversi, o causare il movimento, allora una *psyché* o ‘animatore’ sarà essenzialmente una fonte o principio di percezione, o *percettore*, e una fonte o principio di movimento, o *motore*.

L’argomento di Talete si mostra ora in tutta la sua plausibilità:

la *prima premessa* è un’evidenza: i motori - cioè i motori che si muovono autonomamente o che muovono altre cose, sono animatori o *psychai*;

la *seconda premessa* è frutto di osservazione: i magneti e i pezzi di ambra possiedono il potere di causare il movimento in altre entità e di muoversi da se stessi.

Segue la *conclusione*: magneti e pezzi d’ambra sono esseri animati; essi non hanno la capacità di percepire, ma sono vivi, cioè hanno un’ “anima” perché possiedono la capacità di muovere e muoversi.

I successori di Talete hanno ignorato questo argomento. Gli scienziati più tardi (come per esempio, Alessandro di Afrodisia, II secolo d.C.) si sono occupati di forze di attrazione magnetica, ma non si sono soffermati sulla curiosa conclusione di Parmenide. Neppure Aristotele, che riporta l’argomento, e che difficilmente poteva credere che il magnete fosse vivo, si sofferma per dire qualcosa contro tale argomento⁹.

Ad ogni modo, secondo Ippia (e anche Aristotele, sempre secondo **A1**, la testimonianza di Diogene Laerzio), Talete non si limita a dire che magneti e pezzi di ambra possiedono una *psyché*, ma che, in generale, le cose inanimate possiedono una *psyché*. E’ ragionevole associare questa conclusione all’affermazione di Talete secondo cui ‘tutto è pieno di dei’¹⁰, (Aristotele *de anima*, 411a7 = **A 22**) affermazione che, sempre nel passo di Aristotele, sarebbe spiegata dalla teoria, sempre attribuita a Talete, secondo cui il mondo sarebbe un’entità che ha un’anima. Il senso della generalizzazione, da magneti e ambre, a tutto l’universo, non è chiaro: forse il passo su magneti e pezzi di ambra vorrebbe prepararci a una generalizzazione che ci conduca a superare la distinzione tra esseri animati e esseri inanimati comunemente

⁹ Per lo sviluppo di un’implicita risposta di Aristotele alla teoria di Talete, vedi J. Barnes, *The Presocratic Philosophers* (vedi *supra*, bibliografia), pp. 8-9.

¹⁰ Nel senso di *spirits* (Barnes, *op. cit.*, p. 8)

accettata? Questo superamento sarebbe basato su una riflessione filosofica: quella cioè secondo cui i criteri individuati per distinguere gli esseri animati da quelli inanimati sarebbero una pura creazione dell'essere umano.

2) Ogni cosa è acqua:

testi:

A 12 DK (Aristotele, *Metafisica Alpha*, 983b20-22), p. 167 tr. it.

A 14 DK (Aristotele, *de caelo* 294a28-31), p. 169 tr. it.

A 12, p. 167 tr. it.:

«Talete... dice che quel principio [il principio materiale] è l'acqua (per questo afferma anche che la terra galleggia sull'acqua)».

Qui abbiamo due osservazioni concernenti l'acqua, di cui la seconda sarebbe dipendente dalla prima (*per questo* la terra galleggia sull'acqua):

- a) il principio materiale di ogni cosa è acqua;
- b) la terra galleggia sull'acqua.

Partiamo da b) la terra galleggia sull'acqua.

Ci sono due capitoli dell'opera di Aristotele *De caelo* dedicati alla posizione e alla forma della terra. Nella sua usuale considerazione dei filosofi precedenti, riprende Talete, affermando

A 14, p. 169 tr. it. :

«Altri affermano che la terra giace sull'acqua...ma semmai sull'acqua».

Qui, l'affermazione secondo cui la terra galleggia sull'acqua (b)), è presentata in maniera indipendente da a) (che dice che il principio materiale di ogni cosa è l'acqua), ed è corredata da un altro argomento (nessuna di queste cose poggia per natura sull'aria).

Abbiamo quindi in **A 14**:

a*) i pezzi di terra non poggiano per natura sull'aria

b) quindi: la terra galleggia sull'acqua.

La critica di Aristotele a questo argomento («come se lo stesso discorso che riguarda la terra non si potesse fare anche per l'acqua che sostiene la terra: neanche l'acqua ha, infatti, natura tale da restare sospesa, ma è posta su qualcos'altro») ricorda il filosofo indiano di Locke, che sosteneva che la terra sta sulla schiena di un elefante, l'elefante su una tartaruga, e la tartaruga su «qualcosa, che però non sa cosa sia»¹¹.

In realtà, l'argomento di Talete è di rilevanza filosofica, innanzitutto perché troviamo qui un primo esempio di un tratto caratteristico del pensiero presocratico: un'*illustrazione analogica* (la terra starebbe sull'acqua come un legno sta sull'acqua: galleggiando).

Inoltre, Talete offre la prima risposta non-mitologica a un problema genuinamente filosofico. Il problema è il seguente: quando noi lasciamo cadere dei pezzi di terra nel vuoto (o li lanciamo verso l'alto), essi tendono a cadere verso il basso (e più sono

¹¹ Il riferimento a Locke si trova in J. Barnes, *The Presocratic cit.*, p. 10.

grossi, più cadono rapidamente), mentre è evidente che la Terra è in quiete (e per Aristotele, è evidente che essa sia nello spazio). A questo paradosso, Talete risponde negando che la terra sia nello spazio, e sostenendo che essa galleggia sull'acqua: i suoi successori, notando l'infelicità della sua proposta, proporranno altre soluzioni.

Passiamo infine ad a) il principio materiale di ogni cosa è acqua (A 12).

Il passo in questione pone problemi di interpretazione, dovuti all'anacronistica maniera di esprimersi di Aristotele: è difficile infatti che Talete usi la formula 'principio materiale', che è certamente più tarda. Probabilmente Talete ha detto una frase del tipo:

a*) ogni cosa è (= proviene, deriva) *dall'*acqua

Al di là delle questioni che ci dobbiamo porre (L'interpretazione di Aristotele è corretta? Talete sarebbe quindi un 'monista materialista? Se invece Aristotele ha torto, che cosa ha inteso dire Talete con a*)?), tentiamo di rispondere alla questione seguente: perché Talete ha presentato questa ipotesi, e ciò che da essa consegue, ossia:

c) c'è una singola materia da cui ogni cosa è (= proviene, deriva), l'acqua?

Non troviamo nessuna esplicita risposta in Talete, ma possiamo escogitarne facilmente una. C) offre l'ipotesi più semplice e economica per descrivere la costituzione del mondo. Adottandola, Talete si comporta da proto-scienziato: la adotta grazie alla sua estrema semplicità.

Ma perché l'acqua?

Aristotele, in A 12 DK (p. 167 trad. it.) fornisce degli argomenti che mostrano che l'acqua è essenziale in vari modi per l'esistenza delle creature viventi:

«desumendo indubbiamente (*isos*, che tradurrei piuttosto con 'forse', perché si tratta di congettura) questa sua convinzione dalla constatazione (dal vedere, *oran*) che il nutrimento di tutte le cose è umido...è il principio della natura delle cose umide».

Argomenti di Aristotele:

- il nutrimento di tutte le cose è umido
- il caldo si genera dall'umido e vive nell'umido
- tutti i semi di tutte le cose hanno una natura umida
- ora, l'acqua è il principio della natura delle cose umide
- conclusione: ciò da cui tutte le cose si generano è il principio di tutto.

Questi argomenti si prestano a un'interpretazione forte o a un'interpretazione debole.

Interpretazione forte (Aristotele; Giovanni Reale, p. 58): l'acqua è il principio da cui tutte le cose si generano, in maniera tale che si assisterebbe qui a un'identificazione del principio e delle cose da esso generate. Resta però il problema di spiegare la derivazione delle cose (per esempio, del magnete) dall'acqua.

Interpretazione debole (Barnes): l'acqua è il principio da cui le cose provengono nel senso che esse hanno bisogno di acqua per esistere.

In ogni caso, gli argomenti di Aristotele sono chiaramente congetturali (cf. quell'*isos*, che vuol dire forse). Altri argomenti sono stati aggiunti da altri autori, per esempio Teofrasto.

Ma al di là delle congetture, la teoria metafisica completa di Talete sembra comprensibile: le creature viventi sono molte di più di quelle che crediamo (questo è il senso di A 22); l'acqua è evidentemente necessaria per la loro esistenza; l'acqua non è facilmente generabile a partire da un'altra materia; quindi l'acqua dev'essere il

costituente di base del mondo. Ora, siccome Talete adotta c) come ipotesi (vi è un solo costituente di base del mondo), concluderemo che

a*) ogni cosa è (= proviene, deriva) *dall'*acqua.

Talete merita il suo posto d'onore come iniziatore della filosofia della natura: egli infatti offre punti di vista ragionati su soggetti astratti e filosofici.

Anassimandro

Bibliografia supplementare:

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1982², pp. 18-37

G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, tr. français de H.A. De Weck sous la direction de D.J. O'Meara, Fribourg 1995, pp. 105-150

J. Barnes, *Les penseurs préplatoniciens*, in M. Canto-Sperber (a cura di), *Philosophie grecque*, Paris 1997, pp. 12-17

Anassimandro, concittadino di Talete (entrambi di Mileto, in Asia Minore, l'attuale Turchia) fu, secondo una tradizione antica discepolo e successore di Talete. Di sicuro ne fu influenzato. Secondo una fonte antica (Temistio, **12 A7 DK**), Anassimandro:

«fu il primo greco che conosciamo ad aver scritto un discorso (*logos*) sulla natura (*peri physeos*)».

Di questo trattato (il primo di una lunga serie: molti presocratici hanno scritto un trattato sulla natura) sopravvivono una dozzina di parole (un solo frammento, riportato da Simplicio **12 B1 DK**): ma autori dell'antichità tardiva l'hanno letto e ci forniscono preziose informazioni. Da quello che dicono gli autori, è chiaro che Anassimandro si è interessato della scienza della natura in senso molto ampio: della cosmogonia (o descrizione dell'origine dell'universo), della terra e dei corpi celesti, dello sviluppo degli organismi viventi, dei fenomeni naturali di ogni tipo (astronomia, meteorologia, biologia), della geografia (pare che abbia disegnato una mappa del mondo, che fu adottata con poche modifiche da molti filosofi e scienziati successivi (Anassimene, Senofane, Eraclito, Empedocle, Anassagora, gli Atomisti). Insomma per lui la natura comprendeva ogni oggetto di esperienza e ogni argomento di ricerca razionale (eccetto ovviamente i prodotti artificiali umani); e un trattato *sulla natura* doveva comprendere ogni scienza e ogni argomento filosofico.

Molte delle teorie di Anassimandro presentano un misto di audacia, fantasia e ragionamento. Qui considereremo due esempi della sua speculazione scientifica, e il solo frammento suo che ci è stato tramandato, in cui è questione del fondamento dell'universo.

1) L'origine delle specie:

Testi:

12 A 10 DK (Ippolito),

12 A 30 DK (Aezio; Censorino)

Anassimandro ha trattato dell'origine dell'uomo e in generale degli animali.

12 A 10 (Ippolito, *conf.*), p. 185 tr. it.:

«Dice poi <Anassimandro> che in origine l'uomo...com'è adesso».

Quello che Ippolito dice di Anassimandro è la cosa seguente: l'uomo deve essere nato da una specie diversa, in considerazione del fatto che ora come ora, quando

nasce, non è in grado di nutrirsi subito autonomamente, ma dev'essere a lungo allevato. Di conseguenza, il primo uomo non può essere stato come quello di adesso, altrimenti non sarebbe sopravvissuto alla nascita.

Altre testimonianze, che non concordano nei dettagli, considerano come progenitori dell'uomo i pesci o delle creature simili ai pesci, che avrebbero conservato i feti umani nel loro ventre fino a quando questi non furono in grado di nutrirsi autonomamente (fino cioè alla loro pubertà):

12 A 30 (Censorino), p. 197 tr. it. (cfr. anche **A 11**, Ippolito) :

«Anassimandro di Mileto dice che...capaci di nutrirsi».

Un' ulteriore testimonianza attesta la speculazione di Anassimandro non si limitò all'origine dell'uomo:

12 A 30 (Aezio), p. 197 tr. It.:

«Anassimandro afferma che i primi animali...cambiarono tipo di vita».

Secondo questa testimonianza, Anassimandro ha sostenuto che i primi animali in un primo momento nacquero coperti di membrane appuntite, a causa del fatto che essi ebbero origine nell'umido; in un secondo momento, approdati in luoghi più asciutti, cambiarono vita in seguito allo spezzarsi delle loro membrane (o scorze).

Commento:

a proposito di queste testimonianze, si è parlato di una sorta di “teoria dell'evoluzione della specie” (vedi per esempio G. Reale, p. 66, che riporta senza commento il giudizio di Mondolfo). Però i testi non forniscono alcuna indicazione in questo senso: la teoria di Anassimandro riguarda infatti *l'origine* della specie, non la sua *evoluzione*.

Sembra che Anassimandro si sia posto la questione seguente: da dove sono venuti, originariamente, gli animali? Egli ha quindi supposto che le specie non sono eterne, che esse non sono sempre esistite, e che c'è stato un tempo in cui non esisteva alcun animale. Sotto la probabile influenza di Talete sull'importanza dell'umido, e quindi dell'acqua, Anassimandro ha supposto che i primi animali si sono dovuti generare in luoghi umidi. Sulla base di questa supposizione, la forma di questi animali non poteva essere identica a quella di oggi: il cavallo, come noi lo conosciamo, non può infatti nascere dall'acqua. I primi cavalli hanno quindi necessariamente posseduto una forma differente da quella odierna, adattabile a un ambiente liquido: da qui le membrane o scorze appuntite.

Per ciò che riguarda l'uomo, si impone una considerazione supplementare: l'uomo è il solo essere vivente che richiede una nutrice per tutto il periodo della sua infanzia: i primi uomini devono quindi essere stati generati a partire da animali di specie diversa. I nostri antenati erano forse dei pesci. A un certo punto, gli uomini sono usciti dai ventri dei pesci (oppure hanno abbandonato le scorze spinose), dando luogo alla generazione che conosciamo oggi: questi cambiamenti sono avvenuti una *sola* volta, ha l'aria di dire Anassimandro, e non ripetutamente. Da qui, l'idea dell'origine, ma non quella dell'evoluzione, cioè del progressivo adattamento delle specie sulla base del cambiamento ambientale. Dalle fonti, infatti, non si desume che gli uomini si sono modificati perché la terra prima era sommersa dall'acque e poi si è progressivamente asciugata: Aezio dice che gli animali perdono le loro scorze *una volta approdati in luoghi più asciutti*. Questo può voler dire che alcuni animali hanno semplicemente cambiato luogo, non che il luogo si sia gradualmente modificato.

2) La terra sta in quiete al centro dell'universo:

Testi:

12 A 26 DK (Aristotele *de caelo* 295b11-16).

Anassimandro ha inventato una teoria astronomica curiosa. La terra sta ferma al centro dell'universo. Intorno ad essa si trovano dei tubi circolari ripieni di fuoco e perforati. Il fuoco che si trova all'interno di questi tubi si mostra attraverso i fori: gli astri, la luna e il sole non sono che aperture nei tubi celesti. Le eclissi di luna e di sole si producono per otturazione dei rispettivi fori. Il carattere più importante di tale sistema è la simmetria: al di là dei fenomeni celesti, che sembrano essere irregolari, si nasconde una regolarità precisa. Inoltre, la simmetria permette di risolvere il problema dell'immobilità della terra, già affrontato, come abbiamo visto, da Talete. Quello che però è interessante è che Anassimandro affronta il problema non empiricamente, ma attraverso considerazioni di carattere logico.

12 A 26 DK (Aristotele *de caelo* 295b11-16), p. 195 tr. it.:

«Ci sono poi alcuni...sta ferma grazie al suo equilibrio (*omoioites*, meglio traducibile con 'somialianza', nel senso di 'indifferenza')...non può essere mosso (*mallon outhen...prosekei*, che va tradotto con: 'non si muove più in alto che in basso...'), nel senso di *non ha più ragione di andare verso l'alto di quanta ne abbia di andare verso il basso*)...necessariamente ferma ».

Commento:

pensiamo al famoso esempio dell'asino di Giovanni Buridano (XIV secolo): un asino che si trova a metà strada tra due mangiatoie piene di fieno, morirebbe di fame, poiché, non avendo nessuna ragione di dirigersi verso quella mangiatoia piuttosto che verso questa, sarebbe totalmente incapace di muoversi.

La terra di Anassimandro, che si trova esattamente al centro di un universo simmetrico, non ha nessuna ragione di dirigersi in un senso piuttosto che in un altro, in alto piuttosto che in basso, verso questa parte piuttosto che verso quell'altra. Di conseguenza, la terra non si muove, e questo per ragioni di ordine logico.

In effetti, la morte dell'asino e il riposo della terra si spiegano in funzione di un principio che i moderni associano a Leibnitz, e che si chiama il *Principio di ragion sufficiente*. Secondo questo principio, che si ritroverà più tardi in Parmenide,

se non vi è alcuna ragione per cui si produca X piuttosto che Y, e se non è possibile che X e Y si producano nello stesso tempo, allora né X né Y si produrranno.

Servendosi di questo principio, Anassimandro ha risolto un problema inquietante; ha basato la sua soluzione su un ragionamento astratto, integrandola in un sistema astronomico complesso.

Al di là di queste considerazioni, bisogna dire che Anassimandro si allinea con coloro che, basandosi su un'osservazione, pensano che la terra sia immobile. Le varie teorie presentate dai presocratici hanno dei limiti e non sono veramente convincenti (si pensi per esempio a quella di Senofane, che dice che il limite inferiore della terra si estende all'infinito), e in questo senso anche la teoria di Anassimandro non è del tutto convincente: in effetti sembra sconfessata dall'osservazione che mostra che un pezzo di terra lasciato a se stesso nel vuoto cade verso il basso. In questo senso, non risulta essere una teoria che 'salva i fenomeni' (così come è difficile credere che l'asino di Buridano non si avventi su una mangiatoia qualsiasi, o su tutt'e due, prima di morire di fame).

Queste teorie, però, vogliono sostenere e spiegare un'opinione assolutamente comune, basata anche lei su un fenomeno osservabile. Possiamo richiamare quello che Aristotele dice per Talete, e cioè che la terra sembra trovarsi nello spazio e rimanere ferma.

La terra sembra trovarsi nello spazio: noi vediamo la nostra terra (più o meno come un disco piatto) e in alto lo spazio, l'aria; per questo Talete e Senofane hanno proposto delle soluzioni che riguardano 'il basso' della terra (acqua per Talete, radici all'infinito verso il basso per Senofane).

La terra sembra in quiete: in effetti, quando noi ci troviamo sulla terra, non abbiamo nessuna delle sensazioni normalmente associate al movimento: non vediamo le onde del mare muoversi, il nostro stomaco ci assicura che stiamo fermi. Per questo tutti, e Anassimandro in maniera molto raffinata, cercano soluzioni che spieghino la quiete della terra. Come disse il grande Tolomeo (autore di un trattato di astronomia) : "è assolutamente chiaro dai fenomeni stessi che la terra è in quiete" (*syntaxis* I.7). Un solo autore antico, un tal Niceta di Siracusa, secondo una testimonianza di Cicerone (50 A 1 DK), ha proposto (sebbene in modo ingenuo) un'astronomia in cui la terra si muove su se stessa, mentre tutto il resto sta fermo, spiegando anche che, con questa teoria, si giustificano gli stessi effetti che si giustificano ammettendo che la terra stia ferma e il resto in movimento.

Ci vorrà molto tempo (Copernico e Galileo) per demolire l'opinione dei più.

3) L'infinito:

Testi: 12 A 9 DK+ 12 B 1 DK (da leggere insieme!) (Simplicio, *Commentario alla Fisica*, 24, 13-23, pp. 181-83 e 197 tr. it):

«Tra quanti dicono...al di là di essi».

Commento:

La testimonianza di Simplicio può essere distinta in *sei* sezioni:

- (i) (A 9, p. 181 tr. it.) Anassimandro ha detto che l'*apeiron* (infinito-indefinito) è sia *principio* che *elemento* delle cose che esistono;
- (ii) (A 9, pp. 181-183 tr. it.) adotta per primo il termine 'principio';
- (iii) (A 9, p. 183 tr. it.) egli dice che tale principio non si identifica né con l'acqua, né con gli altri dei *cosiddetti* elementi, ma è una certa natura infinita/indefinita, da cui traggono origine tutti i cieli e i mondi → in questo passo è questione della creazione del cosmo
- (iv) (B 1, p. 197 tr. it.) e ciò da cui gli esseri hanno origine (o si generano, *ghenesis*), sono anche quelle in cui avviene la loro distruzione (*phthora*), secondo necessità (**importante! La traduzione italiana non è corretta; sostituirla con «e dalle cose da cui gli esseri hanno origine, in esse hanno anche la dissoluzione secondo necessità»**) → in questo passo è questione dei cambiamenti che avvengono nel cosmo, in particolare nel nostro mondo
- (v) (B 1, p. 197 tr. it.: **citazione diretta**): «essi pagano *infatti* vicendevolmente la pena e il riscatto dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo» → '*infatti*' sembra connettere (v) a (iv): si pone il problema di capire se (iv) sia da attribuire ad Anassimandro, a Teofrasto oppure a Simplicio
- (vi) (**ritorno a A 9, p. 183 tr. it.**) Anassimandro dice tali cose in termini molto poetici → questa osservazione ci permette di attribuire (v) ad Anassimandro
- (vii) (A 9, p. 183 tr. it.) ed è chiaro che, vedendo la reciproca trasformazione dei quattro elementi, considero impossibile porre uno di essi come *sostrato*

(*upokeimenon*), ma pensò a qualcosa al di là di essi → chi parla qui? Si pensa che sia il commento di Simplicio all'estratto di Teofrasto.

(i), (ii), (iii), (vii):

Cosa significa apeiron?

All'inizio del passaggio citato, troviamo la questione del principio dell'universo. E' Anassimandro che introduce il concetto chiave di *arché*, principio. Egli dichiara che il primo principio o elemento delle cose, l'originario che origina l'universo, è *apeiron*, illimitato. Il termine suggerisce sia una mancanza di limiti in senso spaziale e temporale, sia una mancanza di qualità: possiamo quindi immaginare che, per Anassimandro, il punto di inizio universale fosse una materia illimitata (spazialmente), eterna (temporalmente), e qualitativamente indeterminata. E perché mai congetturare un così strano inizio per il nostro mondo? Perché una natura diversa da quella degli elementi? Perché infinita/indefinita?

Il nostro testo suggerisce il seguente argomento, che possiamo estrarre da (vii), che però, come abbiamo detto, sembra essere il commento di Simplicio (in tal caso, è Simplicio a prestare ad Anassimandro l'argomento per la sua teoria). L'argomento è il seguente:

- 1) ogni cosiddetto 'elemento' (materiale) può cambiare in uno (o più) altro 'elemento' (materiale)¹²
- 2) se un 'elemento' (materiale) E^1 può cambiare in un altro 'elemento' (materiale) E^2 , allora né E^1 né E^2 soggiacciono (= sono sostrato) a ogni cambiamento
- 3) se S è elemento¹³ materiale di tutte le cose, allora S soggiace (= è sostrato) a ogni cambiamento
- 4) l'elemento materiale di ogni cosa non si identifica con alcuno dei cosiddetti 'elementi' materiali.

Elementi materiali: i cambiamenti che osserviamo quotidianamente sono supportati dagli 'elementi' (i cosiddetti elementi). Noi osserviamo modificazioni di terra, aria, acqua, fuoco, che quindi sono i candidati per la costituzione delle cose. Questi candidati sono rifiutati dalla nostra argomentazione.

Per Anassimandro, come per Talete, non c'è che un solo principio, è la regola dell'economia che lo ordina. Ora, tale principio non può identificarsi con nessuna delle 'materie' del mondo visibile, poiché esse sono tutte sullo stesso piano, se si osservano le trasformazioni del mondo: un albero cresce dalla terra e trae da essa il proprio nutrimento, poi muore e ritorna terra; la pioggia cade dall'aria, poi, evaporando per effetto del sole, torna all'aria...Nessuna di queste materie possiede l'originarietà del *principio*, nessuna può costituire l'*elemento* di base, il *sostrato* dei cambiamenti. E' necessario quindi che questo principio sia una natura a parte, *non qualificata* (cioè, che non abbia alcuna delle qualità che riscontriamo nel mondo).

Continuazione della lettura del passo di Simplicio (A 9 DK, p. 183 tr. it.):

«Egli (Anassimandro) inoltre fa derivare la generazione...sia molteplice».

¹² Usiamo le virgolette perché Simplicio parla di 'cosiddetti' elementi.

¹³ Qui non si mettono più le virgolette perché si parla del vero *elemento* materiale.

L'elemento o principio è quindi concepito da Anassimandro come un sostrato indifferenziato, che non si trasforma ma produce cambiamento attraverso la separazione di contrari, qualità come caldo/freddo, secco/umido. Il principio illimitato/indefinito genera l'universo (e i cambiamenti del nostro mondo) sotto l'influenza di un *movimento eterno*. Si tratta di un movimento eterno perché questo movimento deve spiegare l'inizio dell'universo. Se il movimento non fosse eterno, avrebbe a sua volta un inizio, e quindi si dovrebbe introdurre qualcosa d'altro ai fini di spiegare questo inizio.

Il movimento produce tutti i cieli e i mondi, e non cessa mai, non rinuncia mai al suo lavoro produttivo. Tale movimento ha quindi bisogno di un principio come materia delle sue produzioni: in tal caso, questo principio dev'essere *infinito*, cioè una fonte inesauribile. Per delle ragioni oscure (infatti, non si capisce come si generino e si separino in contrari, che sono qualità che provengono dall'inqualificato), dal principio provengono prima i cieli e gli "elementi" del mondo; poi le cose e le entità a noi familiari del nostro mondo, in cui il movimento eterno resta eternamente efficace, producendo il risultato descritto dalla frase "poetica" di Anassimandro, un ciclo regolare di eventi ordinati nel tempo.

(iv), (v) e (vi): la frase di Anassimandro¹⁴.

Nonostante Simplicio, soprattutto nella prima parte del nostro testo, continui a sottolineare che Anassimandro 'dichiara', 'afferma', 'dice', si può attribuire ad Anassimandro in persona solo una frase, la frase che Simplicio trova poetica (vi):

(v) «essi pagano infatti vicendevolmente la *pena* e il *riscatto* dell'*ingiustizia* secondo l'*ordine del tempo*».

Per spiegare la frase di Anassimandro, bisogna riferirsi a ciò che Simplicio dice immediatamente in (iv): siamo in un contesto di generazione e distruzione degli enti secondo necessità. L' 'infatti' di (v) (citazione diretta di Anassimandro), connette (v) a (iv) (le cose da cui gli *esseri* hanno origine è anche ciò in cui avviene la loro distruzione).

Una possibile interpretazione della frase di Anassimandro è la seguente. La frase poetica si riferisce probabilmente agli avvenimenti del nostro mondo: "secondo l'ordine del tempo", cioè, regolarmente, gli *esseri* (le cose che vengono all'esistenza), regolano *vicendevolmente* i loro conti (la pena e il riscatto): nel mondo si verificano delle ingiustizie, ma ogni ingiustizia è seguita da un indennizzo. Ma di quali esseri si tratta? Di quali ingiustizie? Gli esseri, o cose che esistono, si identificano a ciò a partire da cui altri esseri sono generati. Tali esseri sono forse quelli naturali, gli alberi, i cavalli, la pioggia, la neve...Come ho detto prima, l'albero si genera dalla terra e ad essa ritorna, la pioggia proviene dall'aria e ad essa ritorna, ecc., con un processo regolare di generazione e distruzione. Gli esseri che generano e annientano gli esseri naturali sono delle specie di materie, la terra o il legno, l'aria e l'acqua, l'umido e il secco, il caldo e il freddo. Quando l'albero cresce, c'è una ingiustizia del legno contro la terra, nel senso che il legno ruba della sostanza alla terra. Una volta morto e putrefatto l'albero, il legno indennizza la terra. Qualunque generazione e qualunque distruzione, accadono in modo simile, nello stesso tempo conformandosi alle regolarità determinate del tempo.

¹⁴ Per una diversa interpretazione, vedi Giovanni Reale, pp. 63-64.

Anassimene

Bibliografia supplementare:

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1982², pp. 38-56

G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, tr. français de H.A. De Weck sous la direction de D.J. O'Meara, Fribourg 1995, pp. 151-171

J. Barnes, *Les penseurs préplatoniciens*, in M. Canto-Sperber (a cura di), *Philosophie grecque*, Paris 1997, pp. 17-18.

Anassimene, allievo di Anassimandro e terzo dei *physikoi* di Mileto, viene generalmente presentato come un pallido riflesso del suo maestro. La sua opera avrebbe preso la *stessa forma* e adottato lo *stesso scopo* di quella di Anassimandro; inoltre, nella maggior parte dei casi, sembrerebbe che Anassimene *si sia limitato a modificare* le teorie del suo predecessore, senza veramente elaborarle.

Quello che voglio dire risulterà dalle due maggiori innovazioni di Anassimene:

- 1) elimina la purezza metafisica del principio di Anassimandro, facendo di esso un principio materiale, l'aria
- 2) accetta la teoria secondo cui la terra si trova in riposo, ma non per il principio di ragion sufficiente, bensì perché sospesa nell'aria.

Tuttavia molti studiosi (e per una volta Reale e Barnes sono d'accordo), dissentono con quest'interpretazione poco lusinghiera di Anassimene.

Prima di tutto, le due principali correzioni alla teoria di Anassimandro sono dei miglioramenti. Egli per esempio, studiando assiduamente l'astronomia (come mostra la testimonianza di Ippolito, **13 A 7 DK**, che considereremo tra breve), deve aver colto l'insostenibilità scientifica dell'argomento di Anassimandro sulla stabilità della terra. Né, come vedremo, il ricorso all'aria come principio segna un semplice ritorno alla primitività di tipo taletiano. Inoltre, Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi* II, 3, **13 A 1 DK**) dice che Anassimene «ha scritto in uno stile ionico, semplice e spoglio», che quindi si opporrebbe ai termini "poetici" di Anassimandro (secondo la testimonianza di Simplicio vista l'altra volta). Anassimene ha forse notato che lo stile poetico del suo maestro mascherava e rendeva vago un percorso naturalistico e scientifico, e ha cercato di rendere più chiaro ciò che in Anassagora era appunto presentato in modo poetico e oscuro. La teoria di Anassimene ha il merito di aver rimpiazzato l'indeterminatezza del suo maestro (sia per quel che riguarda il principio di tutte le cose, sia per quel che riguarda il processo cosmogonico, piuttosto misterioso) con una materia chiara e intellegibile, e con un paio di processi fisici familiari e comprensibili.

Anche le fonti antiche presentano Anassimene come più rigoroso, più sistematico e più scientifico rispetto al suo maestro. Teofrasto dedica un libro intero alle teorie di Anassimene (Diogene Laerzio V. 42). In seguito, fu considerato il più importante, o significativo, tra i milesi (vedi Simplicio **59 A 41 DK**).

1) l'aria:

testi:

13 A 7 DK (Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie* I, VII, 3)

13 B 1 DK (Plutarco)

13 B 2 DK (Aezio, 13, 4)

Anche Anassimene ritiene che il principio di tutte le cose sia unico, ed anch'egli ritiene che sia infinito. Egli però identifica questo principio con l'aria, spiegando inoltre in che maniera, a partire dall'aria, *le altre cose potevano essere generate*. In questo senso corregge la dottrina del suo predecessore, in cui il passaggio dall'*apeiron* al mondo e alle cose era, come abbiamo visto, alquanto oscuro.

13 A 7 DK (Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie* I, VII, 3), p. 203 tr. it.: «Anassimene...il caldo e il freddo».

(1) Anassimene ha detto che il principio è aria infinita (*apeiron*).

Come Talete e Anassimandro, anche Anassimene è presentato come pensatore che accetta come assioma fondamentale della cosmologia che

(a) esiste una singola materia che è principio materiale di ogni cosa.

Il contesto di queste osservazioni è sempre aristotelico, nella misura in cui le fonti che abbiamo considerato si esprimono nei confronti dei milesi con una terminologia aristotelica, e avendo presente la fisica aristotelica. A questo punto, risulta interessante considerare più da vicino la dottrina di questi tre pensatori alla luce appunto dell'interpretazione aristotelica, che condiziona tutte le fonti che riportano la dottrina dei Milesi.

L'assioma fondamentale della cosmologia, così come è formulato, è aristotelico. Infatti, Aristotele sostiene che i Milesi hanno individuato il principio (o la causa) materiale. E' vero che *arché*, come abbiamo visto, è un termine che fu utilizzato in un contesto filosofico da Anassimandro (che ne è l'inventore, secondo Teofrasto). Ma il senso di *arché* come 'principio esplicativo' (cioè, come origine e direzione che *spiega* come le cose si sono generate) è probabilmente più tardo.

La *hule* (termine greco che viene tradotto con 'materia') è probabilmente un'invenzione aristotelica. Al di là di questo punto linguistico, è interessante sottolineare che Aristotele, nella *Fisica* (195a19) utilizza come sinonimo di *hule* (materia) l'espressione 'ciò a partire da cui'. Spesso esprime la proposizione

X è *hule* di Y

con la proposizione

X è ciò a partire da cui Y (è, o proviene, o deriva).

Per esempio, se si dice

la terra è *hule* dell'uomo

si può rendere questa frase con

la terra è ciò *a partire da* cui l'uomo (è, o proviene, o deriva).

La formula 'ciò a partire da cui' ('*to ex hou*') era sicuramente una formula non-tecnica in uso nel linguaggio dei Milesi: e si può congetturare che Aristotele abbia attribuito ai milesi una proposizione della forma

(b) ogni cosa è (o deriva, o proviene) da X.

Trovando quindi nei Milesi delle proposizioni di tipo (b), Aristotele le ha dunque interpretate attraverso (a).

Ora, come Aristotele stesso ha mostrato, la formula 'ciò a partire da una cosa (*to ek tinos*) è ambigua (cfr. *Metafisica* Delta 24, 1023a26; cf. 1022a22-35), cioè ha molti sensi.

Dire che

Y proviene da X

significa per lo meno cinque cose:

- (i) X è la materia di cui Y è fatta (es: una statua è *dal* bronzo)
- (ii) X è la fonte da cui proviene Y (es: una pianta nasce *dalla* terra)
- (iii) X è l'agente che ha generato Y (es: il bambino nasce *dal* padre)
- (iv) X è l'evento che causa Y (es: es: una battaglia può essere causata *da* un insulto)
- (v) X è sostituito *da* Y (es: il giorno viene *dalla* notte).

I commentatori moderni aggiungono un sesto modo:

- (vi) X è la materia *a partire da cui* è fatta Y (es: la carta è fatta *dagli* stracci).

In un'ottica aristotelica, i Milesi hanno certamente a che fare con (i) e (vi) (anche se questo senso è aggiunto dai commentatori moderni). Ora, qual è la differenza tra (i) e (vi)? Questa: io posso dire che la carta su cui scrivo è fatta *a partire da* stracci, ma non è *di* stracci (infatti non sto scrivendo sugli stracci); posso dire che il vino che sto bevendo è fatto *a partire da* acini d'uva, ma non è di acini d'uva (infatti, non sto bevendo acini d'uva) e così via.

Si tratta di un problema che ci si era già posti con Talete, e che inizia a chiarirsi: il 'principio materiale' è una materia originaria *da cui* provengono, con processi più o meno misteriosi, i mondi e gli enti naturali, o è il costituente ultimo di cui sono fatte tutte le cose?

Aristotele sembra aver sostenuto (i), e attribuito ai milesi delle teorie concernenti i costituenti ultimi, cioè la materia sottostante delle cose naturali presenti. Questo, però, per alcuni studiosi moderni non sarebbe corretto: secondo questi studiosi, i primi filosofi erano impegnati nella cosmogonia, e non in analisi sui costituenti ultimi (sulla 'provenienza da', non sull' 'essere fatto di'). Aristotele avrebbe fornito un'interpretazione basata sulla sua posizione e sui suoi interessi (secondo lui il cosmo è eterno, quindi non esiste una cosmogonia, e ciò che conta è un'analisi dei costituenti ultimi), la dossografia l'avrebbe seguito. Di fatto, la versione peripatetica del monismo dei milesi sarebbe anacronistica.

Di fatto, le ragioni addotte da questa critica ad Aristotele sembrano deboli: e la posizione di Aristotele nei confronti dei Milesi sembra convincente. Una linea interpretativa comunque interessante è la seguente: di fatto i Milesi hanno sostenuto sia (vi) sia (i), dal momento che, almeno in alcuni casi, la distinzione tra (vi) e (i) sembra illusoria: dopotutto, se la mia tavola è fatta *a partire da* legno, è *fatta di* legno; se la mia torta è fatta *a partire da* farina, uova, latte, essa è *fatta di* farina, uova, latte.

Dalla tesi secondo cui i Milesi si sono occupati del principio materiale come costituente ultimo delle cose deriva che i primi filosofi hanno visto i processi naturali (generazione e corruzione) non come delle trasformazioni, ma come delle alterazioni di uno stesso elemento. Ciò non era molto chiaro in Talete, si mostra più chiaramente in Anassimandro (che vedeva la generazione dei mondi e delle entità del nostro mondo come dovuta ai contrari), e si vede ancor più chiaramente e semplicemente in Anassimene (13 A 7, p. 203 tr. it., punti (2) e (3)):

- (2) e (3) «e l'aspetto dell'aria è questo... così i contrari essenziali per la generazione sono il caldo e il freddo».

Questo è un tentativo destinato a precisare il processo cosmogonico e a rendere un po' più esatte le teorie di Anassimandro. In effetti, fare appello a un movimento eterno, come aveva fatto Anassimandro, non spiegava nulla: di che tipo di movimento si tratta? Di un movimento che modifica il principio, ma in quale maniera? Anassimene, invece, parte dall'ipotesi di un'uniformità dell'aria, che in questo stato è assolutamente invisibile, incoglibile. Secondo lui, poi, il movimento è un movimento che comprime e che dilata, e che modifica il principio rendendolo più spesso o più sottile. Diventando sottile, l'aria diventa fuoco, poi, condensandosi, diviene vento; diventando più spessa, l'aria diviene nuvole, acqua, terra, pietra, via via che la compressione aumenta: «così, i contrari essenziali per la generazione sono il caldo e il freddo». Non è chiaro come il caldo e il freddo, che rendono visibili l'aria, e che sono i principali responsabili della generazione (*ghenesis*) si producano.

Ci viene in aiuto Plutarco (**13 B 1 DK**, p. 211 tr. it.), che spiega che:

« come pensava il vecchio Anassimene...per rarefazione»¹⁵.

Quindi, anche il caldo e il freddo sono prodotti dall'eterno movimento dell'aria, che produce compressione (freddo) e dilatazione (caldo).

Ancora una volta, ci si trova di fronte a un caso di economia estrema: solo due operazioni, o addirittura un'operazione che comporta due aspetti. Ancora una volta, viene presentata una teoria basata sull'esperienza: noi vediamo infatti ogni mattina, presso il fiume, l'acqua che evapora e che, con un processo di rarefazione, diviene aria.

Per un'interpretazione un po' diversa dei motivi che hanno condotto Anassimene a pensare all'aria come principio, interessante è il frammento 2:

13 B 2 DK (Aezio, 13), pp. 211-13 tr. it.:

«Anassimene...“come la nostra anima...tengono unito il mondo”».

A partire da queste parole¹⁶ si potrebbe sostenere che Anassimene abbia ipotizzato il suo principio basandosi sulla considerazione dell'essere vivente, che appunto vive finché ha respiro, cioè inspira e espira aria. Come l'aria è essenziale per la vita dell'uomo, così lo dev'essere per le cose e il cosmo intero. Quello che mi pare interessante in questo passo è che qui si inizia a intravedere un concetto di anima (*psyché*) un po' diversa da quella che avevamo reperito in Talete (vedi teoria del magnete): in Anassimene, la *psyché* inizia a essere un soffio, aria quasi incorporea (sappiamo infatti che nel suo stato iniziale, essa non è in alcun modo percettibile), qualcosa forse di vicino all'anima come sostanza intellegibile.

L'uso dell'analogia

Continuazione della lettura di **13 A 7 DK**, p. 203 tr. it., passi (4) e (6):

«La terra, poi, è piatta...un berretto avvolgendosi intorno al nostro capo».

Malgrado la sua predilezione per uno stile semplice (secondo la testimonianza di Diogene Laerzio), Anassimene amava le metafore e l'analogia. Diceva infatti che gli astri circolano intorno alla terra “come fa un berretto intorno al nostro capo”; che “la terra è piatta come una foglia”, e “gli astri sono come dei chiodi conficcati nella volta

¹⁵ Si noti che questo passo di Plutarco è considerato da DK un frammento, mentre sembra piuttosto una parafrasi.

¹⁶ Cf. Reale, p. 68.

crystallina” (13 A 14), che la terra non si muove perché “non taglia l’aria che le sta sotto, ma la sovrasta, come un coperchio” (13 A 20), ecc.

Una caratteristica che colpisce dei presocratici è l’uso dell’analogia: cfr. per esempio Talete, che pensava che la terra galleggiasse come un pezzo di legno sul fiume. In Anassimene vi sono sei o sette passi in cui appare l’analogia: cfr. per esempio **13 A 7** (gli astri circolano intorno alla terra come un berretto intorno al capo), **13 A 14** (gli astri sono come chiodi conficcati nella volta celeste), **13 B 2** (l’anima è come un soffio d’aria).

Alcuni studiosi pensano che l’analogia sia un modo antiquato di descrivere e riflettere. Ma l’analogia accompagna spesso delle riflessioni scientifiche.

Ora, si possono distinguere tre usi dell’analogia nei ‘presocratici’ in generale e in Anassimene in particolare.

1) uso dell’analogia al solo scopo retorico, cioè per aggiungere vivacità e colore a una descrizione. Es. **13 A 12 DK**: il mondo gira come una macina di mulino: ‘macina di mulino’ non aggiunge concettualmente nulla a ‘gira’.

2) uso dell’analogia per chiarire un aspetto oscuro:

es. **13 A 14 DK**: gli astri sono fissi nella volta del cielo (simile a ghiaccio) come chiodi.

Anassimene osserva che gli astri sono fissi nel cielo, ma risulta difficile chiarire in che maniera lo siano. L’immagine familiare dei chiodi conficcati nel muro aiuta a comprendere come sia possibile che gli astri siano fissi nel cielo. Ovviamente questo non significa che Anassimene sia convinto che gli astri siano effettivamente inchiodati nel cielo...

3) argomento per analogia: il passo **13 B 2** (quello sull’anima, pp. 211-213 tr. it.) può essere interpretato nella maniera seguente:

a è F e anche G

b è F

quindi: b è G.

L’argomento sarebbe il seguente:

a) gli uomini contengono un’anima-aria, e quest’aria ci conserva vivi

b) l’universo è un intero che contiene aria

c) dunque: l’aria dell’universo conserva l’universo in vita.

Questo argomento può ‘dimostrare’ che l’aria ha più ragione di essere il primo principio materiale rispetto agli altri ‘materiali’. Bisogna però dire che, in questo passo, Anassimene non fa un uso chiaro dell’argomento per analogia: mancano infatti le particelle logiche, inferenziali. La sua teoria, però, può essere basata sull’argomento per analogia.

Pitagora e i pitagorici: l'anima

Bibliografia supplementare:

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1982², pp. 100-120.

--- *Les penseurs préplatoniciens*, in M. Canto-Sperber (a cura di), *Philosophie grecque*, Paris 1997, pp. 18-21

Per quel che riguarda la filosofia 'presocratica', gli storici della filosofia antica fanno una distinzione tra tradizione ionica e tradizione italiana. Noi abbiamo iniziato a vedere la *tradizione ionica* con Talete, Anassimandro e Anassimene. Adesso ci rivolgiamo alla *tradizione italiana* che, sebbene emigrata dalla Ionia (Pitagora infatti nacque a Samo, isola greca dell'Egeo poco distante dalle coste della Turchia, appunto l'antica Ionia), presenta delle caratteristiche proprie: mentre infatti la 'scuola ionica' è caratterizzata dalle speculazioni cosmologiche che iniziano con Talete, la 'scuola italiana' è interessata alle ricerche psicologiche e riguardanti la natura dell'uomo.

Il principe della scuola italiana fu Pitagora, nato nell'ultimo quarto del VI secolo a.C. a Samo. Verso i trent'anni, emigrò verso il sud Italia, dove praticò la filosofia e la politica, prima a Crotone, poi a Metaponto.

Ciò che colpisce è che la dossografia su Pitagora è particolarmente ricca: possediamo molte più testimonianze sulla vita e la dottrina di Pitagora, che sugli altri presocratici. Aggiungiamo che Pitagora fu uno dei pochi presocratici il cui nome fu associato a una scuola o setta filosofico-religiosa.

Sembra che Pitagora non abbia scritto nulla (vedi DL VIII, 6.8, **14 A 19**; Giamblico, **A 17**; Galeno, **A 18**). Quello che successe in seguito è che gli affiliati della sua setta gli attribuiscono una grande quantità di punti di vista e teorie: alcuni giunsero a scrivere opere a suo nome. Da tutti questi suoi cultori emerse una figura impressionante: in particolare, attribuirono a Pitagora una conoscenza e una pratica approfondita delle scienze matematiche: un teorema (che porta il suo nome), grandi progressi in astronomia e armonia, elaborate concezioni, fisiche e metafisiche, basate sull'aritmetica. Tutto ciò, però, è pura fantasia, frutto di un culto del filosofo successivo. Abbiamo così due problemi con Pitagora: (1) l'attribuzione anacronistica di dottrine e scoperte matematiche (il teorema non fu scoperto da lui); (2) una totale mancanza di affidabilità della maggior parte delle fonti che riportano le sue dottrine, persone come Giamblico e Porfirio, appartenenti alla scuola platonica.

Qui, infatti, si presenta il problema per una considerazione del pitagorismo: e cioè, il fatto che si è verificato un *sincretismo* (cioè, un assemblamento più o meno unificato) *tra pitagorismo e platonismo* o, se si vuole, una *platonizzazione del pitagorismo*. Platone e i suoi seguaci furono influenzati dalle speculazioni pitagoriche in scienza e metafisica. I loro interessi provocarono appunto un sincretismo, che finì per attribuire al pitagorismo delle dottrine che erano frutto di questa unificazione-contaminazione. Ne risultò un Pitagora sistematico, che però non risale a prima di Speusippo, allievo e successore di Platone. Ci fu un altro episodio, su cui non mi soffermo, ma che contribuì a complicare le cose: uno scisma all'interno dei seguaci di Pitagora, che rivendicarono rispettivamente un'accentuazione dell'aspetto matematico (*matematici*; come vedremo tra poco, però, nella tradizione non c'è alcuna evidenza che sostiene un Pitagora matematico), o di quello aforistico religioso (*acousmatici*, da *acousma*, precetto?). La nostra ignoranza, però, non è totale.

Per prima cosa, possediamo una testimonianza di Eraclito, suo quasi contemporaneo. Pur ritenendo la sapienza di Protagora erudita ma fraudolenta (*kakotechnie*), Eraclito ci assicura che «Pitagora praticò la ricerca più di tutti gli altri uomini» (22 B 129 DK, p. 373 tr. it.). Eraclito non spiega in che cosa consistesse la ricerca di Pitagora; troviamo però in Porfirio, filosofo vissuto molti secoli dopo e, a dir la verità, responsabile della platonizzazione di Pitagora, un bilancio che sembra plausibile e alquanto prudente degli interessi e delle dottrine di Pitagora. Tale bilancio è tratto da Dicearco, allievo di Aristotele (che quindi scrive due secoli dopo Pitagora).

14 A 8a DK (Porfirio, *Vita di Pitagora*, 19), pp. 225-227 tr. it. (Porfirio riporta quello che dice Dicearco):

«ciò che Pitagora diceva a quanti giungevano per ascoltarlo, non può essere formulato con certezza: in effetti, regnava tra loro un silenzio eccezionale. Tuttavia, i punti ammessi sono i seguenti: prima di tutto, che *l'anima è immortale*; inoltre, che *essa trasmigra in altre specie di animali*; inoltre, che in periodi determinati, *ciò che è stato rinasce*, che nulla è assolutamente nuovo; e che *bisogna riconoscere la stessa specie a tutti gli esseri* che ricevono la vita. In effetti sono questi, secondo la tradizione, le dottrine che Pitagora per primo introdusse in Grecia».

Si noterà prima di tutto che Porfirio non attribuisce a Pitagora alcun interesse per la natura: in questo senso Pitagora non era un *physikos*. Porfirio non attribuisce neppure un interesse di Pitagora per le scienze matematiche, sebbene la tradizione pitagorica si sia in seguito precisata come matematica (si pensi al teorema che porta il suo nome, e che non è stato da lui scoperto).

In compenso, Porfirio insiste sul fatto che Pitagora si sia interessato all'anima. *Immortalità dell'anima, metempsychosi* (o dottrina della trasmigrazione delle anime, che si incarnano in una serie di corpi, umani e non umani): queste le dottrine principali di Pitagora, a cui si aggiunge quella *dell'eterno ritorno*.

(1) *Metempsychosi*

Dicearco scrive due secoli dopo Pitagora. Ci sono segni evidenti dell'attribuzione di tale dottrina a Pitagora prima di Dicearco?

Aristotele (*de anima* 407b20 = 58 B 39 DK, p. 955 tr. it.) si riferisce alla metempsychosi come a un 'mito' pitagorico; Platone, che sostiene a più riprese la dottrina della trasmigrazione delle anime (vedi *Menone*, 81 AD; *Fedone*, 70 A, ecc.), curiosamente non menziona mai Pitagora come padre di tale dottrina (però menziona dei pitagorici successivi, come Filolao: cf. *Fedone*, 61b).

Abbiamo però un' allusione a Pitagora e alla dottrina della metempsychosi in alcuni versi di Senofane (altro filosofo di cui ci occuperemo prossimamente):

21 B 7 DK (Diogene Laerzio, VIII, 36, pp. 301-303 tr. it.):

«si dice che un giorno, passando vicino a qualcuno che maltrattava un cane, [Pitagora], colmo di compassione, pronunciò queste parole:

smettila di colpirlo! La sua *anima* la sento, è quella di un amico che ho riconosciuto dal timbro della voce ».

Sebbene i versi di Senofane non costituiscano un passo dossografico, non c'è ragione di dubitare che Diogene Laerzio stia riportando una dottrina di Pitagora.

Purtroppo non sappiamo nulla di più: né per quali ragioni Pitagora abbia adottato la dottrina della metempsychosi, né come l'abbia articolata. Ma quello che qui interessa è il nocciolo della teoria, che ha una sua importanza filosofica: e cioè che, alla morte, l'anima di un uomo può abbandonare il suo corpo e animarne un altro.

Ciò che ora segue è una spiegazione, plausibile ma congetturale (e basata su fonti un po' dubbie perché riportano delle leggende), della dottrina di Pitagora sulla metempsicosi. Probabilmente non c'è una novità concettuale: si tratta di vecchie credenze. La novità consiste piuttosto nell'aver unito due vecchie credenze:

1- gli uomini sopravvivono alla loro morte grazie alla *psyche*;

2- essi assumono una nuova forma, o aspetto, o corpo.

La domanda che allora possiamo porci è la seguente:

che tipo di *psyche* presuppone la dottrina della metempsicosi? Un'anima personale, che sopravvive alla morte del corpo. Pitagora, nella storia narrata da Senofane, riconosce il cane come suo amico: quando l'anima si muove, trasmigra, *io mi muovo con essa*, e se si incarna in *a*, diventa *a* (e io *divento a*). Il che implica che io non mi identifico con il corpo o le sue parti (perché posso trasmigrare), ma con la mia *psyche*, che rimane la stessa nella trasmigrazione, e che quindi è individuale.

La storia delle origini della concezione dell'anima è oscura. Non si vuole sostenere che Pitagora abbia chiaramente articolato il concetto di *psyche*, o che nella filosofia antica *più antica* vi sia una concezione uniforme della *psyche* (abbiamo già visto due passi, in Talete e in Anassimene, che mostrano due idee di *psyche* un po' diverse: una è l'idea dell'anima come animatore, l'altra come soffio o aria, certamente non personali). Quello che però si può dire a proposito di Pitagora è che se egli sostiene la metempsicosi, allora sostiene la teoria della sopravvivenza personale. La sopravvivenza ha il modo della trasmigrazione. Quindi, l'anima di Pitagora ha qualcosa di più di quella di Talete o di Anassimene: essa è la sede della coscienza e della personalità.

Un'altra domanda fondamentale è la seguente:

la metempsicosi, così com'è formulata da Pitagora, è un dogma religioso o una tesi filosofica?

Molto dell'interesse dipende dalla possibilità di legare questa teoria alla propria esperienza personale (consapevole) e alla memoria (come farà Platone, che collegherà la teoria della metempsicosi alla reminiscenza).

Esperienza personale

Vi sono molte antiche testimonianze che presentano varie liste delle incarnazioni di Pitagora, che sembrano derivare da lui. Una versione fornita da Eraclide Pontico, allievo di Platone, presenta le varie incarnazioni di Pitagora come *consapevoli e da lui ricordate*: di queste esperienze, si dice, Pitagora conservava una memoria oltretombale.

Diogene Laerzio VIII, 4-5 = **14 A 8 DK** (p. 225-227 tr. it.)

«Riferisce Eraclide Pontico...s'è detto serbava il ricordo»

Pitagora *dice* di se stesso che si è incarnato molte volte (in Euforbo, che viene ucciso da Menelao; poi in Ermitimo; poi in Pirrone, poi in Pitagora).

Memoria

Pitagora *si ricorda* di tutto ciò che gli è successo in vita e, *una volta morto*, conserva la stessa memoria. Nel passo si insiste sul fatto *che Pitagora si ricorda ogni cosa della sua vita*, e delle sue vite precedenti: questa insistenza non è casuale. Inoltre, i pitagorici più tardi erano devoti alla *mnemotecnica*: secondo Giamblico (**58 D 1 DK**, *Sentenze pitagoriche e Vita pitagorica* di Aristosseno, p. 967 tr. it.), «un pitagorico non scende dal letto se prima non ricorda tutto ciò che è successo il giorno precedente». E' plausibile connettere questi discorsi con la metempsicosi: una

memoria acuta e ben esercitata può far ricordare la tua vita, senza limiti di spazio e di tempo...

L'argomento che Eraclide Pontico sembra attribuire a Pitagora si basa su una memoria esperienziale, su un contenuto mentale-pittorico (ho fatto questo; mi è successo quell'altro). L'argomento è il seguente:

- (1) Pitagora ricorda di essere stato ucciso da Menelao a Troia durante la sera del 1 Aprile 1084 a.C.
- (2) Euforbo fu ucciso da Menelao a Troia durante la sera del 1 aprile 1084 a. C.
- (3) Quindi: Pitagora è identico a Euforbo.

Ovviamente tale argomento è sospetto, e Pitagora può essere preso come ciarlatano, dal momento che risulta francamente inusuale ricordarsi di essere stato ucciso (vedi per esempio Eraclito, fr. 129 in Diogene Laerzio VIII, 6 = **22 B 129 DK**, p. 373 tr. it.) che sbeffeggia il sapere fraudolento di Pitagora).

Al di là di questo, però, vi sono due condizioni interessanti che rendono almeno possibile la metempsicosi:

- (i) che io mi possa ricordare di una esperienza personale in una vita precedente
- (ii) che sia consapevole del contenuto di questa esperienza personale.

L'ultima osservazione da fare è la seguente: Pitagora era consapevole del fatto che lo si potesse prendere per un ciarlatano. Un'ennesima testimonianza (Diodoro Siculo, *Bibliotheca historica*, X, 6, 2), che riprende la storia di Euforbo ucciso da Menelao, dice la cosa seguente:

alcuni testimoni si trovano con Pitagora ad Argo. Egli vede uno scudo inchiodato che fa parte del bottino di Troia, e scoppia in lacrime. Gli domandano la ragione, ed egli risponde che quello scudo era suo quando era Euforbo. Di fronte allo scetticismo dei presenti, egli dice: vi mostrerò un segno della verità di ciò che dico. E in effetti, all'interno dello scudo si trova un'iscrizione che dice 'di Euforbo'. Gli argivi quindi finiscono per credergli.

Se questa testimonianza è un falso, tuttavia è ben trovata, perché effettivamente esibisce un segno sicuro che può plausibilmente derivare da un'esperienza passata.

Capita spesso con la memoria: se dico: "sono stata a mangiare da Gualtiero Marchesi", e il mio interlocutore non ci crede, posso descrivere il ristorante, dire cos'ho mangiato, raccontare della conversazione che ho avuto con lo chef. Similmente, Pitagora ha potuto esibire dei segni chiari e comprensibili della sua esperienza. Più o meno convincenti, ovviamente. Non si dimostra nulla: ma il punto non è questo. Il punto è che Pitagora fornisce alcuni segni evidenti della sua passata esperienza.

(2) *immortalità dell'anima* (Alcmeone di Crotona)

Secondo Dicaerco (vedi *supra*, **14 A 8a DK**), Pitagora ha creduto nell'immortalità dell'anima. Ora, la metempsicosi di per sé non implica l'immortalità: infatti, un gatto ha nove vite, può cioè trasmigrare in nove corpi di gatto, e poi basta. Ora quindi bisogna chiedersi come Pitagora giustificasse l'immortalità. Purtroppo non abbiamo nessuna risposta. Né va meglio con gli altri presocratici: alcuni di loro (per esempio Talete, o Eraclito) pare abbiano sostenuto l'immortalità dell'anima, ma in modo dogmatico, senza cioè un argomento (o comunque, le fonti non riportano alcun argomento).

L'unica eccezione è rappresentata da Alcmeone di Crotona, eminente fisico, filosofo, attivo probabilmente all'inizio del V secolo a.C., e quindi contemporaneo più giovane di Pitagora. Filosofeggia a Crotona, dove si trova Pitagora, e fu suo discepolo, come ci dice Diogene Laerzio (24 A 1 DK). Alcmeone aveva vari interessi, che spaziavano dalla medicina alla filosofia della natura: ma pare che i suoi interessi principali riguardassero la filosofia dell'uomo. Alcmeone presenta un argomento a favore dell'immortalità dell'anima, che verrà adottato da Platone nel *Fedro*. Possiamo quindi considerare questo argomento in quanto derivante dalla scuola pitagorica, se non da Pitagora in persona.

Possediamo tale argomento per testimonianza, non per citazione diretta. Siccome le fonti che riportano l'argomento, attribuendolo espressamente a Alcmeone, sono almeno tre, il primo problema che si pone è quello di ricostruire l'argomento.

(1) Aristotele, *de anima* 405a29-b1 (A 12 DK, p. 437 tr. it.):

«un'opinione affine...e tutto quanto il cielo».

(2) Diogene Laerzio, VIII, 83 (A 1 DK, p. 431 tr. it.):

«Affermava poi...come il sole».

(3) Aezio, *De placitis reliquiae*, V, 3, 3 (A 12 DK, p. 437 tr. it.):

Consideriamo allora Aristotele e i dossografi per la ricostruzione dell'argomento di Alcmeone. Ciò che le tre versioni riportano si può esprimere in tre proposizioni:

(1) le *psychai* si muovono sempre

(2) le *psychai* sono come i corpi celesti divini

(3) le *psychai* sono immortali.

Diogene:

presenta le tre proposizioni senza nessun legame inferenziale chiaro: egli dice infatti che Alcmeone affermava che l'anima è immortale (3) e che si muove continuamente (1) come il sole (2). Invece, Aristotele e Aezio sembrano presentare un argomento che va da (1) a (3).

Aristotele:

l'anima è immortale perché assomiglia alle cose immortali; e assomiglia alle cose immortali in quanto si muove sempre (perché le cose divine come luna, sole e stelle si muovono ininterrottamente)

Aristotele quindi pensa che da

(1) le *psychai* si muovono sempre
deriva

(2) le *psychai* sono come i corpi celesti divini
e che da (2) derivi

(3) le *psychai* sono immortali.

L'argomento di Aristotele è quindi una debole analogia: le *psychai* sono simili ai corpi celesti sotto un rispetto (cioè si muovono continuamente); quindi, sono simili ai corpi celesti anche sotto un altro rispetto: esse sono immortali. Ovviamente l'argomento non è valido: a questa stregua, infatti, potremmo inferire che le *psychai* sono dischi piatti: infatti Aezio riporta l'opinione di Alcmeone secondo cui il sole è piatto (A 4 DK, p. 432 tr. it.).

Aezio:

Alcmeone pensa che l'anima sia una natura se-movente, in eterno movimento, e perciò immortale e affine alle cose divine.

Secondo Aezio, dunque, Alcmeone inferisce da

(1) le *psychai* si muovono sempre

sia

(2) le *psychai* sono come i corpi celesti divini

sia

(3) le *psychai* sono immortali.

In particolare, (3) non richiede la mediazione analogica di (2), ma deriva direttamente da (1). Platone, nella sua ripresa dell'argomento di Alcmeone nel *Fedro* (vedi *infra*), supporta l'interpretazione di Aezio. Secondo questa interpretazione, Alcmeone deve aver detto qualcosa del genere:

«le *psychai* (intese come 'animatori', come entità che muovono, nel senso già visto a proposito di Talete), come i corpi celesti, si muovono continuamente; quindi, come quelle cose divine, sono immortali». A differenza di Aristotele, che usa la comparazione con i corpi celesti come una premessa analogica (e quindi, di scarso valore argomentativo), Aezio (e Platone con lui) preserva il carattere deduttivo dell'argomento.

Però, per rendere l'argomento interamente esplicito, occorre aggiungere un'ulteriore premessa:

(1) le *psychai* si muovono sempre

(2) le *psychai* sono come i corpi celesti divini

(4) (premessa aggiunta) ciò che è sempre in movimento è immortale

(3) quindi: le *psychai* sono immortali.

Da (1) e (4) segue (3). Si noterà che in questo argomento (2), coè l'analogia con i corpi celesti, non ci interessa più. Non è infatti necessaria per 'dedurre' l'immortalità dell'anima.

La premessa (4), che afferma che ciò che è sempre in movimento è immortale è una verità necessaria. Secondo Aezio, le *psychai* sono se-moventi. L'idea è che tutti gli esseri viventi—uomini, animali, corpi celesti—si auto-muovono, cioè, si muovono senza niente di esterno che intervenga a farli muovere. Tutte le cose che hanno il potere di causare il movimento, sono vive, e quindi lo sono anche le cose che si muovono da sé. Ora, se una cosa si muove continuamente, è eternamente viva.

Più difficile è giustificare la premessa (1). A) in che senso le *psychai* si muovono? B) perché supporre che esse si muovano? C) e perché accordare che esse si muovono sempre?

A) In che senso le *psychai* si muovono?

Chiamiamo in aiuto Platone che, nel *Timeo*, fornisce una spiegazione della 'locomozione psichica' che ha molte caratteristiche che si trovano anche in Alcmeone; la presenza di queste caratteristiche ci conduce a pensare che l'intera teoria poteva essere a lui attribuita.

Secondo Platone (*Timeo*, 44d3-6), gli dei minori, a cui il Demiurgo dà il compito di creare gli uomini

«imitarono la forma dell'universo, che è rotonda, e hanno confinato le due rivoluzioni divine nel corpo sferico, che ora chiamiamo testa, e che è la nostra parte più divina». Queste due divine rivoluzioni, sui cui non mi attarderò (dirò solo che sono i circoli dell'Identico e del Diverso), costituiscono la nostra *psyché*. Il cranio, quindi, rappresenta il corpo celeste: e l'anima, che si muove in esso, imita le rivoluzioni dei corpi celesti. Quindi, il movimento di cui si parla nella premessa (1) è, letteralmente, una locomozione, cioè, un movimento circolare nello spazio del cranio.

B) perché Alcmeone ha elaborato questa strana ipotesi?

Aristotele (*de anima*, 403b28-31) ci dice che alcuni credono che ciò che muove le altre cose (*l'animatore*), per muovere le altre cose, deve essere sé movente: quindi l'animatore, essendo un motore per le altre cose, è in movimento. Questo argomento è un caso particolare di un principio molto noto nella filosofia antica (tematizzato in maniera esplicita da Platone e Aristotele): quello secondo cui una cosa, per trasmettere una proprietà a un'altra cosa, deve possedere essa stessa tale proprietà. Il caso tipico è quello del fuoco: il fuoco riscalda perché possiede esso stesso la proprietà di essere caldo. Allo stesso modo, un corpo trasmette il movimento a un altro corpo perché esso stesso possiede questo movimento.

Per l'anima (o animatore) vale lo stesso principio: una *psyché* causa la locomozione: quindi essa deve muovere se stessa.

C) perché supporre che le *psychai* si muovono sempre?

Platone nel *Fedro* (245C-246A) riprende la prova di Alcmeone, e suggerisce una risposta a questa domanda:

«Ogni *animatore (psyché)* è immortale. Infatti, ciò che sempre si muove è immortale. E ciò che muove altro ed è mosso da altro, quando ha cessazione di movimento ha cessazione di vita. Dunque, solamente ciò che muove se stesso non cessa mai di muoversi, in quanto non abbandona mai se stesso...ogni corpo a cui l'essere in movimento proviene dall'esterno, è inanimato (*apsychos*), e ogni corpo il cui movimento proviene dall'interno è animato (*empsychos*), perché questa è la natura dell'*animatore (psyché)*. Ma se è così, e se ciò che muove se stesso non può essere altro se non un *animatore (psyché)*, allora, di necessità, l'*animatore (psyché)* sarà ingenerato e immortale».

Nel passo, Platone osserva che 'ciò che muove se stesso, in quanto non abbandona se stesso, non cessa mai di muoversi'. L'affermazione è oscura, ma forse Platone vuol dire che le entità se moventi sono agenti autonomi, il cui movimento non dipende da forze esterne; di conseguenza, le cose mosse da essi, e che si identificano con essi, si muoveranno sempre. L'argomento non funziona: il fatto che la mia *psyché* sia autonoma non implica che essa possa sopravvivere al mio cranio spezzato.

Un altro passaggio alla fine del passo analizzato suggerisce una risposta diversa. Platone dice: è proprio della natura di un animatore muovere il corpo; ora, ciò che muove se stesso non è altro che un animatore; quindi, *per necessità*, gli animatori sono immortali. Parafraresi: un animatore è, per definizione, un motore; i motori, per necessità, muovono se stessi; quindi, di necessità, gli animatori muovono; quindi, un animatore non può, a un dato momento, non essere in movimento. Quindi, gli animatori sono sempre in movimento. In altre parole, il movimento psichico è materia di necessità logica.

L'argomento dell'immortalità di Alcmeone non può essere esposto con semplicità. Dalle testimonianze che abbiamo analizzato, e dall'argomento di Platone, che è una ripresa di quello di Alcmeone, possiamo fornire la seguente parafrasi:

“io sono animato, e quindi contengo un animatore. Il mio animatore è, per definizione, un motore: infatti è, tra le altre cose, la fonte di tutti i miei movimenti. L'analisi della causazione mostra che, di necessità, i motori si muovono. Quindi, il mio animatore, si muove di necessità. E quindi, si muove sempre e in continuazione. Ora, qualunque cosa che si muove autonomamente, è viva, cosicché ogni cosa che è in continuo movimento è continuamente viva, e quindi immortale. *Ergo*, il mio animatore è immortale.

Ritorno a Pitagora:

Abbiamo tentato di fornire una prova ‘pitagorica’ (o almeno, mutuata da ambiente pitagorico), alla teoria dell’immortalità dell’anima propugnata da Pitagora. Torniamo ora a Pitagora, e al passo di Porfirio in cui venivano presentate appunto le sue dottrine:

14 A 8a DK (Porfirio, *Vita di Pitagora*, 19, pp. 225-227 tr. it.):

«ciò che Pitagora diceva a quanti giungevano per ascoltarlo, non può essere formulato con certezza: in effetti, regnava tra loro un silenzio eccezionale. Tuttavia, i punti ammessi sono i seguenti: prima di tutto, che *l’anima è immortale*; inoltre, che *essa trasmigra in altre specie di animali*; inoltre, che in periodi determinati, *ciò che è stato rinasce*, che nulla è assolutamente nuovo; e che *bisogna riconoscere la stessa specie a tutti gli esseri* che ricevono la vita. In effetti sono questi, secondo la tradizione, le dottrine che Pitagora per primo introdusse in Grecia».

Abbiamo visto le teorie dell’immortalità dell’anima e della metempsirosi. Associata alla metempsirosi, nel passo di Porfirio si trova la teoria secondo cui gli uomini e gli animali non costituiscono che un sol genere: se infatti, l’anima di un amico morto può animare il corpo di un cane, sembrerebbe che le differenze tra un uomo e un cane siano superficiali. Da qui deriva certamente la dieta vegetariana che la tradizione pitagorica ha adottato.

La terza dottrina che Porfirio attribuisce a Pitagora è quella dell’“eterno ritorno”:

58 B 34 DK (Simplicio, *Commentario alla Fisica di Aristotele*, 732, 30-37, che riporta Eudemo, allievo di Aristotele), p. 951 tr. it.:

«Se il medesimo tempo ritorni...ragionevolmente il medesimo».

La teoria fisica di Anassimandro aveva fatto l’ipotesi di un “ritorno” generico degli elementi: piove, la pioggia evapora, piove ancora. La pioggia si ripete, ma non pensiamo che i temporali di oggi siano identici a quelli di ieri. In compenso, secondo Pitagora, esiste un ritorno individuale: le nevi di un tempo ricadono e so no le stesse; in questo momento sto dando un corso su Pitagora, e in un dato momento dell’avvenire io sarò di nuovo qui, a ridare lo stesso corso...Aggiungiamo che questo corso l’ho già dato più volte, e che questo si riprodurrà all’infinito.

La teoria dell’eterno ritorno ha forse un aspetto di fantasia, di sogno senza alcun fondamento scientifico. Essa però, è stata considerata con favore dai filosofi successivi, gli stoici. Ai loro occhi, essa aveva il valore di una teoria scientifica, fondata su una concezione della causalità e su una fisica precise. Gli stoici pensavano, infatti, che ci fosse un numero finito di eventi possibili, e che ogni evento dovesse avere una causa, che doveva sempre produrre un effetto simile. Gli stessi eventi, quindi, devono per forza ritornare, e questo all’infinito.

Le teorie di Pitagora sembrano, in conclusione, costituire un insieme abbastanza coerente e integrato. L’immortalità dell’anima, concepita come individuale, si realizza attraverso la metempsirosi. Essa a sua volta suggerisce l’omogeneità di tutte le specie degli esseri viventi, e si integra in una teoria ancora più generale, la teoria dell’eterno ritorno. In compenso, nessuna testimonianza ci assicura che Pitagora abbia cercato di fondare le sue teorie su degli argomenti.

Senofane di Colofone e la teologia

Bibliografia supplementare:

G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, tr. français de H.A. De Weck sous la direction de D.J. O'Meara, Fribourg 1995, pp. 173-193

J. Barnes, *Les penseurs préplatoniciens*, in M. Canto-Sperber (a cura di), *Philosophie grecque*, Paris 1997, pp. 22-25

Senofane di Colofone, che riporta come abbiamo visto l'aneddoto su Pitagora e il cane, facendosi così beffe della bizzarra teoria pitagorea della metempsicosi, è morto, quasi centenario, verso il 480 a. C. Nasce e viene allevato a Colofone, anch'essa in Ionia (l'odierna Turchia); presumibilmente, viene istruito in filosofia ionica (Talete, Anassimandro, Anassimene); secondo Diogene Laerzio (**21 A 1 DK**), viene bandito dalla sua patria, e inizia così le sue peregrinazioni in Sicilia, a Zancle (l'odierna Messina) e a Catania. Poeta e satirico (scrive in versi, e buon numero dei frammenti sono conservati), criticò le idee degli altri autori. Prima di tutto, Omero e Esiodo, per la loro rappresentazione degli dei; ma anche, come abbiamo visto, Pitagora. In compenso, è citato da Eraclito, e Parmenide passa per essere stato un suo discepolo.

Alcune teorie di Senofane, di cui possediamo alcuni frammenti, riguardano la natura. Ma non è in quanto *physikos* che Senofane si è guadagnato la ammirazione dei filosofi successivi. Piuttosto, egli ha contribuito in maniera impressionante a due altri domini filosofici:

- (1) la teoria della conoscenza (altrimenti detta epistemologia);
- (2) la teologia.

(1) *La teoria della conoscenza:*

testi:

Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 49 (**21 B 34 DK**, p. 309 tr. it.):

«La conoscenza...opinione».

Le pretese conoscitive dei primi *physikoi* hanno finito per suscitare probabilmente dei dubbi. Si pensava di aver acquisito la scienza, la natura del mondo, ma Senofane con questo frammento pone una questione cruciale, che sarà fondamentale per la filosofia successiva: l'uomo può davvero conoscere e comprendere le cose? La scienza è davvero afferrabile?

Senofane non è il primo ad aver sollevato tale dubbio. Già il nostro amico Alcmeone, all'inizio del suo libro, aveva opposto la conoscenza degli dei a ciò che gli uomini possono congetturare:

Diogene Laerzio, VIII 83 (**24 B 1 DK**, p. 441 tr. it.): «Alcmeone <dice>: delle cose invisibili, gli dei possiedono una conoscenza chiara, agli uomini spetta il congetturare».

Senofane, però, riflette in maniera più profonda alla questione. Egli infatti afferma:

- i) che nessun uomo può conoscere con certezza gli dei e tutte le altre cose di cui parlo;
- ii) che anche se capitasse a un uomo di dire qualcosa di compiuto, non lo saprebbe, cioè non ne sarebbe consapevole
- iii) dappertutto infatti non vi è che opinione.

L'intenzione precisa di questi versi era già controversa nell'antichità. Il cuore dell'argomento sembra essere questo: l'uomo può arrivare alla verità sugli Dei e sulle 'cose di cui parlo', probabilmente la fisica. Tuttavia, egli non può arrivare alla verità in maniera scientifica, ma solo attraverso la congettura e l'opinione, quindi in maniera non consapevole e non veramente scientifica.

Cerchiamo di articolare meglio queste considerazioni, prendendo in esame la posizione di Senofane sulla teologia.

(2) *la teologia:*

testi:

Sesto Empirico, *contro i matematici* IX, 193 (**21 B 11 DK**, p. 303 tr.it)

Clemente Alessandrino, *Stromata* V, 110 (**21 B 15 DK**, p. 304 tr.it)

Clemente Alessandrino, *Stromata* V, 109 (**21 B 23 DK**, p. 307 tr.it)

Leggere anche **21 B 24-26** p. 307 tr. it. (Sesto, Simplicio, Simplicio, Aezio).

Il dubbio epistemologico di Senofane si spiega considerando più da vicino la sua teologia. Questa teologia comportava due aspetti, uno positivo, l'altro negativo.

Aspetto positivo:

21 B 23-26 DK (frammenti del suo poema, in versi, *sulla natura*)

Senofane presenta una serie di caratteristiche attribuibili al vero dio:

- è uno solo, il più grande tra gli uomini e gli dei, in nessun caso simile ai mortali, né per forma, né per pensiero (**B 23**)
- tutto intero vede, pensa, ode (**B 24**)
- **B 26+25** permane sempre nello stesso posto, non si muove, né gli si addice spostarsi da un luogo all'altro. Muove tutto *con la sola forza del pensiero* (non volontà, come traduce il nostro testo, perché nel greco non c'è il termine 'volontà').

In questo ultimo passo viene fornita una quasi spiegazione del perché il *dio non si muove*: perché non è appropriato che si muova. Mi domando se qui non vi sia un'eco del principio di ragion sufficiente di Anassimandro: vi ricorderete che Anassimandro presentava come ragione dell'immobilità della terra il fatto che essa non avesse alcun motivo di andare in una direzione piuttosto che nell'altra. O allora, qui Senofane aderisce a un criterio greco ben stabilito, quello del 'ben comportarsi': il dio non si muove, perché il movimento non è corretto e adatto a lui, non gli si confa'.

B 23: il più grande tra gli uomini e gli dei: secondo gli interpreti non bisogna prendere troppo sul serio questa precisazione: nel senso che non si pensa che Senofane proponesse una gerarchia di dei, visto che insiste sul fatto che questo dio è uno solo. Forse si tratta di una concessione al linguaggio comune degli uomini, a cui però Senofane non crede ciecamente.

Questo dio non è simile agli uomini né per forma né per pensiero. Probabilmente è corporeo (in quanto vede, pensa, ode); ma non è provvisto di organi separati per vedere, pensare e udire: lo fa nella sua interezza, con tutto se stesso.

Infine: *muove tutto con la sola forza del pensiero*. Questa idea rappresenta uno sviluppo della concezione omerica, che concepiva il dio come agente sull'uomo per il solo fatto di suscitare in lui, per esempio, lo smarrimento (vedi a questo proposito le belle pagine di Dodds in *i greci e l'irrazionale*).

Senofane costruisce così una nuova idea di dio, molto differente dall'idea tradizionale degli dei dell'Olimpo. E' anche possibile—le fonti dossografiche ce lo assicurano—che egli abbia costruito tutto un sistema teologico, e in particolare che abbia collegato tutti questi tratti del dio ad argomenti astratti e rigorosi. Insomma, Senofane ha prodotto una teologia naturale, una sorta di 'analisi concettuale' del divino.

Aspetto negativo:

21 B 11 DK; 21 B 15 DK (p. 303; p. 305 tr. It.)

21 B 11: "attribuirono agli dei..."

21 B 15: "ma se i buoi e i cavalli...il proprio aspetto"

Leggere anche **21 B 16**, p. 305 tr. it. : "e gli etiopi...capelli rossi".

Le critiche di Senofane sono precise: prima di tutto, gli dei di Omero *sono spesso immorali, e assomigliano nei loro comportamenti agli uomini*; inoltre, non c'è ragione di pensare che gli dei siano di *natura antropomorfa*. Senofane ragiona in modo intelligente, affermando prima di tutto che ogni razza attribuisce le proprie caratteristiche agli dei (approccio antropologico, che inizia con Erodoto); inoltre egli, con una *riduzione all'assurdo*, coglie molto bene che se gli animali fossero capaci di esprimersi e di operare come gli uomini, anche loro forgerebbero gli dei a propria immagine e somiglianza.

Insomma, è perché noi possediamo dei tratti caratteristici, che li attribuiamo agli dei. La nostra concezione del divino deriva dalla nostra natura, che noi attribuiamo loro, e non dalla vera natura del divino, che Senofane invece si sforza di concepire e analizzare. Non ne consegue che le nostre opinioni a proposito degli dei siano false (quelle dei suoi contemporanei, intendo dire), poiché per esempio è possibile che i Traci dicano l'esatta verità. Ma se i Traci hanno ragione, è assolutamente per caso: dicono la verità, ma senza un vero sapere, fondato e razionale.

Al di là dell'aspetto negativo della teologia di Senofane, possiamo individuare nelle sue critiche un principio conoscitivo (gnoseologico) che permette di spiegare l'aspetto scettico del suo pensiero. Ciò che manca alle opinioni sugli dei, per esempio a quelle dei Traci, è un'origine onesta, un fondamento chiaro. Questo significa che per fare in modo che le *nostre opinioni divengano un sapere*, una vera conoscenza (anche se non assoluta), non è sufficiente che esse siano vere; devono anche essere 'ben nate', cioè essere fondate sui fatti e le entità a cui esse si riferiscono. Per parlare del divino, non posso partire da me, dall'uomo, ma dal divino stesso. Invece noi costruiamo le nostre opinioni attraverso un cammino che non parte dagli oggetti appropriati alle opinioni. E' per questo che tutto è opinione, e non sapere.

Nel caso della teologia:

- 1) Senofane ha compreso che vi è una distinzione tra possedere la verità e sapere;
- 2) Si è servito di un principio gnoseologico, che sostiene che ciò che noi sappiamo deve avere una nuova base;
- 3) Servendosi di questo principio, Senofane è giunto a uno scetticismo più o meno radicale.

Egli si è quindi mostrato come l'iniziatore, il fondatore della teoria della conoscenza.