

MARIAROSA MACCHI — FEDERICO REPETTO

Le vie della filosofia **(testo lungo)**

Storia della filosofia occidentale
ad uso delle scuole medie superiori e degli autodidatti

Fascicolo 1
DAL MITO A DEMOCRITO

© 2020 Mariarosa Macchi e Federico Repetto

In copertina: 

Questa edizione a fascicoli serve a ridurre la spesa degli utenti, permettendo loro di acquistare solo la parte di loro specifico interesse. È anche possibile, qualora ci fosse una domanda adeguata, fare edizioni speciali *ad hoc* accorpendo o dividendo in modo diverso le parti della versione lunga.

Per questo ci si può rivolgere a info@contributi-a-didatticaericerca.it

I disegni originali sono di Piera Perotti. Le altre illustrazioni sono di pubblico dominio. Le traduzioni delle Letture Introduttive sono nostre. Siamo comunque a disposizione degli eventuali aventi diritto e provvederemo alle opportune correzioni in seguito alle segnalazioni degli interessati.

Mariarosa Macchi ha scritto: Cap. 6, §§ 3, 4.1, 7, 8, 9; Schede 16, 17.

Federico Repetto ha scritto: Sintesi del Periodo, Conclusioni, commenti per gli studenti; Cap. 5 e schede relative; Cap. 6, §§ 1, 2, 4.2, 5, 6, 10, 11, tutte le schede tranne 16 e 17. Ha curato la redazione e revisione finale della parte.

Introduzione

Agli insegnanti:

Qualche idea ovvia, ma non abbastanza condivisa

Chi andasse a spulciare i manuali degli anni '50 e '60, e ancora dei primi anni '70, noterebbe che il volume dei testi e la loro difficoltà nel linguaggio e nei concetti impiegati non hanno paragone con quelli dei decenni successivi. Perché questi manuali, mastodontici e complessi, venivano adottati? Forse per una gara culturale tra colleghi di diverse tendenze, forse per auto-aggiornamento, forse per il prestigio della scuola. Chi all'epoca era precario (il precariato nella scuola purtroppo ha radici lontane) spesso si arrangiava con fotocopie di diversa provenienza, con certe storie brevi della filosofia in margine alle antologie dei filosofi (ricordiamo quella di Carlo Sini), coi Piccoli Manuali Mondadori, col Dizionario Filosofico Garzanti, e simili. E gli studenti ricorrevano clandestinamente al Bignami.

Di recente alcuni manuali, di fronte all'impoverimento del lessico, alla crescente difficoltà di concentrazione e alla decrescente disponibilità allo studio sistematico da parte degli studenti, hanno cominciato ad accorciarsi e a diventare più *user friendly*, ma la distanza con quelli di cinquanta-sessant'anni fa resta notevole.

Qui proponiamo una soluzione ovvia, anche se l'ovvio è la cosa più anti-filosofica che ci sia.

Da un lato un Testo Breve e il più possibile chiaro e schematico, accessibile a tutti, anche agli studenti non culturalmente privilegiati (sia presi come singoli, sia in considerazione del fatto che oltre ai classici e agli scientifici del centro ci sono varie altre scuole in cui – per fortuna – si insegna filosofia). Dall'altro un Testo Lungo, acquistabile a parte, sulla base delle proprie possibilità e interessi, a singoli fascicoli – cosa che abbatte anche le spese.

Benvenuti nel Testo Lungo (TL)!

I fascicoli del Testo Lungo partono dallo stesso testo base di quello Breve e ne mantengono l'ordine delle Parti, dei Capitoli e dei Paragrafi, pur scendendo in maggiori dettagli, usando un linguaggio più complesso ed affrontando programmaticamente il problema della molteplicità delle interpretazioni possibili. Inoltre contengono approfondimenti e schede, che possono essere saltati senza perdere il senso della narrazione. All'inizio di ogni capitolo è stata posta una lettura introduttiva, che cerca di metterne in rilievo un tema portante. Essa verrà richiamata nel corso del testo, ma starà soprattutto all'insegnante illustrarla e farne uso, non necessariamente all'inizio, per creare l'atmosfera del periodo. Hanno una funzione analoga anche le Sintesi del periodo che precedono ogni Parte e che è utile rileggere anche alla fine della stessa.

Il testo che avete in mano può e deve essere reso ancora più chiaro e più piacevole. Cercheremo di farlo anche grazie ai vostri consigli e a quelli degli studenti. Potete scrivere a f.repetto.info@gmail.com.

Nel sito www.contributi-a-didatticaericerca.it, in corso di allestimento e aperto ai contributi di tutti, troverete un ulteriore glossario, mappe concettuali, proposte di esercitazioni multimediali, test di verifica (pensati per l'insegnamento della filosofia e non di concezione standard), bibliografie e sitografie, e altri complementi didattici.

Nel canale YouTube® "le vie della filosofia", infine, troverete una serie di lezioni sulla storia della filosofia che non intendono sostituire il testo scritto, ma stimolare alla sua lettura.

Grazie a tutti e buon lavoro.

Allo studente: Invito alla filosofia

Platone, il grande filosofo greco, narra che il primo filosofo, Talete, camminando, osservava le stelle, così non vide un pozzo e vi cadde dentro. Una giovane servetta, presente alla scena, canzonandolo, gli disse che si dava gran pena di conoscere le cose del cielo, ma quelle che aveva davanti ai piedi non le vedeva affatto. Il filosofo è comunemente considerato, come in questo episodio, un inetto, un incapace rispetto alla vita pratica.

C'è un'altra opinione diffusa, secondo la quale la filosofia è solo un esercizio di sopportazione delle disgrazie, ed è maestra nell'indicare all'uomo il modo per raggiungere la soddisfazione in ciò che si ha e a non desiderare più

altre cose. “Prendila con filosofia”, si dice all’amico a cui sia accaduto qualche evento inaspettato e sgradevole (come un insuccesso ad un’interrogazione). Insomma, la filosofia entra in campo solo quando la battaglia è perduta e le rimane solo la funzione, vera o presunta, di consolare gli sconfitti.

Noi qui definiamo la filosofia in un modo piuttosto diverso. Essa per noi è un’attività della comune vita vissuta, che moltissimi, o addirittura tutti, compiono in determinate occasioni, anche senza dargli questo nome. Per filosofia intendiamo infatti la ***riflessione critica che si compie autonomamente su ciò che è normalmente considerato ovvio e scontato***. O ancora: la riflessione critica sui limiti e l’utilità di ciò che sappiamo o crediamo di sapere sulla realtà, e sul senso e sullo scopo delle nostre azioni. Insomma, è filosofia domandarsi che senso ha ciò che spesso si compie in modo automatico. Per esempio: andare a scuola, imparare quello che ci viene detto a lezione, leggere i testi adottati (tra cui eventualmente il nostro).

Se i detrattori della filosofia domandano: a cosa mai serve la filosofia? la risposta è: la filosofia è la riflessione che serve a stabilire quello che serve e quello che non serve.

Tuttavia, ***non*** è questa ***attività critica*** che normalmente si svolge nelle ore di filosofia, e nemmeno all’esame di filosofia alla maturità. Il programma scolastico di filosofia non tratta della filosofia in generale, ma piuttosto della ***storia*** della filosofia ***occidentale***: si tratta, in parole povere, di fornire dei resoconti delle diverse filosofie sistematiche elaborate nel mondo occidentale negli ultimi duemilacinquecento anni. O riassunti dei resoconti... Ma –ci chiederete– i sistemi pensati nel passato in situazioni di vita assolutamente differenti dalla nostra, e magari scritti in linguaggi tecnici astrusi e difficili, possono essere per noi più validi e sensati della ***nostra*** vivente riflessione critica?

Chi è il vero filosofo? Non è forse filosofo un ragazzo che, preso atto della scuola e dei suoi programmi, e presa visione, per esempio, di questo libro, decida, per sue meditate ragioni, di lasciare gli studi e di rinunciare a imparare manualisticamente la storia del pensiero occidentale? Sarebbe forse più filosofo di lui, per esempio, lo studioso di storia del pensiero antico che dedica la sua vita a stabilire chi può essere l’autore di certe opere filosofiche anonime del III e del II secolo a.C., o se Aristotele è davvero l’autore di un certo scritto attribuitogli per errore?

Nonostante tutte queste obiezioni, chi scrive ritiene che lo studio scolastico della storia della filosofia attraverso il manuale possa avere un’utilità e un senso immediato ***per la nostra vita e per il nostro filosofare***.

Esso allena a tener presenti le ***differenze*** tra le opinioni degli individui e fra le mentalità di gruppi e di popoli. Dunque a capire le ***ragioni degli al-***

tri, e poi a rendersi conto, attraverso i mutamenti di posizione dei gruppi e degli individui, che **anche noi** possiamo cambiare posizione, e che le ragioni degli altri possono diventare le nostre. Questo appunto è il senso del **dialogo** filosofico.

Attraverso la storia della filosofia scopriamo molto spesso che ciò che consideravamo un'idea nostra del tutto originale esisteva già millenni fa, e ciò che consideravamo – all'estremo opposto – verità ovvia e indiscutibile invece per secoli è stata ignorata, o è sembrata assurda.

Anche per questo abbiamo cercato di mostrare i rapporti tra le filosofie sistematiche del passato e i problemi della vita quotidiana individuale e sociale della loro epoca. E, in questo primo volume, abbiamo anche tentato costantemente di confrontare la mentalità e la filosofia dei greci con quelle successive del cristianesimo, del mondo moderno e del mondo attuale post-moderno globalizzato. In alcune occasioni abbiamo tentato anche di fare qualche riferimento alle filosofie non occidentali, ma sappiamo che, per farlo bene, ci vorrebbero straordinarie competenze.

In conclusione, l'educazione al dialogo e al "senso della differenza" che ne risulta è, a nostro avviso, l'obiettivo più importante dello studio della storia della filosofia. Esso può essere un'occasione di arricchimento personale per lo studente e un contributo alla formazione democratica del cittadino. E un'introduzione ai problemi della coesistenza per chi comunque è destinato a vivere in un mondo sovrappopolato sia di uomini che di opinioni. Si tratta solo di un'occasione però, non di un'app bella e pronta da scaricare. Tocca a voi, adesso.

☛ *Questo manuale ha il compito di esporre ordinatamente nei suoi capitoli la storia della filosofia. Ma chi scrive non riesce a fare a meno anche di filosofare, che è una cosa un po' diversa, e di porre questioni filosofiche ai suoi lettori-interlocutori. Queste domande fuori testo si trovano in corsivo all'inizio dei capitoli e dei paragrafi. Qualche volta una qualche risposta viene fuori leggendo il testo successivo. Ma qualche volta la risposta proprio non la sappiamo e speriamo che la troviate voi.*

AGITARSI PRIMA DELL'USO!

Istruzioni per l'accesso

Questo libro di filosofia è stato scritto con entusiasmo e, in molti momenti, anche con piacere. La nostra esperienza didattica ci ha insegnato che gli studenti spesso amano questa materia, che li allontana dal quotidiano banale e apre alla loro mente vasti orizzonti.

Avremmo voluto scrivere un manuale che il principiante potesse utilizzare senza alcun aiuto esterno. L'ideale sarebbe che l'insegnante possa affidare gran parte dei temi allo studio individuale a casa e sostituire la normale "lezione frontale" con la *discussione filosofica* sul lavoro già iniziato a casa e con la lettura dei testi originali. Da parte nostra abbiamo tentato di metterci dal punto di vista di un lettore che non abbia mai affrontato gli argomenti proposti – mentre molti manuali sembrano dare per scontata una qualche conoscenza preliminare dell'argomento, e in sostanza si rivolgono soprattutto agli insegnanti che devono decidere se adottare o no il testo.

Ma, nonostante gli accorgimenti da noi presi, questo libro richiede egualmente che il lettore si agiti un po' per poterlo usare.

Primo problema:

I termini sconosciuti o usati in modo inconsueto

Abbiamo evitato di usare i termini *filosofici* senza spiegarli, abbiamo inserito via via alcune spiegazioni (**Glossario**) e comunque le parole con asterisco * rimandano al nostro Glossario on line (www.didatticaericerca.it pagina "Le vie della filosofia"). Ma non potevamo evitare a qualunque costo le *parole difficili*.

Il lettore quindi può aver bisogno di un buon dizionario italiano, ed eventualmente – per capire meglio e approfondire – di dizionari o enciclopedie specializzati off line e on line. Sarà l'insegnante ad indicarglieli (prendendo che li usi) e a diffidarlo da usare le cattive scorciatoie di cui la Rete è piena.

Secondo problema:

Le difficoltà di collegamento all'interno del testo

Qualunque testo presenta qualche difficoltà di collegamento tra le sue varie parti. Noi abbiamo cercato di esplicitare i collegamenti. Tuttavia i concetti filosofici sono molto complessi e richiedono letture e riletture, con tempi lunghi di riflessione e assimilazione. Gli studenti considerino tra l'altro che la lettura affrettata alla vigilia delle prove non lascia tracce consistenti nella memoria e non permette di affrontare adeguatamente le parti successive, che richiedono di avere in mente le precedenti.

Vediamo ora come è articolato il nostro testo.

- Il *TESTO BREVE* (T.B.) espone nel modo più breve e chiaro possibile i concetti base della storia della filosofia. Il primo volume, che corrisponde al primo anno del corso di filosofia, è già in vendita in un unico fascicolo e in un unico epub.
- Il *TESTO LUNGO* (T.L.), di cui fa parte il presente scritto, è destinato a chi vuol approfondire uno specifico periodo. Esso espone i temi del T.B. in modo ampio e articolato, con vari approfondimenti, e affronta più direttamente i problemi di interpretazione degli autori. Pensiamo che nessuna storia della filosofia possa essere *neutrale*: ogni manuale parte da precisi valori e da idee pregiudiziali. Nel T.L. abbiamo cercato di esplicitarli, riferendoci agli storici della filosofia contemporanei ai quali ci siamo ispirati. Abbiamo segnalato con un cancelletto # e col grassetto-corsivo i punti in cui dall'esposizione del pensiero passiamo alla sua interpretazione. Il lettore però ricordi che anche la semplice scelta di autori e problemi è già in qualche modo un'interpretazione.
- I fascicoli del T.L. seguono la stessa divisione in parti e capitoli del T.B. Per es., se, in questo fascicolo, per approfondire i filosofi più antichi si rimanda alle teorie di Aristotele, che sono nella Parte III del T.B., chi vorrà trovarle le troverà sia nei vari paragrafi (§) del T.B. del Cap. 7 su Aristotele, sia anche nel fascicolo del T.L. su Aristotele, in cui si troveranno la Parte III e il Cap. 7 *in versione lunga*.

All'inizio delle Parti (anche nel T.B.) trovate

- Le *SINTESI DEL PERIODO*, introduzioni storiche che precedono le Parti, e che non devono essere necessariamente subito chiare al lettore in tutti i dettagli, ma servono a fornirgli un'idea generale intuitiva, con cui procedere nella lettura dei singoli capitoli. Solo in seguito, una seconda lettura delle Sintesi permetterà un miglior collegamento fra i capitoli della Parte (e soprattutto fra i concetti).

- SCEGLIERE CHE COSA LEGGERE: Il T.L. si articola in una narrazione principale continua, in cui ciò che viene dopo si capisce meglio sulla base di ciò che viene prima, e una narrazione secondaria, con vie laterali da esplorare o eventualmente da tralasciare. Gli **approfondimenti**, che sono deviazioni che ci permettono di vedere un po' meglio il paesaggio che già vediamo dalla strada principale, sono segnalati con ⊕, mentre le **schede**, contenute in appositi riquadri, sono finestre su paesaggi piuttosto diversi e lontani.

↑ Questo simbolo rimanda a una parte precedente del testo, mentre questo ↓ rimanda a una parte successiva di questo fascicolo, o ad uno dei fascicoli successivi.

Le Parti in cui si articola “Le vie della filosofia” (sia T.B. che T.L.) sono
I – IL MITO E LA FILOSOFIA DELLA NATURA, citata come MITO (nel T.L., è il vol. che avete in mano);
II – L'ORDINE DELLA CITTÀ E L'ORDINE DELL'ANIMA, cit. come POLIS;
III – ARISTOTELE, cit. come ARISTOTELE;
IV – LA FILOSOFIA DELL'ETÀ ELLENISTICA, cit. come ELLENISMO;
V – LA FILOSOFIA DELL'IMPERO, cit. come IMPERO;
VI – FILOSOFI E TEOLOGI NEL MEDIO EVO, cit. come MEDIO EVO.

Sul sito troverete anche:

- SUGGERIMENTI PER LA RICERCA E LA RICERCA-AZIONE (che significa: uscire dalla scuola ad interrogare filosoficamente il vostro ambiente)
- MAPPE CONCETTUALI
- BIBLIOGRAFIE E SITOGRAFIE
- ESERCITAZIONI ED ESERCIZI
- GLOSSARIO

PARTE 1

MITO, DISCORSO RAZIONALE E INDAGINE SULLA NATURA NELLE POLEIS GRECHE DALLE ORIGINI AL V SECOLO



Tempio di Atena, dea della sapienza, a Paestum (foto di Pascal Ohlmann da Pixabay).

SINTESI DEL PERIODO:

La nascita della filosofia occidentale nel mondo greco

IL CONTESTO. È ben noto che gli antichi greci ci hanno lasciato l'idea delle Olimpiadi, la scrittura alfabetica e il metodo della dimostrazione geometrico-matematica, hanno dato inizio al teatro occidentale e hanno creato opere d'arte originali inestimabili. Ma non molti conoscono la loro società e il loro stile di vita quotidiano.

*I greci prima dell'impero di Alessandro Magno vivevano in piccole città, in cui i cittadini liberi maschi di solito erano abbastanza pochi da potersi conoscere alla lontana o almeno da conoscere i diversi clan familiari, come succedeva una volta nelle nostre città di provincia. Ma queste città erano anche Stati indipendenti, alle cui istituzioni i cittadini partecipavano più o meno direttamente, e nel cui esercito in caso di guerra prestavano servizio militare con armi di loro proprietà. C'era dunque una mescolanza di **spirito comunitario** (ciascuno era sempre sotto gli occhi di tutti e la sua sicurezza individuale era garantita dalla comunità) e di **competizione individualistica** (lo si capisce dall'amore per lo sport, dalla tradizione poetica che esaltava le gesta degli eroi in guerra, dalle gare letterarie e teatrali, dalla presenza di grandi individualità artistiche).*

Tuttavia all'intensa partecipazione alla vita collettiva da parte dei maschi liberi si contrappone l'esclusione quasi completa delle donne dalla vita sociale e l'esistenza diffusa della schiavitù.

Dopo il mitico periodo iniziale in cui non si era sviluppata ancora la scrittura, sappiamo che molte città-Stato greche diventano attive nella navigazione e nel commercio mediterranei e entrano in contatto con le antichissime civiltà del Vicino Oriente e con il loro sapere accumulato da secoli e i loro diversi stili di vita, sperimentando così la diversità culturale. Esse vivono anche un epico scontro, durato per generazioni, celebrato dai poeti e raccontato dagli storici, contro l'impero persiano che tentava di sottometterle.

*I PROBLEMI FILOSOFICI. È in questo contesto dunque che nasce, all'incirca nel VI-V secolo, la **filosofia occidentale**, come riflessione critica sulla realtà, progressivamente autonoma dalla tradizione e dalla religione. I primi filosofi osano differenziarsi dalla tradizione aristocratica del mito: Senofane per esempio criticherà l'idea secondo cui gli dei siano simili agli uomini, osservando che ogni popolo li dipinge a sua immagine. Tali filosofi sono detti anche "fisici", ma questo termine ha un senso diverso da quello moderno. Essi si domandano quale sia la vera "**natura**" (in greco "physis") delle cose, ciò che le fa **nascere**, e causa l'ordine del mondo. Questa "fisica" non studia le cose solo come corpi inerti (quelli che noi chiamiamo "gravi", sottoposti alla forza di gravità), ma tutti gli esseri, viventi e non viventi, terreni e celesti.*

L'ordine naturale è visto dai greci come un grande ciclo, o una serie di cicli, in cui è immersa la loro vita quotidiana: giorno e notte, le fasi della luna, il moto degli astri, l'alternarsi delle stagioni. Ma anche infanzia, età adulta e vecchiaia, vita e morte, pace e guerra – cose che toccano l'uomo. Partendo da questi temi quotidiani la filosofia greca ben presto arrivò a parlare di particelle elementari indivisibili (monadi o atomi) e del concetto più astratto di tutti, l'Essere.

§ 1. Nascita della filosofia in assoluto o della filosofia occidentale?

La filosofia, riflessione critica su noi stessi, sulla realtà e su tutto l'essere possibile, è un'invenzione occidentale o un atteggiamento diffuso in tutte le civiltà?

C'è un nesso tra la filosofia da una parte e il mito e la religione dall'altra?

Ci accingiamo ora a studiare la nascita della filosofia *occidentale* e non la nascita della filosofia in assoluto. In effetti sono proprio i Greci, gli antenati diretti della nostra cultura, che ci hanno lasciato il nome stesso di *filosofia*, oggi correntemente usato nelle lingue occidentali, e il modo con cui intendiamo oggi quest'attività in occidente. Tuttavia, se con filosofia si vuole indicare la *riflessione critica* che gli uomini compiono su se stessi e sul senso del mondo naturale che li circonda e del mondo sociale artificiale da loro stessi creato, di tutto ciò che è e che può essere, essa esiste verosimilmente in tutte le civiltà. Avrà naturalmente un altro nome, avrà forse diversi rapporti con la religione o con le scienze naturali, ma essa esisterà necessariamente in qualche forma.

In effetti, il pensatore indiano **Buddha** (565-486 a.C. circa) fu contemporaneo del greco **Pitagora** (570-486 circa), che introdusse per primo, a quanto ci è stato tramandato, l'uso di questo termine nel mondo greco. È significativo che in entrambi la filosofia fu per molti versi collegata con la religione, al punto che il primo – indipendentemente dalle sue intenzioni – è stato considerato il fondatore di una delle grandi religioni storiche, e il secondo fu anche il fondatore di una setta religiosa. Quanto al cinese **Confucio** (551-479 circa), esso è di poco posteriore a Pitagora, e comunque precede l'ateniese **Socrate** (470\469-399). Si noti che Confucio è ritenuto il fondatore della cosiddetta religione confuciana (ma il confucianesimo è, piuttosto che una religione in senso stretto, una concezione del mondo e della società e uno stile di vita); quanto a Socrate, che invitava a ragionare liberamente, fuori dalle tradizioni, tuttavia si diceva mosso da una specie di missione divina.

Indubbiamente nella cultura greca la filosofia ad un certo punto venne distinguendosi chiaramente dalle altre forme di discorso, come testimoniano le opere straordinarie di Platone ed Aristotele (all'incirca nel IV sec. a.C.). Ma non era nata immediatamente come libera discussione critica, indipendente dalla sapienza mitica e tradizionale. Anch'essa aveva avuto un lungo periodo di gestazione ed era venuta alla luce nell'ambito di precedenti forme di discorso.

I *miti* greci primitivi e le prime opere letterarie della civiltà greca davano *a modo loro* – nell'ambito del loro tipo di discorso, che non è quello critico e razionale – delle risposte al problema del senso del mondo, della vita e dell'azione umana.

Si pensi in particolare ai poemi di **Omero** ed **Esiodo** (sec. VIII a.C. circa). L'autore (o gli autori) dell'Iliade e dell'Odissea raccontano le vicende degli eroici guerrieri aristocratici della guerra di Troia, e di Ulisse, l'avventuroso navigatore, mentre Esiodo ci racconta la nascita degli dei dal Caos originario e le sue stesse vicende di agricoltore che lavora la terra con le proprie mani. Ma da queste concrete vicende emergono concetti astratti, e un senso del mondo e dell'azione umana: nei poemi omerici sono descritte in modo plastico le virtù, come il coraggio e la lealtà verso gli amici, che rendono l'uomo degno della stima della comunità, e sono evocate la brevità e la tragicità dell'esistenza (il solo appellativo "i mortali", con cui sono indicati gli uomini, riassume la condizione umana con tragica intensità). Esiodo poi fa lottare – e vincere – i luminosi dei del Cielo, portatori dell'ordine del mondo, contro le divinità informi e oscure della Terra e del sottosuolo, e la giustizia di Zeus contro la disonestà degli uomini.

I filosofi hanno in seguito abbandonato questi originari *modi di pensiero* non razionali e non critici (le *forme letterarie* della narrazione mitica, della tradizione tribale religiosa, degli oracoli e dei proverbi ecc., che utilizzano sempre un linguaggio concreto, basato sull'immagine e sulla similitudine). Hanno però

anche per molti versi ripreso *nel contenuto* alcune idee, modificandole, ampliandole e soprattutto traducendole in un nuovo linguaggio *astratto* all'interno di nuovi contesti letterari (essi impiegarono soprattutto le forme letterarie del *dialogo*, dell'*orazione*, del *trattato*). Per esempio, nelle riflessioni di molti filosofi greci troviamo la contrapposizione, che viene da Esiodo e da altre tradizioni mitiche, tra l'ordine del mondo degli astri, luminoso, retto da leggi razionali, e il caos della materia terrena informe, non veramente conoscibile.

Platone inoltre riprenderà consapevolmente idee mitiche, come quella di **Fato**, all'interno della sua filosofia, arricchendole di nuovi significati e ponendo nuovi problemi: se all'origine dell'anima individuale c'è il Fato, una necessità ineluttabile ed eterna, che spazio c'è per la libertà?

Quindi, anche in Grecia, filosofia, mito, religione e poesia sono state lungamente fuse o intrecciate. E non solo il mito greco, ma anche le grandi religioni ed il sapere prescientifico o protoscientifico delle grandi civiltà antiche del Vicino Oriente verosimilmente hanno fornito ricchi materiali alla riflessione filosofica greca: l'astronomia caldea ed assira, la geometria egiziana, le conoscenze geografiche e etnologiche dei fenici, l'astronomia e la teologia dei **magi** (la casta sacerdotale persiana). Proprio in Persia era stato inoltre elaborato lo zoroastrismo, forse la prima religione monoteistica; essa è probabilmente anche una delle fonti da cui sono arrivate al pensiero greco le concezioni dell'unicità di Dio, dell'immortalità dell'anima, della provvidenza e della giustizia divine. Certo, i primi filosofi greci non disponevano di traduzioni degli scritti del Vicino Oriente, ma c'è attestata una certa conoscenza, per quanto indiretta e imprecisa, della cultura orientale da parte del filosofo Talete, dello storico Erodoto e di Platone.

In sintesi, in questo testo noi ci accontenteremo di studiare le origini della filosofia nel mondo greco, senza pretendere che questa sia la sua origine unica ed assoluta, e cercando di non dimenticare i debiti che essa aveva con le culture orientali precedenti e con la stessa tradizione culturale greca prefilosofica, cioè con la cultura del mito.

§ 2. L'ambiente storico in cui è nata la filosofia greca

Quali sono le caratteristiche sociali e culturali dell'ambiente in cui nasce la filosofia greca?

Ci sono delle analogie tra il carattere aperto, curioso e libero dell'indagine filosofica e l'ambiente in cui essa nasce?

È importante, per comprendere il senso della filosofia in rapporto alle altre

attività umane, tenere presente l'ambiente in cui essa nacque e si sviluppò: le città-stato ioniche sulle coste dell'Asia Minore (odierna Turchia), le città-stato della Magna Grecia e, da ultimo, Atene. Esse erano sedi di una civiltà cittadina marinara e commerciale in cui all'antico potere monarchico ed aristocratico si erano sostituiti nuovi regimi, tirannici o democratici, in cui forte era l'influenza delle classi degli imprenditori agricoli, commerciali e manifatturieri, ed in cui abitava una popolazione differenziata, dedita a molteplici attività artigianali.

Questo ambiente è caratterizzato da un ampliamento dello spazio concesso all'individuo (cioè al cittadino maschio e libero per nascita) rispetto ai vincoli tribali che lo legavano fortemente al suo clan (*ghénos* in greco) nelle monarchie della Grecia arcaica. In effetti, in precedenza in tali monarchie il potere dei re (soprattutto di tipo religioso) era stato fortemente limitato da quello delle famiglie aristocratiche che erano a capo di ciascun *ghénos*, mentre nei nuovi regimi l'aristocrazia entra in una fase di decadenza a vantaggio della borghesia commerciale e artigianale.

Altra caratteristica importante è l'apertura del mondo cittadino nei confronti del Vicino Oriente e di tutto il mondo mediterraneo, grazie alla fitta rete di scambi commerciali, in concomitanza con la diffusione della moneta, sconosciuta nella Grecia arcaica, e con l'impiego di nuove rotte e di nuove tecniche di navigazione. *La moneta, in particolare, diffonde un nuovo tipo di razionalità e abitua all'astrazione*: merci concrete molto diverse valgono la stessa somma di denaro. La ricchezza assume dunque nel denaro una forma generale e astratta.

Tradizionalmente gli aristocratici si distinguevano come gruppo sociale omogeneo e stabile per la loro pretesa discendenza dai mitici fondatori dei clan e per l'esercizio delle attività guerriere e sacerdotali, come pure per il possesso ereditario di grandi proprietà terriere. Viceversa, come dice il proverbio, "il denaro non ha padrone" e il nuovo tipo di ricchezza monetaria e commerciale dava luogo ad un nuovo ceto di ricchi, dai confini meno netti, e ad una *mobilità sociale* per i singoli individui fino ad allora sconosciuta. Perfino la schiavitù, nelle città della Ionia, assumeva una forma più "razionale" (beninteso per i proprietari di schiavi): lo schiavo era oggetto di compra-vendita in quanto individuo, mentre altrove la schiavitù consisteva nel dominio di una collettività su di un'altra, che era in tutto soggetta alla prima, ma che era lasciata governarsi da sé (questo è il caso degli Iloti a Sparta). Così una nuova imprenditoria agricola, capace di organizzare e sfruttare razionalmente il lavoro servile, nasceva nelle valli dell'Asia Minore vicine a tali città.

In Atene, poi, e in genere nelle città democratiche, ci sarà uno sviluppo altrove inconcepibile della *discussione libera* nelle piazze, nei tribunali, nelle assemblee politiche e nei banchetti. Qui si sviluppa, da parte dei cittadini liberi, l'"uso pubblico della ragione" (come lo ha chiamato il filosofo Kant ai tempi

della rivoluzione francese). Esso era diventato una necessità – per conciliare le opposte opinioni e le opposte fazioni – ma anche un bisogno spirituale ed un piacere: nella discussione, non meno che nelle competizioni sportive e nelle competizioni artistiche, i greci esercitavano il loro innato spirito agonistico; in esse davano prova del loro estro creativo e sfogavano la loro curiosità e la loro ansia di conoscenza.

Questo ambiente, dunque, era assai diverso da quello molto più statico della Grecia arcaica, ma anche da quello dei grandi imperi teocratici del Vicino Oriente, in cui un monarca che era lui stesso un dio, o che rappresentava la divinità, esercitava un potere di vita o di morte anche sull'aristocrazia e sui ceti sacerdotali. In queste condizioni, dunque, di apertura su diverse civiltà, costumi ed esperienze di vita, di liberazione progressiva dell'individuo da molti vincoli tradizionali e di relativa mobilità sociale si inizia la differenziazione del sapere profano dal sapere mitico ed infine la critica razionale del mito. Tutto questo a scapito dell'aristocrazia, che deteneva tradizionalmente tale sapere, amministrava i riti religiosi ed era considerata discendente dai mitici eroi patroni delle diverse città.

§ 3. ☉ **Approfondimento. La coppia caos-cosmo nel pensiero greco del mito e della filosofia**

Come vedremo meglio in seguito, è proprio dal mito che ha origine uno dei temi dominanti della riflessione filosofica greca. Si tratta della contrapposizione tra *kaos* e *kosmos* (che significa ordine, ma anche armonia e ornamento: il termine include sia l'idea di organizzazione razionale che quella di bellezza). Nei miti del poeta **Esiodo** (fine dell'VIII secolo) il cosmo è il frutto dell'azione ordinatrice delle divinità del *cielo*, che sono l'ultima generazione degli dei, discendenti da una divinità femminile originaria, Gea, la *Terra*, massa informe, oscura e feconda, coeterna al Caos asessuato.

Il Caos e la Terra sono così l'origine primitiva, irrazionale e brutta degli dei celesti, intelligenti ordinatori del cosmo. Ma questa oscura materia originaria continua ad esistere anche sotto il loro dominio. Il mondo celeste degli astri luminosi, animato da un movimento circolare e regolarissimo, appare al pensiero greco (e anche ad altre culture) come la sede naturale dell'intelligenza divina e del comando, tipicamente maschili, che danno ordine e forma a una materia eterna concepita come qualcosa di materno e femminile, di oscuro, "viscerale" e fecondo.

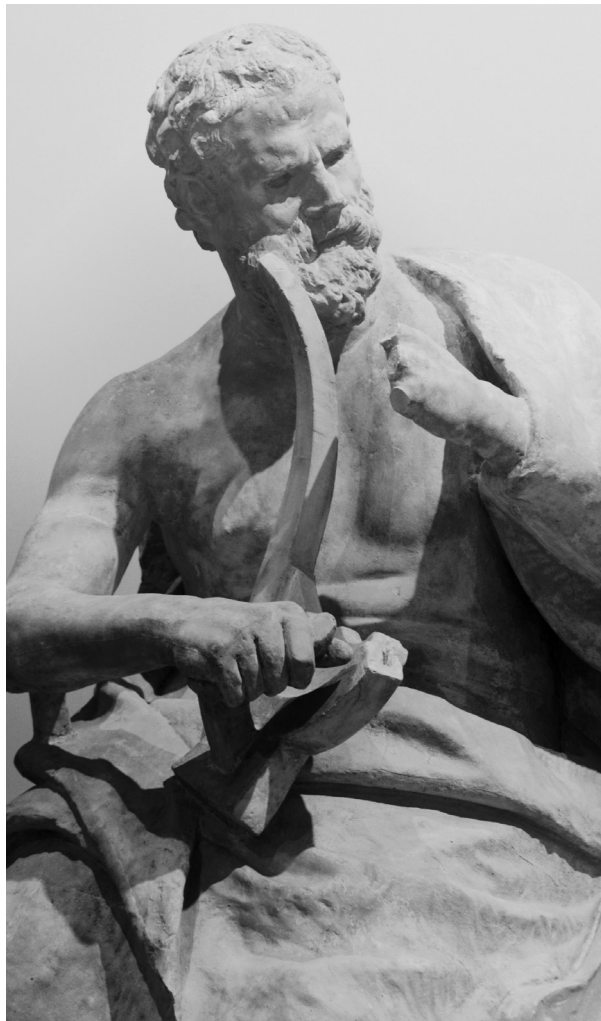
Questa coppia antagonistica *Cosmo-Caos* rappresenta dunque un modo di concepire il mondo che va ben al di là del periodo della cultura mitica e che

(come vedremo) costituirà per la cultura greca un patrimonio di idee, di categorie mentali e di metafore, che si ripresenterà nella filosofia delle origini, e poi in quella classica, in molteplici variazioni: *limite-illimitato, forma-materia, intelletto-sensazione, essere-divenire, verità-opinione, anima-corpo*.

Il primo termine delle coppie indica un tipo di realtà che può essere affermata saldamente con la ragione, che può essere espressa in proposizioni sensate e collegate ordinatamente tra loro, mentre il secondo indica ciò che per sua natura è oscuro e confuso, indefinito, informe, ma che necessariamente costituisce il punto di partenza, il materiale da elaborare, perché si possa pervenire all'ordine (come si vedrà nei Capp. 1-7).

Il senso di queste coppie concettuali potrà essere realmente chiaro al lettore dopo lo studio della filosofia greca classica. Tuttavia questa anticipazione ci aiuta a percepire fin di subito qualche *differenza* tra la cultura greca e la nostra. Nella cultura greca la Terra e la materia sono viste in genere come coeterne con la divinità ordinatrice, e in qualche modo divine esse stesse – e così molti grandi filosofi greci pensano che tutta realtà sia composta da due opposti principi (*dualismo*); per la nostra cultura (legata alla religione monoteista) invece la divinità *crea* il mondo *dal nulla* ed esso non può opporre alcuna resistenza all'azione formatrice e ordinatrice dell'onnipotenza divina.

Ma, per i greci, non solo la materia resiste all'ordine divino, bensì quest'ultimo, nel pensiero mitico, è addirittura soggetto a una potenza superiore: il *Fato*, ineluttabile e incomprensibile. Molti filosofi greci cercheranno di dimostrare che il cosmo è regolato dalla giustizia divina o comunque da forze razionali, in parte sulla scia di Esiodo, in parte sotto lo stimolo delle culture e delle religioni del vicino oriente; tuttavia l'idea del Fato continuerà ad aleggiare nella filosofia greca classica. A eliminarla completamente non furono, crediamo, le argomentazioni filosofiche (che hanno una limitata influenza sulla cultura e sulla società), ma piuttosto l'affermazione storica di una nuova religione, quella cristiana, che diffuse la fede nella provvidenza divina.



Omero rappresentato come aedo che canta accompagnandosi con la lira.

CAPITOLO 1.

Il mito nella letteratura greca delle origini

§ 0. Letture introduttive

§ 0.1. La morte è per tutti un orrendo destino

Dall'*Odissea*, canto XI, versi 462-491. Colloquio tra Ulisse e Achille, nel regno dei morti.

[...] Ma di te, Achille,
nessun uomo, né prima, né dopo fu più beato:
prima, quando vivevi, ti veneravamo come un dio
noi Argivi, e adesso sei grande e potente tra i morti
quaggiù; perciò non ti rattristare d'esser morto, Achille".
Così dissi io, e subito parlò rispondendomi:
"Non consolarmi per la morte, splendente Odisseo.
Vorrei, essendo contadino, esser servo di qualcun altro,
di un poveraccio, che non avesse molto da mangiare,
piuttosto che dominare su tutte le ombre che scompaiono.

§ 0.2. Il coraggio come virtù

Dall'*Iliade*, canto XXII, versi 99-110. Ettore decide di smettere di fuggire e di affrontare Achille.

Ahimè, se sto dentro le porte e le mura,
Polidamante per primo mi riempirà di vergogna [...]
non dica qualcuno meno bravo di me:
"Ettore mandò in rovina le nostre schiere confidando nella sua forza".

Così diranno. E allora per me è molto più conveniente
o ritornare avendo ucciso Achille,
o, glorioso, essere ucciso da lui davanti alla città.

§ 0.3. Il lavoro come virtù

Da *Le opere e i giorni*, versi 303-313. Esiodo fa l'elogio del lavoro al fratello Perse.

Gli dei e gli uomini odiano chi vive senza lavorare,
simile per carattere ai fuchi senza pungiglione,
che, senza faticare, consumano il frutto del lavoro delle api,
mangiandoselo. A te, mio caro, tocchi di ordinare non misura i tuoi lavori,
di modo che i tuoi granai siano riempiti dal raccolto della stagione.
[...] Il lavoro non è vergogna, la pigrizia invece è vergogna.
Se tu lavorerai, il pigro ti invidierà immediatamente
appena ti arricchisci; la virtù¹ e la fama accompagnano la ricchezza.

L'ambiente greco in cui nasce la scrittura alfabetica e in cui si sviluppa gradualmente la filosofia e l'atteggiamento razionale verso il mondo è, rispetto a noi, scientificamente e tecnicamente primitivo. Questo significa che studiare oggi quelle che per l'epoca erano scoperte scientifiche non ci dice proprio niente di nuovo. Ma non significa anche che la riflessione sul senso della vita e del mondo e sulla convivenza umana svolta dai poeti, dai saggi tradizionali (sophoi) e dai filosofi che ad essa si sono ispirati sia rozza e poco interessante per noi. Scopriamo come essa possa riguardarci.

§ 1. Il mito in generale e il mito greco

§ 1.1. Il mito in generale – orale o scritto

Quello del mito per noi è un altro mondo. Eppure c'è del mito anche nel nostro mondo, dal calcio alle star musicali. Ma quali sono le differenze e quali le somiglianze?

Alla lettera il termine mythos in greco significa “racconto”, e solitamente

¹ Areté = anche prestigio, eccellenza.

narra l'origine del mondo (cosmogonia) o di una stirpe, le gesta degli dei immortali e dei semidei o eroi, figli di un dio e di un mortale ecc. "Mito" nel linguaggio odierno è una forma espressiva tipica delle cosiddette culture primitive, profondamente diverse dalla nostra. Esso, in effetti, in tali culture, serve a narrare storie favolose e coinvolgenti, trasmettendo emozioni e insieme informazioni sulla comunità e sul mondo in cui essa vive, mentre noi abbiamo a disposizione molte forme espressive differenziate per rispondere a questi bisogni (dalla fiaba alla poesia, dalla canzone al melodramma, dalla telenovela al film d'autore).

Le culture orali avevano a disposizione, per fissare i loro insegnamenti e le loro creazioni, la memoria umana o poco di più. Per aiutare la memoria si potevano usare delle specie di rosari, che per esempio certe popolazioni polinesiane usavano per ricordare i nomi degli antenati contenuti nelle loro canzoni epiche, o dei sistemi di fili annodati, che i funzionari incas usavano per tenere a mente la loro contabilità. L'udito era così integrato dal tatto, mentre sarà la scrittura a stimolare in chi ne fa uso frequente la memoria visiva. Inoltre il mito era naturalmente ricordato in forma di cantilena, o di canto vero e proprio, o era associato a movimenti ritmici. *Racconto, musica e danza* costituivano spesso un'unità inscindibile: il momento in cui le generazioni più vecchie tramandavano alle più giovani le loro conoscenze e i loro sentimenti è di solito un momento di socialità e di riposo, terminata la caccia o il lavoro dei campi.

Molti miti narrano in modo favoloso le origini dei nomi delle cose. Non solo questa spiegazione mitica, ma anche il semplice fatto di *dare un nome alle cose* per il pensiero arcaico significa già in parte *dominarle*. Questo è collegato con un atteggiamento *magico* nei confronti del mondo, e nei popoli primitivi il mito è narrato e cantato spesso proprio in occasione di pratiche magiche.

Del resto anche il far risalire dalle gesta degli dei e degli eroi le istituzioni e le usanze sociali e i fenomeni naturali vuol dire assicurare loro una funzione nell'ordine divino, per cui la ripetizione del racconto mitico è anche un *rito*, ed ha un significato di rassicurazione e di esorcismo. Né deve meravigliare il fatto che esso mescoli in una stessa narrazione società e natura, perché nella visione **feticistica* del mondo esse non sono affatto distinte. Ogni fenomeno naturale appare qui animato da misteriose potenze sacre (**feticismo** significa appunto considerare tutto quanto animato da forze divine, donde il culto delle piante, dei fiumi, dei boschi

FETICISMO

Culto di oggetti naturali (alberi, corsi d'acqua, bestie ecc.) considerati come dotati di un'anima. Il termine deriva dal portoghese *feitiço*, che significa idolo, e che a sua volta deriva dal latino *facticius* (fittizio), e, nel linguaggio dei colonizzatori portoghesi, indicava semplicemente il culto idolatrico di oggetti naturali. La personificazione di tali oggetti si collega probabilmente al bisogno di dare una qualche spiegazione del loro comportamento e al tentativo di influenzarlo.

ecc.), mentre la stessa società tribale patriarcale è vista come parte dell'ordine sacro della natura.

Inoltre il mito non è solo una narrazione suggestiva e ricca di simboli, ma risponde contemporaneamente anche a bisogni di tipo sociale e pratico, legati alla produzione e alla riproduzione della comunità: si accompagna, cantato, ai riti e alle feste della comunità, è cantato anche nelle cerimonie dell'iniziazione alla vita adulta, del matrimonio, dell'inizio della caccia e dei lavori agricoli, della guerra, dell'insediamento di un nuovo capo ecc.

Quindi le sue narrazioni favolose sull'origine del mondo, della stirpe, e delle potenze divine presenti nelle cose non sono semplicemente favole rassicuranti, ma contengono anche elementari informazioni tecniche, geografiche, astronomiche, sugli esseri viventi ecc., così come prescrizioni sociali, mediche, rituali ecc. Essendo in forma di narrazione, l'esposizione del mito (spesso cantato e accompagnato da riti e danze, come si è detto) naturalmente è anche opera di poesia, è spettacolo ed intrattenimento.

In ogni caso il modo di rappresentare il mondo e la società non è quello astratto della filosofia e delle scienze moderne (individuazione di leggi e concetti generali, da cui si possono dedurre i casi particolari). È invece piuttosto quello concreto della narrazione dell'origine di un certo ordinamento naturale (per es. dell'origine del cielo, della terra e del mare o di un fiume, di un animale ecc.) e delle gesta esemplari di eroi o popoli – spesso per descrivere e legittimare l'ordinamento sociale esistente, che da essi deriverebbe.

Il confronto tra la cultura mitica e la cultura filosofica e scientifica *esclusivamente per quanto riguarda il loro contenuto di conoscenza* ha portato talora a svalutare il mito, legato al feticismo e alla magia. Da tale punto di vista esso è visto unilateralmente solo come la lontana origine del pensiero razionale ed è considerato esclusivamente come una tappa inevitabile del cammino verso la modernità, tappa da superare totalmente, da lasciarsi dietro le spalle. Ma non è dal punto di vista dei soli contenuti conoscitivi che il confronto deve essere effettuato.

Si tenga conto che *il modo di pensare mitico non è del tutto cancellato in nessuna delle grandi civiltà successive*, nemmeno nella nostra (che pure è tecnico-scientifico-burocratica): tuttora permangono idee, metafore, valori, sentimenti, desideri inconsci, comportamenti rituali ecc., che a vario titolo sono di tipo mitico. Per fare qualche esempio, nel linguaggio del calcio ricorre spesso la parola "mito", così come i comportamenti di massa negli stadi hanno qualcosa di rituale; paradossalmente, lo stesso concetto di "progresso" (per cui l'avvento dell'età della ragione risolverebbe tutti i problemi e dissolverebbe tutti i vecchi miti) può anche essere visto come il mito tipicamente moderno.

In effetti il mito risponde a bisogni espressivi propri anche degli uomini cosiddetti civili, che non possono fare a meno di *dare un senso alla propria vita collettiva e individuale, di cogliere il significato del mondo naturale e sociale*, di esprimere le proprie aspirazioni e tensioni ecc. *attraverso immagini e simboli*. La scrittura da un lato e l'organizzazione tecno-burocratica dall'altro ci hanno abituati a una percezione analitica delle cose, mentre la cultura mitica orale ne ha una percezione globale. E da più parti si afferma che il senso di disagio culturale e morale proprio del mondo moderno derivi anche dalla sua difficoltà di creare nuovi miti, adeguati a rispondere alle sue esigenze di comunicazione e di immaginazione. O dalla sua difficoltà di adattarvi i miti precedenti.

Anche il nostro rapporto con le culture mitiche è per sua natura difficile e problematico. Quando i miti sono ancora direttamente accessibili in forma orale, nei popoli primitivi contemporanei o in certe comunità marginali all'interno delle grandi civiltà, il nostro stesso tentativo di conoscerli rischia di modificarli. Infatti, col contatto con gli antropologi raccoglitori di miti, che appartengono ad una civiltà superiore per tecnica e diversa per mentalità, si modifica anche il tessuto culturale e sociale di quei popoli e di quelle comunità. Inoltre abbiamo enormi difficoltà di traduzione e interpretazione per le radicali differenze di linguaggio e di modo di vita.

Secondo diversi studiosi, la comunicazione e la memorizzazione basate sull'oralità sviluppano le facoltà acustiche e tattili, e abitano ad una percezione di tipo *globale* ("olistica") dei contenuti trasmessi, mentre la scrittura, e in particolare la scrittura alfabetica, sviluppano le facoltà visive ed abitano ad una percezione di tipo *analitico*: le lettere sono le componenti – base delle parole (gli "atomi" che costituiscono le "molecole"-parole). Inoltre le modalità con cui è tramandato il racconto mitico, cantato ed espresso anche con gesti in momenti di particolare intensità emotiva, contribuiscono ad attivare soprattutto l'emisfero destro del cervello, capace di una visione globale e sintetica delle cose, accompagnata da un sentimento dominante. Invece l'intellettuale moderno (i missionari o gli antropologi con cui i cosiddetti primitivi vengono a contatto) ha sviluppato, per la scrittura alfabetica e per gli stimoli che gli vengono da una civiltà fortemente organizzata, gerarchizzata e specializzata, le facoltà dell'emisfero sinistro: la visione analitica delle cose e dei concetti, separati e distinti nella loro specificità, privi di tonalità emotiva, e la sottomissione degli stimoli uditivi e tattili all'ordine visivo delle lettere e dei numeri.

Quando i miti ci sono stati tramandati in forma scritta (come nel caso greco) è evidente che sono già stati manipolati e in qualche misura reinterpretati all'atto della loro *trascrizione*, che avviene necessariamente in una

fase di transizione verso una società diversa e post-mitica. Queste difficoltà tuttavia ora non verranno prese in considerazione, perché noi ci possiamo occupare solo del mito greco così com'è stato fissato in forma letteraria e come è stato letto dai primi filosofi.

§ 1.2. Il mito greco antico

I greci hanno prodotto miti affascinanti, come quello dei viaggi di Ulisse e della ribellione agli dei di Prometeo. Ma come erano i creatori di questi miti? E com'era il loro pubblico?

Ovviamente, il mito greco antico ci è giunto solo per iscritto, in particolari forme letterarie, quali il poema epico (proprio dell'*Iliade* e dell'*Odissea*) e il poema didascalico (proprio de *Le opere e i giorni* di Esiodo).

Il mito era all'origine una creazione collettiva anonima, tradizionale e spontanea, diffusa dagli *aedi* che lo cantavano nelle corti e nelle piazze. Le gesta mitiche erano narrate (e gradualmente reinventate) da questi cantori itineranti analfabeti che le sapevano a memoria, e che giravano per le corti, per le case nobiliari, ma anche per le piazze, dove cantavano davanti al popolo. L'*Iliade* e l'*Odissea* (nella versione che ci sono pervenute), le opere di Esiodo e quelle degli altri autori arcaici, il cui testo è ormai fisso, contengono già sia una visione del mondo relativamente sistematica, frutto anche della rielaborazione individuale degli autori, sia, in certi casi, elementi di critica alla tradizione mitica precedente. Sono quindi accentuati in esse gli aspetti che preludono allo sviluppo del discorso razionale.

Il mito greco nel IX, VIII e VII secolo è l'espressione letteraria di una civiltà formata da piccole città dominate da clan guerrieri aristocratici (da essi provengono i re, i capi guerrieri ed i sacerdoti), il cui potere, già ai tempi in cui furono scritti l'*Iliade* e l'*Odissea*, è entrato in una fase di decadenza, mentre ai valori guerrieri cominciano ad affiancarsi valori di altro tipo (per esempio, nell'*Odissea*, la curiosità del marinaio e del viaggiatore e in Esiodo la laboriosità e l'onestà del contadino piccolo proprietario). Ben presto (sec. VII e VI) nella Ionia si svilupperà una civiltà cittadina e commerciale con caratteristiche più moderne (cfr. Sintesi del Periodo, § 2).

La saga della guerra di Troia probabilmente rispecchia in modo fantastico una guerra o una serie di guerre dei Micenei, antichi abitanti del Peloponneso, contro tale città. In tal modo essa racconta al tempo stesso le origini dei clan aristocratici, di intere comunità cittadine e delle genti di lingua greca: è insieme cultura aristocratica e cultura popolare. In quanto cultura popolare, cultura cittadina e cultura nazionale greca, servirà nelle epoche successive come base

del sistema educativo e morale di tutte le città elleniche. *I greci imparano a memoria lunghi passi di Omero, e chi impara a leggere e a scrivere usa l'Iliade e l'Odissea come primi libri di testo*; inoltre i racconti della tradizione sono ripetuti o anche rielaborati dalle nutrici e dai precettori privati, dai rapsodi e dagli aedi che cantano nelle corti o nelle piazze, dai poeti, dai tragediografi, dagli oratori nei discorsi ufficiali ecc. Fino all'avvento del cristianesimo i valori del mondo omerico saranno presenti nella mente e nel cuore dei greci e saranno quindi necessariamente anche un punto di partenza inevitabile della riflessione filosofica.

§ 2. I miti omerici

Come sappiamo, Omero è il nome che i greci hanno dato a colui (o coloro) che ha (hanno) trascritto i poemi orali più importanti della loro tradizione. Ma com'è il mondo fantastico di "Omero" e del suo pubblico?

I miti omerici, redatti per iscritto all'incirca nell'VIII secolo nell'ambiente relativamente più moderno della Ionia, sono comunque legati ad una cultura guerriera ed aristocratica, già, come si è detto, in decadenza.

Essi celebrano in particolare le **areté** (doti, virtù) guerriere degli aristocratici ellenici (forza fisica, coraggio, generosità, saggezza, astuzia ecc.). Qui il culto del coraggio e dell'eroismo ha un forte sapore agonistico ed "individualistico". Tale "individualismo" è però ben diverso da quello moderno: ogni capo guerriero vuol dimostrarsi superiore agli altri, ma rimane sempre all'interno del ruolo assegnatogli dalla comunità e accetta la concezione delle virtù tramandata dalla tradizione e il significato delle gesta belliche condiviso da tutti gli altri. La concezione codificata delle virtù e dei ruoli sociali, dunque, non è sottoposta alla critica individuale.

#Mario Vegetti (che ha scritto un'interessante opera sull'*Etica degli antichi*) osserva che il mondo omerico degli eroi è percorso da una fortissima tensione interna. Il guerriero deve sempre dar prova della sua virtù (cioè della sua capacità di affrontare il nemico) per potere aspirare all'onore, che consiste nell'essere rispettato e temuto dai sudditi e dagli altri eroi. Non è attestata nel mondo omerico una chiara legittimità dell'autorità dei capi guerrieri sui loro seguaci e sudditi, né un chiaro diritto dei loro figli di ereditare il comando dal padre: un eroe deve continuamente dimostrare in guerra di possedere le virtù del capo e i suoi figli devono dimostrare con le armi di possedere le virtù già possedute dal padre (questo è anche il caso di Telemaco nell'Odissea).

Da ciò una potenziale lotta di ogni clan guerriero contro tutti gli altri, e di ogni eroe contro chiunque attenti al suo onore. L'*Iliade* stessa del resto è dedicata all'“ira di Achille”, cioè allo scontro inevitabile tra Achille ed Agamennone, entrambi achei e combattenti per la stessa causa; agendo entrambi per difendere il proprio onore e prestigio, non possono che arrivare all'eccesso, allo scontro violento, alla tracotanza (in greco: *hybris*). Il mondo omerico non conosce un principio etico superiore, né un'autorità personale capaci di dirimere il conflitto e tenere a freno la *hybris*. L'eccesso, la difesa ad oltranza del proprio prestigio, che conduce inevitabilmente al conflitto violento, sono, per Vegetti, essenziali nel mondo omerico, e scaturiscono proprio dalla virtù stessa dell'eroe, che richiede la difesa del suo onore.

Del resto il comportamento degli eroi ha qualcosa di ineluttabile, di pre-determinato, senza possibilità di libera scelta. Questo anche perché la stessa nozione di carattere, di personalità, di spirito individuale, propriamente parlando, mancava nel mondo omerico. Le facoltà psichiche, **#secondo quanto dice Bruno Snell**, autorevole filologo e storico della cultura greca, non sono qui distinte da quelle fisiche, e l'autore (o gli autori) dell'*Iliade* e dell'*Odissea* non ha neppure i termini adeguati per descrivere nell'intimo gli eroi: manca cioè la terminologia dell'introspezione. La descrizione dei sentimenti è perciò tutta fatta dal punto di vista dell'osservatore esterno, attraverso una potente gestualità. Inoltre, le passioni, le virtù e le decisioni stesse degli uomini e degli eroi sono viste come dono degli dei: non come frutto di un'attività mentale, di un'iniziativa personale, ma come frutto di un'ispirazione o di un aiuto divino. Nell'*Iliade* per esempio non si dice: Achille si concentrò in se stesso e, vinta l'ira che Agamennone gli aveva provocato, parlò all'assemblea degli Achei, ma piuttosto: Atena infuse calma e saggezza ad Achille e gli suggerì di parlare all'assemblea.

Collegata a questa unità assoluta di anima e corpo è anche la concezione del destino umano dopo la morte. L'aldilà (il mondo sotterraneo) per gli esseri umani è visto come sopravvivenza allo stato di larve, di fantasmi, che riacquistano un barlume di vita solo grazie al ricordo e ai sacrifici dei vivi; la morte è dunque il peggiore dei mali, e il male estremo è la morte senza sepoltura: il fantasma, anziché spegnersi lentamente nella quiete e nell'oblio, si aggira tra i vivi a reclamare i riti che devono placarlo – il rogo funebre e gli onori del suo clan.

L'autore o gli autori dei poemi sono tristemente consapevoli del fatto che *ogni esistenza umana è votata dal Destino alla morte*: anche l'eroe vittorioso sarà da essa sconfitto. *Tale consapevolezza convive però con l'esaltazione delle bellezze della vita nei suoi aspetti fisici più immediati* (forza, salute, bellezza, piaceri del banchetto, del matrimonio, delle gare atletiche ecc.).

Quanto agli dei omerici, su di essi e sulle loro passioni così tipicamente

umane si è appuntata l'ironia prima di alcuni filosofi greci, poi dei lettori cristiani e moderni. In effetti, nel mondo omerico degli dei, come in quello degli eroi e dei greci arcaici, vigono valori ben diversi da quelli della successiva polis greca, dei regni alessandrini, dell'impero romano e del cristianesimo. Tra gli dei vige infatti lo stesso comportamento agonistico che vige tra gli eroi achei, e che sarà invece progressivamente messo da parte dalla civiltà antica a partire dalla polis.

#Paradossalmente, si potrebbe osservare che sia nel cristianesimo sia nella religione olimpica gli dei sono relativamente vicini all'uomo, anche se per ragioni diametralmente opposte. Per la religione cristiana Dio si fa uomo, e questo, almeno rispetto alla concezione ebraica dell'Antico Testamento, avvicina l'umano e il divino, ma nemmeno nella religione olimpica dei Greci la distanza tra umano e divino è molto grande, seppure per ragioni molto diverse. Nella religione olimpica infatti gli dei hanno caratteristiche apertamente, ingenuamente, umane, anche se notevolmente potenziate rispetto alle nostre. Essi dunque sono un modello elevato, ma realmente imitabile. L'espressione "simile ad un dio", riferita ad un uomo per lodarne il comportamento o l'aspetto o il carattere, ricorre in Omero, in Saffo, in Pindaro e in Platone. Gli dei sono, per così dire, a misura d'uomo: la loro felicità e la loro immortalità ci sono precluse, ma le nostre virtù non sono infinitamente lontane dalle loro.

Nella descrizione omerica di questi dei, così come nella loro rappresentazione scultorea dall'età arcaica all'età classica (che è egualmente una fonte importante della mentalità greca) gli dei sono rappresentati in forme armoniose e proporzionate. Armonia, senso della misura, amore per la bellezza corporea intesa come proporzione, sono ideali tipici del mondo omerico e al tempo stesso dell'intera civiltà greca, almeno secondo l'interpretazione di tutto il classicismo moderno, dal grande studioso di storia dell'arte Winckelmann (1717-1768) allo storico della cultura e della filosofia Werner Jaeger (1888-1961). Ci importa qui sottolineare che *il senso della misura e l'amore per l'armonia e per la nitidezza della forma sono una caratteristica dell'arte e al tempo stesso del pensiero greco*. Si tenga presente anche però che quella tendenza alla dismisura (come si è detto, una caratteristica centrale dell'eroe omerico), resta celata dietro il culto della misura, ma è sempre in agguato, pronta a far nascere passioni e conflitti.

Infine, al di sopra degli dei sta un **Fato** incomprensibile, che regola il destino degli uomini e degli stessi dei, che è già da sempre deciso, e non può essere evitato. Il Fato sta al posto della giustizia divina o della giustizia cosmica, che invece troviamo nelle grandi religioni monoteiste, e che si intravede anche nei miti esiodei (§ 3).

Finora abbiamo parlato dell'immagine omerica del mondo umano, che è di gran lunga l'aspetto più interessante dei poemi epici. Quanto all'immagine del cosmo, essa è molto semplice: nei poemi la Terra è immaginata come un grande scudo posto sopra l'Oceano. Inoltre relativamente scarso è in essi l'interesse per i dettagli della produzione e della riproduzione, e per i cicli della natura, che invece interessano gli agricoltori cui erano rivolti i miti esiodei, di cui ora parleremo.

§ 3. I miti esiodei

Il poeta contadino Esiodo racconta l'origine del mondo e degli dei. Come si differenzia il suo mondo da quello aristocratico di Omero?

Il filosofo **Aristotele** (IV secolo) considerò Esiodo un "teologo". In effetti dai suoi poemi traspaiono una teologia e una cosmologia relativamente sistematiche, anche se sempre espresse nella forma della narrazione mitica. Esiodo visse probabilmente alla fine dell'VIII secolo in un paesino della Beozia e, diversamente dall'autore (o dagli autori) dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, parla espressamente di sé nelle sue opere, ciò che ci testimonia un'evoluzione della psicologia in direzione di un più forte senso della soggettività e della personalità umane. Non è del tutto certo che "Omero" sia stato più antico di lui, come vorrebbe l'interpretazione tradizionale (cfr. L. Canfora, *Storia della letteratura greca*, p. 55-56); certo è che l'ambiente sociale che lo ha prodotto è diverso da quello omerico: si tratta di una società piuttosto povera e arretrata di piccoli proprietari contadini.

Alcuni dei temi da lui trattati sono fortemente connessi con la vita agricola: il poema didascalico *Le opere e i giorni* tratta appunto dei lavori agricoli e dei periodi dell'anno che ad essi devono essere destinati; ma anche nel poema cosmogonico giuntoci con il titolo di *Teogonia* ritorna il tema della riproduzione e della fecondità della terra. Anche il riferimento alle divinità ctonie (del suolo e del sottosuolo) ci permette di ipotizzare un legame con miti primitivi pre-omerici e forse non ellenici.

Tipicamente esiodea è anche l'esigenza di una *giustizia* cosmica, e l'insistenza sulla funzione di Zeus come ordinatore del mondo naturale e sociale e come giudice, che mette un limite alla violenza.

Questa è la legge (nomos) che agli uomini ha disposto il Cronio [Zeus], cioè ai pesci, alle fiere ed agli uccelli alati mangiarsi l'un l'altro, infatti in

loro non esiste giustizia (dike); agli uomini invece ha dato la giustizia,
che è di molto la migliore. [Le opere e i giorni, versi 276-280]

Chi agisce con moderazione, equità e giustizia fa prosperare se stesso e la sua città. Invece la *violenza* dell'ingiusto comporta sventure per lui, per i suoi discendenti e per la sua città. "Un uomo che prepara dei mali li prepara a se stesso, e il pensiero malvagio è pessimo per chi lo pensa".

Al tempo stesso il poeta ha una visione assai pessimistica riguardo alla vita sulla Terra: se l'ordine di Zeus regna senza fallo nel Cielo, la Terra attraversa un periodo di inevitabile decadenza e la vita quaggiù è funestata dalle passioni, dalla miseria e dalla necessità di lavorare.

Consideriamo ora alcuni miti importanti. Il *mito di Prometeo* ci mostra il *lavoro* umano come espiazione della colpa di questo eroe – il furto fatto a Zeus del fuoco, da lui poi donato agli uomini – quindi come atto di giustizia cosmica e insieme come atto di culto. Attraverso di esso dunque gli uomini possono riscattarsi, entrando in una benefica gara di emulazione.

In Esiodo, come si vede, la scala dei valori è molto diversa da quella omerica: la giustizia e l'operosità sono le virtù più importanti. #È **opportuno notare che**, nonostante l'influenza di Esiodo come poeta teologo, viceversa l'operosità, virtù contadina e popolare, godrà sempre di poca considerazione nella moralità greca, anche nel mondo cittadino evoluto. Aristotele per esempio pensa che ci siano uomini per natura capaci solo di lavoro fisico, e li considera perciò schiavi per natura.

Nel *mito di Pandora*, poi, viene narrata l'origine del sesso femminile. Pandora ("colei che ha tutti i doni"), la prima donna, mandata da Zeus sulla terra per punire gli uomini, riceve dalla divinità un vaso che non deve aprire. Spinta dalla curiosità, lo apre e tutti i mali (la malattia, la vecchiaia, la miseria ecc.), che erano contenuti dentro di esso, si diffondono per tutta la terra. Anche dai consigli dati ai lettori sul modo di trattare le donne, viste come fonte di desideri smodati, emerge la *misoginia* dell'ambiente sociale di Esiodo, che considera *la donna un essere passionale, essenzialmente irrazionale*.

Il *mito della teogonia* (o cosmogonia) ci mostra l'origine del *cosmos* (ordine) dal Caos iniziale: le divinità più antiche sono l'informe e asessuato **Caos** e **Gea**, la terra madre, feconda, oscura, inconscia, indeterminata: da loro si originano le divinità del cielo e della luce che simboleggiano la chiarezza, la definitezza, la forma e la ragione.

Il poema è un elenco sterminato di nomi: Esiodo narra la nascita e le lotte delle diverse generazioni di dei e in continuazione elenca divinità rappresentanti forze naturali (il Giorno e la Notte, Zeus, dio della folgore e delle

tempeste, Posidone, dio dei Terremoti, i Fiumi, le Ninfe dei corsi d'acqua ecc.), forze psicologiche (l'Amore, l'Inganno, la Contesa, il Sonno ecc.), forze cosmiche (la Morte, la Fortuna, la Vittoria ecc.), parti del mondo (Cielo, Terra, Oceano, Abisso ecc.). Con questa evocazione, il cosmo acquisisce man mano un volto ordinato e comprensibile: Esiodo, dicendo i nomi delle diverse forze cosmiche e parti del mondo, avrà forse compiuto il rito poetico che permette idealmente di dominarle e di esorcizzarle.

Cerchiamo di **#esporre sinteticamente e di interpretare** questo processo di generazione. *All'inizio* di tutto ciò che esiste, dunque, *c'era il Caos*. La Terra nasce per seconda, distinguendosi dal Caos. Essa genera il Cielo (Uranos), che l'avvolge tutta intorno, e poi il Mare e i Monti, e altri ancora. Si unisce poi sessualmente con il figlio Urano, ma i figli nati da questa unione non possono uscire da lei perché Urano, che li odia, li ricaccia nel ventre della Terra. Cronos, uno di essi, prendendo la falce affilata datagli dalla madre, taglia i genitali di Urano e riesce così insieme ai fratelli ad uscire alla luce. Con la castrazione di Urano effettuata da Crono, **#osserva Graziano Arribetti, studioso del mito teogonico**, si passa da uno stato di unione originaria di Terra e di Cielo ad una loro separazione e distinzione.

Questo processo di distinzione e delimitazione delle parti dell'universo continuerà con le generazioni successive. Da Cronos (figlio di Uranos, corrispondente al latino Saturno), discendono Zeus (dio della giustizia, corrispondente a Giove), Apollo (dio della bellezza), Atena (o Minerva, dea della sapienza), e tutti gli altri dei olimpici. Instauratosi infine nel cosmo il *regno giusto e bene ordinato di Zeus, divinità celeste*, questi *dovrà combattere per sedare la ribellione dei Titani, i giganteschi figli della Terra*, e più tardi quella dell'orrido Tifeo, drago dalle cento teste di serpente, figlio della Terra e del Tartaro (l'Abisso che è sotto la Terra).

Zeus, per imprigionare questi mostri, *porrà limiti e confini tra le varie parti dell'universo*: essi vengono da lui seppelliti in fondo all'Abisso, ad una distanza dalla Terra pari a quella tra quest'ultima e il Cielo: per conto di Zeus il dio Poseidone (Nettuno) vi pone come barriera un muro e porte di bronzo.

La vittoria finale di Zeus sul mondo ctonio (sotterraneo) è variamente spiegata dagli **#interpreti moderni**: vittoria dell'ordine sul caos, della forma sulla materia, della ragione sull'istinto, delle divinità indoeuropee dei Greci sulle divinità ctonie delle popolazioni precedenti. Tanta varietà di interpretazioni non deve far pensare ad un testo concettualmente complesso: la narrazione esiodea è estremamente scarna, poco più che è un elenco di nomi comuni di cose (il cielo, la terra, l'abisso) che vengono personificate come divinità; la sua forza suggestiva dipende semmai dall'essenzialità delle immagini.

Passiamo ora dalla formazione di uno spazio delimitato e definito, il cosmo appunto, alla delimitazione del tempo, cioè alla divisione della storia cosmica in ere. Il *mito delle cinque stirpi o delle cinque età* (dell'oro, dell'argento, del bronzo, degli eroi e del ferro) narra l'apparizione e poi la scomparsa sulla terra delle quattro stirpi di semidei ed eroi che hanno preceduto il genere umano (che è l'ultima stirpe, quella di ferro) secondo un ciclo di progressivo decadimento: il nostro mondo, caratterizzato dalla *guerra* e dalla *necessità di lavorare* è dunque il più lontano dalla divina età dell'oro. Questo mito –l'opposto del nostro mito del progresso- avrebbe in seguito influenzato le filosofie che concepiscono la storia come decadenza, come progressivo allontanamento dall'originario ordine divino del mondo.

Lo storico e antropologo Vernant *#ha creduto di individuare* qui delle tracce dell'antichissimo mito indoeuropeo delle tre classi o funzioni sociali: i *sacerdoti* (che regnano nell'età dell'oro), i *re-guerrieri* (fasi intermedie), e i *lavoratori* (età del ferro). Tale mito sarà poi ripreso anche da Platone, e rispecchia una concezione antichissima delle funzioni sociali, che gli antropologi hanno trovato anche nella cultura degli antichi ariani (in India) e degli antichi persiani. Essa corrisponde bene alla visione del mondo delle *società preindustriali arcaiche, dominate dall'elemento aristocratico militare*. Tale concezione ricomparirà (certo modificata dal cristianesimo) nella dottrina alto-medievale delle classi degli oratores (sacerdoti), bellatores (nobili guerrieri) e laboratores (cfr. ↓ il capitolo su Platone e il Cap. 14 sulla filosofia cristiana medievale).

§ 4. Continuità tra Mythos e Logos e confronto tra cultura del mito e cultura della Rivelazione

§ 4.1. Mythos e Logos

È possibile che nelle narrazioni mitiche siano potenzialmente contenuti concetti capaci di influenzare il pensiero razionale?

Non solo i primi filosofi, precedenti a Socrate (presocratici), ma l'intera filosofia classica erediterà i contenuti dei miti della Grecia arcaica come punto di partenza e come sfondo. In questa fase, però, l'espressione non sarà più mitica, concreta, narrativa, ma astratta, razionale, dimostrativa, in una parola: logica (logos = discorso razionale). Ciò che nel mito era creduto vero perché tramandato o perché affermato dall'autorità degli antichi poeti deve ora essere provato o almeno argomentato, e può al contrario essere

confutato con argomenti. Ma se alcune delle concezioni mitiche vengono appunto confutate e respinte, molto più spesso esse vengono rielaborate e reinterpretate.

Ricordiamone alcune particolarmente significative. È dal mito (in particolare esiodeo) che proviene l'idea, condivisa da moltissimi filosofi greci, che ci sia un'*opposizione originaria* tra *caos e cosmo*, tra *ciò che è terrestre (materia feconda, oscura, femminile, informe, inconscia e senza delimitazioni)* e *ciò che è in qualche modo celeste o divino (intelletto, luce, sesso maschile, forma, limite razionale)*. Egualmente da esso viene l'idea della divinità e perfezione del cielo (si pensi alla suprema regolarità dei moti degli astri) rispetto all'imperfezione del mondo terrestre (cfr. Pitagorici e Platone). E ancora: da esso viene la concezione della natura come un insieme di forze animate, sensibili e quasi divine (**ilozoismo*, concezione tipica soprattutto della filosofia presocratica, secondo cui la materia – hyle – è animata – zoé; cfr. ↓ Cap. I, § 2).

Questo vale anche per quel senso di *ineluttabilità del destino* che è propria di gran parte del pensiero classico (anche se varia l'interpretazione di ciò che è il destino: per alcuni è la giustizia cosmica, per altri il fato e il caso insensati, per altri ancora un miscuglio dell'una e dell'altro). Lo stesso si può dire per il senso diffuso della *tragicità della condizione umana*, votata alla morte, cui nessuna volontà buona dell'individuo o nessuna salvezza concessa dalla grazia divina pone rimedio.

Dal mito esiodeo proviene anche la concezione (piuttosto diversa) della volontà prometeica di autonomia dell'uomo, il quale, attraverso le tecniche (il fuoco rubato da Prometeo), *si ritaglia un suo spazio nell'ordine divino del cosmo* (il mito di Prometeo sarà ripreso dal sofista Protagora, che differenzierà l'uomo dagli animali per la sua capacità di produrre strumenti). Infine anche di qui viene l'idea della *ciclicità della storia*, per cui la storia di ogni popolo o dell'umanità intera appare come un grandioso ciclo vitale di nascita, sviluppo e morte. Questa idea, come quella ad essa collegata della storia come passaggio da un'originaria divina età dell'oro all'attuale, prosaica, età del ferro, non mancherà di prosecutori (in particolare Platone).

Il rapido elenco di miti e di concezioni che dovrà dunque essere tenuto presente nel successivo approfondimento dei singoli filosofi. Per comprendere in modo meno superficiale il rapporto tra il mito e la filosofia greca sarebbe importante anche prendere contatto con la poesia, il teatro, la storiografia ecc., del mondo classico.

§ 4.2. ☉ Approfondimento. Senso del limite umano e accettazione del destino: differenze tra la cultura antica e quella moderna

Apparentemente il mondo moderno può guardare dall'alto del suo sapere e delle sue conquiste sociali il mondo greco. Ma, prima ancora che la filosofia greca, la visione classica della vita e del mondo può insegnarci qualcosa?

☛ *In questo paragrafo, come in quello successivo, non ci limiteremo ad esporre i dati della storia del pensiero passato, ma li confronteremo con le concezioni moderne corrispondenti. Questo confronto esplicito mira a rimuovere i preconcetti a favore della modernità, spesso impliciti nel lettore. Tale operazione, naturalmente, non è neutrale: nessuno, in un confronto del genere, può pretendere di guardare “dal di fuori”.*

Tra i concetti appena elencati ci sono anche la *tragicità dell'esistenza umana* e l'*ineluttabilità del destino*. L'ineluttabilità del destino alla mente del lettore contemporaneo può apparire un concetto arcaico e come tale destinato a essere superato dallo sviluppo del discorso razionale. In effetti, la nostra civiltà considera il fatalismo un atteggiamento che porta alla passività, alla rassegnazione e all'*accettazione* della società in cui si vive e dell'ambiente naturale *così come sono*. L'atteggiamento moderno è invece attivo, dinamico, pratico e sperimentale: gli aspetti dolorosi della realtà non sono accettati come tali, ma investiti dalla volontà umana di cambiamento, nella positiva speranza che gli sforzi finora compiuti dalle generazioni precedenti per mutare le proprie condizioni di vita si saldino con i nostri, in un progresso illimitato, in una rincorsa infinita alla razionalizzazione dell'esistenza.

Si ritiene comunemente che l'aspettativa del progresso sia giustificata dai dati dell'esperienza (le tecniche non hanno fatto che progredire nel corso della storia) e dalla nostra stessa attività che, ponendosi nella prospettiva del progresso, positivamente lo produce. Tuttavia l'esperienza del XX secolo ci mette di fronte a due guerre mondiali, alla proliferazione delle armi nucleari, al sovrappopolamento del mondo, alla sottanutrizione di gran parte di esso, a modifiche dell'ecosistema che possono provocare danni gravi e irreversibili all'ambiente e al clima. Il XXI secolo da parte sua ci ha già regalato il cambio climatico, una crisi economico-sociale di portata storica, e dopo la pandemia, che l'ha rinforzata.

Quanto all'attività dell'*uomo moderno occidentale*, si potrebbe anche so-

stenere che esso tende ad aspettarsi dall'iniziativa capitalistica, dallo Stato, dalla scienza e dalla tecnica lo stesso tipo di salvezza per il corpo che il cristiano si aspetta per l'anima dalla provvidenza e dalla grazia divina. Del resto esso non sembra capace di mutare, per cercare di risolvere i problemi ricordati, il suo stile di vita produttivistico – consumistico, che ne è evidentemente una delle cause. Ci si può chiedere quindi se proprio il progresso non sia un mito e se invece la concezione dell'ineluttabilità del dolore, della sconfitta umana davanti alla morte, dell'*impossibilità fatale per l'uomo di valicare certi limiti* non sia più di esso critica e razionale.

In conclusione, è certamente mitica dal punto di vista della forma letteraria l'immagine del Destino come corso del mondo scritto una volta per sempre in un libro segreto da una divinità onnipotente e arbitraria, o quella delle Parche che filano la trama della vita degli uomini. Ma il concetto, o la famiglia di concetti, collegati a tali immagini e metafore sono difficilmente contestabili con argomenti razionali, tanto è vero che c'è voluta l'affermazione storica di una nuova religione, quella cristiana, con la sua concezione della Provvidenza e della salvezza, per riuscire a scalzarlo. *Il nucleo concettuale della visione tragica del destino è forse la semplice idea che sia il singolo, sia le società, sia l'umanità intera hanno certi limiti.*

Certo, questi limiti non sono rigidi e sono soggetti a modifiche. Se da un lato il rifiuto della concezione classica del destino ci stimola alla trasformazione indefinita dell'ambiente naturale e sociale, dall'altro forse esso ci rende perennemente insoddisfatti dei risultati acquisiti e ci può far sovrastimare le nostre capacità di controllo di tale trasformazione e delle reazioni a catena che ne conseguono.

👉 **INVITO ALLA RICERCA-AZIONE** *sul mito del progresso nel vostro ambiente e nel mondo contemporaneo. La credenza nel mito del progresso è collegata con l'irresponsabilità ambientale?*
Cfr. file Esercitazioni e ricerche nel sito.

§ 4.3. Il mondo del mito e quello delle “religioni del libro” (#Confronto tra culture).

Le “religioni del libro” monoteistiche che caratteristiche hanno rispetto alla religione mitica greca? Che differenza c'è tra le diverse concezioni della fede, della vita e del mondo?

Il lettore contemporaneo, come spesso tende a svalutare il mondo mitico di fronte a quello della ragione e della scienza, così talora tende a considerare

la religione greco-romana come primitiva, o anche immorale, rispetto alle religioni più recenti dell'**ebraismo**, del **cristianesimo** e dell'**islamismo**.

Possiamo chiamare "*religioni del libro*" l'ebraismo, il cristianesimo, l'islamismo e, per certi versi, lo **zoroastrismo**, e alcune altre ancora (forse, il **buddismo**). Questo nome, usato dai mussulmani, è dovuto al fatto che in ciascuna di esse sono apparsi dei libri che sono considerati "parola di Dio", e che sono stati fissati in un canone (= "regola") dei libri sacri.

Benché anche i più antichi miti greci venissero creduti, in senso generico, ispirati dalla divinità, permangono grosse differenze tra le due concezioni.

1. In primo luogo, pur essendo considerati ispirati i libri di Omero ed Esiodo, sui quali è fondata l'educazione e la cultura greca, *era lecito* agli altri poeti imitarne e *modificarne i miti*. Invece ciò è solitamente vietato nelle "religioni del libro": si pensi al caso di alcuni Evangelii ufficialmente dichiarati apocrifi – falsi, cioè – dalla Chiesa.

2. In secondo luogo, contrariamente a ciò che avviene di solito in tali religioni, *non esisteva nella religione greco-romana alcuna autorità speciale* (un clero, scuole dove si interpretino i libri sacri, una magistratura specializzata ecc.) *incaricata di conservare la dottrina, di determinare l'ortodossia* (la giusta credenza) *e di punire l'eresia*, e non esisteva neppure una nozione precisa di ortodossia. Inoltre nei poemi mitologici dell'antichità, soprattutto in quelli più tardi, si trovano tracce di ironia sugli dei o sulla tradizione precedente (sacrileghe per la "religione del libro").

3. In terzo luogo, diversamente dalle "religioni del libro", *qui non esiste un patto tra Dio e il suo popolo o i suoi fedeli o l'umanità intera*, ma c'è solo un coacervo di divinità tradizionali, gli dei comuni delle genti di lingua greca, che sono però anche di volta in volta ciascuno il protettore speciale di una singola città (Atena di Atene, Zeus di Olimpia, Marte di Sparta ecc.).

Dalle caratteristiche elencate consegue che il rapporto tra mito e religione classica, da una parte, e logos e filosofia, dall'altra, si svolga nel mondo greco-romano (almeno in generale) in modo piuttosto pacifico e tollerante, e sia contrassegnato da una trasformazione graduale del mito e da una reciproca compenetrazione.

4. In quarto luogo, al posto del concetto di giustizia e provvidenza divine, tipico delle religioni del libro, qui troviamo, almeno solitamente, l'idea di *Fato*. Il destino dell'individuo e dell'anima è appunto segnato dal Fato tragico della morte.

5. Infine, la materia originaria (concepita miticamente come caos, come Madre Terra, o simili) per la religione classica è antica quanto la divinità stessa, mentre nella teologia cristiana e islamica essa sarà considerata frutto di una creazione dal nulla da parte di Dio. Questa concezione

della “materia eterna” caratterizza, in varie forme e rielaborazioni, l’intera filosofia classica.

**SCHEDA 1 – Tolleranza ideologica e intolleranza politica
nel mondo greco-romano (il punto di vista dell’autorevole filologo
classico tedesco Bruno Snell)**

A partire dai concili ecumenici del sec. IV una cultura millenaria di intolleranza religiosa ha dominato il mondo occidentale, prima che la Rivoluzione Francese e quella Americana introducessero i principi liberali di tolleranza. Le differenze tra la nostra cultura e quella greco-classica da questo punto di vista sono ben evidenziate nel saggio *La fede negli dei olimpici* di Bruno Snell (che fa parte di *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, 1951).

Snell sottolinea il fatto che quasi tutte le persecuzioni giudiziarie per ateismo di cui abbiamo notizia riguardano la seconda metà del V secolo, nel periodo terribile della guerra del Peloponneso, della peste di Atene e della grande crisi sociale e culturale che colpì quella città e il resto del mondo greco.

Secondo Snell “i veri motivi di questi processi rientravano più nel campo politico che in quello religioso”, p.es., “con la condanna del filosofo Anassagora” (che non considerava sacri gli astri) “si prendeva di mira l’uomo politico Pericle”. Ma il punto principale è che le dispute religiose non erano dispute su ciò che noi chiamiamo “fede”. “Questi processi per empietà non riguardavano gli ‘eterodossi’, cioè i seguaci di un’altra religione o di un’altra fede, ma i filosofi”. La religione greca non conosceva dogmi e “non troviamo mai che si sia cercato d’indurre un filosofo greco a ripudiare la propria dottrina erronea”. L’accusa era piuttosto di “asébeia”, termine che secondo Snell si può approssimativamente tradurre con “empietà verso gli dei”. Aggiungiamo noi che, poiché “asebés” in greco è colui che non onora gli dei e non li rispetta, mostrarsi irrispettoso verso di essi vuol dire non essere rispettosi della città che li venera ufficialmente, e che li considera un legame sociale indispensabile. E “religio” in latino significa appunto “legame”, in particolare tra i cittadini si pongono sotto la protezione degli stessi dei.

Snell osserva che solo molto dopo, nella tarda antichità, sentiamo di nuovo parlare d’intolleranza religiosa, al tempo cioè delle persecuzioni dell’impero romano contro i cristiani. Ma anche in questo caso il problema non è la “fede” come credenza, come opinione: “i cristiani vengono piuttosto perseguitati perché rifiutano di prendere parte al culto ufficiale, soprattutto a quello dell’imperatore, e quindi alle cerimonie dello Stato”. Insomma, purché partecipassero alle cerimonie pubbliche di culto, ai cristiani non era chiesto di rinnegare la loro fede e loro idee.

§ 5. La religiosità dei “misteri” e i culti dionisiaci

La religiosità greca non si limitava ai culti ufficiali delle città-Stato. Quali altri culti erano diffusi nel mondo greco come “misteri” (sette iniziatiche)? Che differenze presentavano rispetto ai culti ufficiali?

Per comprendere l'origine della filosofia greca dal mondo che l'ha preceduta, riteniamo che sia necessario avere per lo meno un'idea, oltre che del mondo della narrazione mitica, anche di altri due aspetti della cultura greca, e cioè delle forme di religiosità diverse da quella olimpica (che è quella di Omero ed Esiodo) e della saggezza tradizionale dei “sette sapienti”.

Come è noto, la religione olimpica è il culto pubblico delle città greche. Agli dei olimpici sono dedicati i principali templi cittadini e i sacrifici più importanti sono compiuti a nome della città e, spesso, da magistrati elettivi (i sacerdoti, appartenenti ad antiche famiglie nobili, dopo il declino dell'aristocrazia non avevano più il monopolio dei riti sacri). Tuttavia esistevano altri culti non ufficialmente riconosciuti, ma comunque abbastanza diffusi e accettati, che molti cittadini parallelamente compivano in privato, nell'ambito di sette religiose. Per accedere a tali sette, si doveva essere iniziati.

Si chiamavano “misteri” quei riti che richiedevano l'iniziazione e che impegnavano gli iniziati a non rivelare quanto era detto e fatto nel corso di essi. Come misteri erano sopravvissute forme di religiosità legate alle divinità ctonie (cioè terrestri e sotterranee), le quali presiedevano sia alla fecondità che alla morte. Tali forme erano presumibilmente un'eredità delle civiltà precedenti all'invasione dorica; gli invasori greci erano in origine guerrieri nomadi, dediti soprattutto alla pastorizia, mentre le popolazioni precedenti erano già dedite all'agricoltura, e proprio dalla loro tradizione simbolica deriva molto probabilmente l'idea del seppellimento-morte della spiga nella terra e della sua rinascita primaverile (culto di Demetra, la Dea Madre, e Persefone – o Proserpina): dalla morte nasce dunque nuova vita. D'altra parte abbiamo intravisto anche in Esiodo almeno il carattere femminile-fecondo della dea Terra (Gea). I misteri più noti, nel quadro di questo tipo di religiosità, sono quelli *Eleusini* (dal santuario di Eleusi).

Abbastanza anomalo rispetto alla religiosità olimpica è poi il culto di Dioniso, adorato anche col nome di Bacco, e collegato, come divinità agricola delle vigne, al culto di Demetra e di Persefone. *Dioniso è il dio dell'ebbrezza, dell'amore panico e dello slancio mistico*: gli adepti del suo culto si annullano nell'orgasmo dell'identificazione con il tutto cosmico. Il vino, la musica e la danza sacra sono i mezzi che le baccanti impiegano per raggiun-

gere tale orgasmo, per arrivare a ciò che i greci chiamavano “entusiasmo” (l’“entrare” nella divinità, il perdersi in essa). Tutto questo pare quasi l’opposto speculare di Apollo, il dio olimpico dell’armonia, della bellezza, della perfezione formale e dunque dell’autocontrollo, protettore della filosofia. Il celebre filosofo tedesco Friedrich Nietzsche indicò nella coppia delle due divinità opposte, Dioniso e Apollo, la chiave con cui si sarebbe potuto penetrare il mondo greco: lo spirito dionisiaco, l’esaltazione bacchica – che giunge fino all’eccesso e alla violenza – è per lui semplicemente il volto nascosto dello spirito apollineo, del senso dell’armonia e della misura, indicato ingenuamente dal classicismo come l’essenza di tale mondo.

Secondo la tradizione, nell’esaltazione panica le baccanti fanno a brani e divorano cruda una vittima, che rappresenterebbe misticamente il dio. Dioniso, infatti, secondo un mito orfico era stato fatto a brani dai Titani, che lo avevano poi mangiato, ed era risorto più tardi trionfante: i fedeli del dio ripeterebbero così simbolicamente il pasto dei Titani. Ma l’idea che l’uomo possa nutrirsi della divinità, che l’uomo possa farsi dio, *identificarsi con la divinità* in una forma così stretta, vale come un interessante precedente dell’idea cristiana del sacrificio dell’Uomo-Dio e della comunione.

Bisogna infine menzionare i *misteri Orfici* (da Orfeo, il mitico inventore della musica, che sarebbe sceso nell’Ade per tentare di liberare l’amata moglie dalla morte). Essi includevano riti di iniziazione e di purificazione per gli adepti. Secondo la visione orfica, l’*anima* di ciascuno di noi è un demone divino ed eterno.

Essa è caduta nel nostro mondo a causa di una *colpa originaria* che viene espiata con una serie di incarnazioni in diversi tipi di uomini e animali. Le colpe e i meriti acquisiti in un ciclo di esistenze verranno retribuiti nelle incarnazioni successive, fino all’eventuale liberazione dalla carne e al ritorno nel mondo superiore.

Questa concezione può dunque essere definita **dualista*: il cosmo orfico, molto più di quello olimpico, è nettamente diviso in due: mondo terreno e mondo ultraterreno, così come l’uomo risulta dalla commistione di due esseri di *natura diversa*: l’anima e il corpo. È indubbia la somi-

glianza tra questa concezione della reincarnazione (o metempsicosi) e le antichissime religioni degli indù e di altri popoli orientali. Purtroppo non abbiamo nessuna notizia degna di fede sugli scambi culturali tra il mondo greco e le antiche civiltà del vicino e del lontano oriente. È però certo che tendenze di tipo orfico si ritrovano in Pitagora

DEMONÈ indica in greco la forza misteriosa che pervade e fa muovere un corpo fisico (inclusi non solo le piante e gli animali, ma anche gli altri agenti naturali, come il vento, la corrente di un fiume ecc.). Nel linguaggio filosofico e teologico indicherà un essere di natura non corporea (spirituale, in linguaggio moderno) che può pervadere e impossessarsi di un corpo.

e nei pitagorici (cfr. ↓ Cap. 3), che a loro volta influenzeranno Empedocle (↓ Cap. 4) e Platone (↓ Cap. 6).

#Come si può vedere, le promesse fatte da queste diverse religioni sono molto più impegnative della religione olimpica, in cui il culto ha lo scopo al massimo di placare temporaneamente l'ira degli dei e di ottenerne, sempre temporaneamente, i favori, ma non di cambiare il destino umano. Egualmente la distanza e la differenza tra terra e cielo e tra anima e corpo non hanno nella religione olimpica quel carattere di assolutezza che caratterizza i culti misterici, i quali **#sembrano** dunque anticipare in qualche modo le religioni del libro.

Sintesi sulla religione dei greci

Proviamo ora a **#sintetizzare gli aspetti principali** di quanto abbiamo detto sulla religione dei greci – olimpico o misterica – nei diversi paragrafi di questo capitolo. In sostanza, *l'idea di una vita migliore dopo la morte non si affermò mai in modo deciso* nella religione pubblica delle *poleis* greche classiche e rimase piuttosto un'opinione privata o di setta. *Lo stesso vale* per l'altra idea, collegata alla prima, di un *intervento provvidenziale della divinità nelle cose umane* e di un giudizio divino sulle azioni e sulla vita degli uomini. La concezione dell'"invidia degli dei" riguardo alla felicità degli uomini può apparire particolarmente ripugnante, ma si collega con il forte radicamento dell'uomo greco in questo mondo: egli non si aspettava alcun "lieto fine" delle vicende umane dall'intervento della provvidenza. Gli antichi pensavano per lo più che ciascuno dovesse affrontare con coraggio e con rassegnazione la propria sorte e l'irrazionalità del fato (*fata volentes ducunt, nolentes trahunt*: il fato conduce chi lo accetta, trascina chi non lo accetta, dicevano i latini). Dall'epica omerica derivavano massime come quella per cui **"muore giovane chi è caro agli dei"**, o **"è preferibile essere l'ultimo schiavo tra i vivi piuttosto che essere il primo dei re tra le ombre"** (così dice lo spettro di Achille ad Ulisse sceso nell'oltretomba).

§ 6. La saggezza tradizionale dei "sette sapienti"

Il sapere dei "sette sapienti" della tradizione si presenta sotto forma di massime o proverbi, che i greci usavano citare nella conversazione, come facevano i vecchi nella nostra tradizione contadina. Che ideale di vita proponevano queste massime?

"Sophos" è il termine greco per "sapiente", mentre "philosophos" significa, alla lettera, "amante della sapienza". Questo termine ben si attaglia a So-

crate, che nel sec. V proclamava che “sapiente è solo il dio”, mentre l’uomo può solo *amare* la sapienza, senza poterla conseguire: il destino dell’uomo è quello di tendere indefinitamente verso di essa, senza arrivare mai ad un possesso sicuro e definitivo. Schematicamente, possiamo dire che la filosofia, almeno con Socrate, si presenta come un sapere riflesso, critico, conscio dei suoi limiti, mentre *il sapere dei “sophoi”* è piuttosto *di tipo tradizionale, basato sull’autorità* e sul carisma di un uomo illuminato, considerato al di sopra degli altri e depositario di antichissime verità. L’espressione tipica di tale sapere non è l’argomentazione razionale, ma la *massima* – che è qualcosa di molto vicino alla sapienza popolare dei proverbi o alle sentenze delle Sacre Scritture.

Tuttavia Pitagora, che, più di un secolo prima di Socrate, era stato forse il primo a usare per sé il nome di filosofo, era considerato anche come uno dei sette saggi. Tra essi era annoverato poi anche Talete (vissuto tra il VII e il VI secolo, prima di Pitagora), che ci è presentato dalla tradizione antica anche come l’iniziatore della filosofia, cioè come il primo a giustificare sistematicamente le sue credenze attraverso ragionamenti. In realtà i termini di sapiente e di filosofo furono a lungo considerati intercambiabili, e Pitagora, Parmenide e, più tardi, in qualche misura, perfino Socrate e Platone (sec. IV), faranno appello al valore di verità delle argomentazioni razionali e contemporaneamente avanzeranno pretese di ispirazione divina.

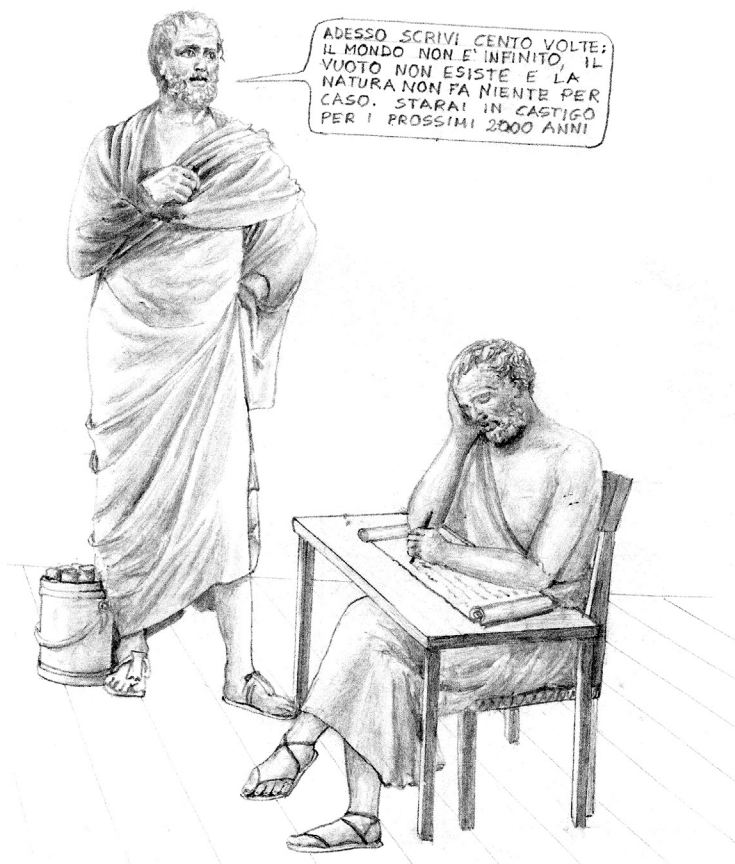
Quanto ai “sette sapienti”, si tratta di figure in buona parte leggendarie (anche se verosimilmente collocabili tra il VII e il VI secolo), e perfino il loro elenco varia a seconda delle tradizioni. Invece sono significative, per capire la mentalità greca, le massime che sono loro attribuite: **“nulla di troppo”**; **“la misura è la cosa migliore”**; **“conosci te stesso”** (che era anche il motto dell’oracolo di Delfi). Un ideale di equilibrio e di senso del limite che troviamo espresso anche nella poesia lirica: **“Non troppo zelo; il meglio sta nel mezzo; e nel mezzo restando, perverrai a virtù”** – dice il poeta Teognide (sec. VI-V).

Non si tratta più, della virtù eroica del guerriero aristocratico, ma della *moderazione*, utile a regolare la vita privata, e anche a mantenere l’armonia in quella cittadina. Del resto, con l’avvento della polis (in cui il cittadino è anche soldato) e la decadenza della società guerriera dei miti omerici, si era affermato un nuovo tipo di esercito, la falange; in essa combattevano a piedi gli opliti, cioè quei cittadini benestanti che potevano comprarsi un armamento pesante in metallo e cuoio, mentre anche gli altri cittadini, armati alla leggera, partecipavano alle battaglie con una funzione di appoggio. È venuta meno dunque il primato militare assoluto della nobiltà guerriera di tipo omerico, che spesso combatteva a cavallo, con una tattica che privi-

leggiava lo scontro individuale (si pensi ai duelli tra i grandi eroi omerici) e la virtù del coraggio. La disciplina, lo spirito civico e il senso della moderazione, che rifugge dagli estremi della temerarietà e della codardia, sono invece le qualità richieste al cittadino della polis in guerra ed in pace.

Con la decadenza della nobiltà, il problema sociale più importante è solitamente quello dell'equilibrio tra i ceti ricchi (dotati quasi sempre di privilegi politici) e la parte più povera del *demos*. Così si esprime *Solone* (vissuto tra il 640-635 e il 560), un altro dei sette sapienti: **“Sazietà genera dismisura, allora che grande ricchezza venga a quanti uomini non hanno mente retta”**. Solone, come è noto, fu il legislatore e riformatore di Atene che limitò il potere dei grandi proprietari fondiari, che abolì la schiavitù per debiti e che ottenne la remissione totale o parziale dei debiti per i contadini poveri. Egli esaltò la giustizia intesa come equilibrio tra il popolo e l'oligarchia dei grandi proprietari: **“mi piantai protendendo valido scudo su entrambi e a nessuno di essi permisi di vincere ingiustamente”**.

Troviamo qui dunque *i presupposti morali tipici del mondo greco*, che ricompariranno anche in moltissimi filosofi: il senso dell'*autocontrollo*, il *dominio sulle passioni*, la *consapevolezza delle proprie possibilità e dei propri limiti*, il senso della giustizia intesa come *equità*, come equilibrio tra le parti, consistente nel dare a ciascuno il suo.



Democrito in castigo.

CAPITOLO 2.

Il primo delinearsi del discorso razionale: la filosofia ionica

§ 0. Lettura introduttiva.

Il pensiero dei primi filosofi secondo Aristotele

La maggior parte di quelli che per primi si dedicarono alla filosofia ha pensato che i principi di tutte le cose fossero solo materiali. Infatti essi dicono che ciò da cui tutte le cose hanno il loro essere e da cui sono nate e in cui si dissolvono alla fine, è l'elemento e il *principio* [arché] delle cose, è la *sostanza* [ousia] che permane identica pur trasformandosi nei suoi fenomeni. Per questo essi pensano che niente si generi e niente si distrugga, dato che tale natura [physis] si conserva sempre.

[...] Ma sul numero e la forma di questo principio, non tutti dicono la stessa cosa.

Talete, l'iniziatore di questo tipo di filosofia, dice che esso è l'*acqua* (e per questo sostiene che la terra galleggia sull'acqua), ricavando probabilmente tale opinione dall'aver osservato che il nutrimento di tutte le cose è umido e che perfino il caldo si genera dall'umido e vive di esso (ma ciò da cui tutte le cose si generano è il loro principio). Aveva ricavato tale opinione da questo e anche dal fatto che ogni germe ha una natura umida; e l'acqua è il principio della natura di ciò che è umido. Vi sono poi alcuni che credono che anche i primi che, molto prima di oggi, hanno trattato degli dei, abbiano avuto la stessa opinione sulla natura perché chiamavano Oceano e Teti [la dea moglie del dio Oceano] i padri della generazione delle cose [...]¹ [Aristotele, *Metafisica*, 983 b6]

¹ I filologi hanno fatto notare che Aristotele usa qui termini e concetti tipici della sua stessa filosofia (principio, sostanza, causa materiale ecc.; cfr. Cap. 7) che dovevano es-

La filosofia fin dalla sua nascita si presenta come un enigma. Nasce con il primo greco che fu chiamato filosofo, cioè Talete di Mileto (VII-VI sec. a.C.) del quale non ci è stata conservata nessun'opera completa (ammesso che ne abbia scritte)? Oppure con Platone e Aristotele (IV sec. a.C.), i primi autori che conosciamo direttamente? Essa comincia con la ricerca del principio indistruttibile di tutte le cose da parte di Talete – come ci riferisce Aristotele due secoli dopo? E che caratteristiche aveva proprio la Ionia per stimolare la nascita della filosofia?

§ 1. Come conosciamo i filosofi prima di Socrate

Come è stato possibile che le opere di Platone e di Aristotele abbiano soppiantato nella tradizione scritta quella di decine di altri autori? In che misura è possibile la conoscenza della filosofia precedente attraverso le opere di questi due e attraverso citazioni di autori più tardi? Si può parlare di una censura della tradizione?

Socrate ateniese, vissuto tra il V e il IV secolo, è, nella coscienza comune, l'incarnazione stessa della filosofia e il primo grande filosofo su cui abbiamo un'ampia mole di notizie. Fu una personalità estrosa ed ironica, e, in polemica con gli insegnanti di alto livello del suo tempo, i sofisti, che nell'Atene di Pericle, vendevano i manoscritti delle loro lezioni, decise di non scrivere nulla, sostenendo che il dialogo diretto è la forma più autentica di comunicazione e di sapere. Tuttavia i contenuti dei suoi dialoghi ci sono stati riferiti abbondantemente per iscritto dal suo discepolo Platone, dallo storico ateniese Senofonte, testimoni oculare dei suoi dialoghi, e da Aristotele, discepolo di Platone.

Ma sono **Platone** ed **Aristotele**, vissuti nel IV secolo, i primi filosofi dei quali ci sono pervenute opere originali complete (per qualche migliaio di pagine a stampa) e che quindi conosciamo *direttamente*. Si può ben dire che la storia della filosofia cominci ad Atene nel IV secolo a.C. Quella precedente è, per così dire, preistoria della filosofia (dato che la storia per definizione comincia con i documenti scritti), o, potremmo dire, storia in senso debole.

La filosofia precedente infatti ci è nota solo indirettamente. In primo luogo

sere necessariamente sconosciuti a Talete e agli altri Ionici. Per tentare di distinguere analiticamente l'apporto aristotelico dall'originario pensiero Ionico si può consultare R. Laurenti, *Talete, Anissimandro, Anassimene*, Laterza, 1978.

ci è arrivata attraverso le allusioni e i riferimenti fatti da questi due, in particolare da Aristotele, che nel libro I della sua *Metafisica* espone sistematicamente le idee degli autori precedenti; e inoltre attraverso le *citazioni*, talora lunghe e talora brevi o brevissime, i riassunti e le ricostruzioni di filosofi ed eruditi di epoche ancora più tarde, perfino di Padri della Chiesa.

Perché non ci è arrivata per intero nessuna delle opere dei presocratici? Lo sviluppo del pensiero e della scienza, il mutare degli indirizzi e degli interessi culturali e l'interesse preponderante per i grandi Platone ed Aristotele hanno fatto sì che già in epoca classica i copisti cessassero di ricopiare le opere dei filosofi *presocratici* (cioè precedenti a Socrate). In effetti, mentre si leggevano Platone e Aristotele nei testi originali, largamente commentati per iscritto nelle scuole superiori dell'Impero Romano, ci si accontentava di conoscere i presocratici attraverso sintesi di tipo manualistico. La cultura si era sviluppata abbastanza perché ci si preoccupasse di far conoscere la storia del pensiero attraverso antologie e riassunti, ma certo le istituzioni culturali non erano abbastanza efficienti ed organizzate per riuscire a far copiare e conservare *tutte* le opere filosofiche rilevanti del passato. Le opere più antiche erano diventate di difficile comprensione sia per la loro problematica sia per il loro linguaggio. Non solo, ma alcuni filosofi non godevano, per così dire, "di buona stampa", poiché sostenevano tesi che, per il senso comune, erano scandalose, e si può supporre che non venissero copiati tanto come gli altri.

Per esempio, i cosiddetti "**sofisti**". Questi filosofi, vissuti soprattutto nell'età di Pericle (460-430 a.C.), che vide fiorire ad Atene gli studi scientifici, la storiografia e il teatro, rappresentavano l'ala innovativa e antitradizionalista, sospetta anche di ateismo, della cultura dell'epoca, e furono esplicitamente condannati da Platone. **Democrito**, poi, fa parte anche lui dei presocratici, ma morì nel IV secolo trent'anni *dopo* Socrate. Questo "presocratico ad honorem" (chiamiamolo così) sosteneva che tutta la realtà è fatta esclusivamente di atomi materiali, il cui movimento deriva solo da urti meccanici. Una dottrina in sostanza atea, e inaccettabile per Platone (che significativamente non lo cita mai) e per i suoi seguaci.

Data la deperibilità del papiro, dobbiamo credere che i testi originali dei presocratici fossero scomparsi già pochi secoli dopo la loro epoca. Perciò, mentre possiamo leggere migliaia di versi di Omero ed Esiodo, assai precedenti ai presocratici, e migliaia di pagine di Platone e di Aristotele, conosciamo i primordi del discorso razionale – tra il VI e il V secolo a.C. – solo attraverso modesti *frammenti* (cioè *citazioni* contenute in testi più recenti, o, qualche volta, in iscrizioni antiche o ritrovamenti papiracei) o attraverso *testimonianze* indirette (riassunti, commenti, interpretazioni).

Non c'è però solo un problema di quantità. Ciò che sappiamo dei pre-

socratici è fortemente condizionato dalla *problematica* dei filosofi successivi, che li citano nel contesto di discussioni in gran parte estranee alla loro mentalità. In questo modo il loro messaggio originario complessivo risulta spesso indecifrabile. I moderni *filologi* -che studiano scientificamente i testi e i loro contesti- hanno provato a ricollocarli nella loro epoca, utilizzando ciò che si sa della letteratura e della storia loro contemporanee.

☛ *Noi dovremo seguire una via più facile. Esporremo i presocratici seguendo soprattutto l'esposizione di Aristotele, che naturalmente dipende fortemente dalla sua problematica, e collocheremo qualche tentativo di interpretazione più complesso negli approfondimenti e nelle schede – la cui eventuale lettura potrebbe anche avvenire nei successivi anni di corso, per ricerche di antropologia o di storia della scienza, o nel quadro della heideggeriana ricerca del senso dell'essere (vedi scheda successiva).*

§ 2. Il mondo sociale e culturale della Ionia nel VI sec.

Che cosa può stimolare nell'ambiente sociale le qualità che caratterizzano la filosofia (curiosità, apertura sul mondo, senso critico, capacità di astrazione)?

È nella Ionia (sulle coste egee dell'odierna Turchia) che la filosofia greca fa la sua prima comparsa nel corso del VI secolo. Le città greche di tale area erano colonie fondate dagli Ioni della Grecia propria, che attraversava una fase di sovrappopolamento. Esse, in un ambiente adatto allo sviluppo dell'agricoltura e a contatto con le più avanzate popolazioni asiatiche, avevano ben presto acquisito un livello di sviluppo economico e culturale superiore a quello della madrepatria.

Lo sviluppo dei commerci, l'uso della moneta (da poco inventata dalle popolazioni del Vicino Oriente) e lo sviluppo della produzione agricola fondata sul *lavoro servile* e sull'irrigazione razionale delle fertili pianure costiere dell'Asia minore sono presumibilmente la causa del declino dell'aristocrazia guerriera e sacerdotale e dell'aumentata importanza dei grandi proprietari e commercianti appartenenti al popolo (o *demos*). Ai tradizionali governi aristocratici si sostituiscono forme di governo oligarchiche o tiranniche, che difendono gli interessi dei proprietari terrieri non nobili, dei mercanti ricchi e degli artigiani, a scapito della precedente egemonia dei nobili.

Il contatto sistematico per motivi commerciali con civiltà diverse, così come

l'atteggiamento di apertura degli Ioni rispetto alle altre culture, favoriscono la circolazione di conoscenze protoscientifiche provenienti dal Vicino Oriente (astronomiche e geometriche in particolare). È qui in Ionia che, già nell'VIII secolo a.C., era nato l'uso della scrittura alfabetica greca, e che i canti del ciclo troiano e del ritorno di Ulisse avevano avuto una versione scritta, l'*Iliade* e l'*Odissea*. Si manifesta qui ben presto anche una forte tendenza a sviluppare autonomamente la geometria, la matematica, l'astronomia e le conoscenze fisiche e geografiche provenienti dall'Egitto, dall'Assiria, dalla Caldea e dalla Fenicia, superando le credenze mitiche tradizionali. È qui che nasce la *prosa* in lingua greca, usata per la prima volta non solo dai filosofi Anassimandro e Anassimene, ma anche dai "logografi". Questi ultimi erano scrittori che si prefiggevano lo scopo di dare al pubblico informazioni storiche e geografiche, e ciò ormai in modo sistematico e non dentro la cornice delle vecchie narrazioni mitiche.

Il primo importante prosatore in lingua greca fu appunto un logografo, **Ecateo di Mileto**, del VI secolo. Egli scrisse la storia delle origini di diverse città greche e di molti antichi casati (della quale possediamo solo frammenti), e un'ampia descrizione di tutto il mondo conosciuto, corredato da carte geografiche. Assunse un atteggiamento apertamente critico nei confronti dei particolari meravigliosi o inverosimili delle tradizioni mitiche con cui le diverse stirpi e città greche spiegavano le loro origini, anche se pare che anch'egli non fosse del tutto esente dal gusto del meraviglioso e del leggendario.

#Tentiamo ora di cogliere il senso globale delle trasformazioni della cultura ionica attorno al VI-V secolo. Si è colpiti dal fatto che la nascita del discorso razionale astratto coincide tra l'altro con l'uso ormai radicato in Ionia della *scrittura alfabetica*, un tipo di scrittura che permette a chi la conosce un'ampia *autonomia di lettura* (le scritture sillabiche e geroglifiche presentavano sempre qualche difficoltà di decifrazione e imponevano una certa dipendenza dal maestro).

Egualemente qui da un certo tempo si era diffusa la *moneta*, che ci permette di distinguere tra il valore d'uso immediato che ciascuna cosa ha per noi e il valore di scambio che essa può avere sul mercato. La moneta è l'equivalente universale, che ci permette di comparare merci concrete molto diverse, che valgono la stessa somma di denaro. La ricchezza prodotta dall'uomo assume dunque nel denaro una forma generale e astratta. Il mercato e la moneta stimolano così la *capacità d'astrazione* degli Ioni.

E significativa sembra anche *l'apertura della società ionica* al mondo intero (o meglio, all'intero mondo antico, del Mediterraneo e del Vicino Orien-

te) grazie ai commerci e alla navigazione: l'abitudine a trattare con popoli dai costumi e dai valori diversi poteva permettere agli Ioni di *relativizzare* la loro stessa cultura, e il contatto con civiltà più avanzate nella conoscenza della natura, nel calcolo e nelle tecniche poteva fungere da potente stimolo alla *critica della propria tradizione*.

La crescita della produzione agricola e delle opere di canalizzazione ad essa necessarie e il bisogno delle conoscenze tecniche a ciò collegate sono state poi un fattore di sviluppo della conoscenza del calcolo e della natura.

Né meno importante pare l'ascesa politica della borghesia commerciale e agraria, che capeggia il resto del *demos*, e la sua ribellione nei confronti dell'aristocrazia conservatrice. Diventa possibile inoltre, anche se solo per gli uomini liberi, una *mobilità sociale* fino ad allora sconosciuta.

SCHEDA 2 – Le fonti della filosofia presocratica

☛ ***N.B. Converrà rileggere questa scheda dopo la lettura dei filosofi classici greci. Come si è detto, lo studio dei presocratici si intreccia inevitabilmente con quello degli autori successivi.***

☛ ***Per accostarsi al difficile problema delle fonti della filosofia presocratica può essere utile la lettura delle Introduzioni, rispettivamente di Angelo Pasquinelli e di Gabriele Giannantoni, delle due edizioni dei frammenti dei presocratici in lingua italiana: I presocratici. Frammenti e testimonianze, Einaudi, Torino, 1958 e I Presocratici. Testimonianze e frammenti, Laterza Roma-Bari 1969, 2 voll.***

Le opere costituiscono due diverse traduzioni dei testi greci contenuti nella classica raccolta di H. Diels e W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, edita a Berlino all'inizio del XX secolo, con testo greco e tedesco. L'edizione Einaudi, senz'altro pregevole, è rimasta ferma al primo volume per la morte del curatore. Esiste oggi finalmente una traduzione integrale di quest'opera colossale, Presocratici : prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz, a cura di Giovanni Reale, Bompiani 2006.

Le nostre citazioni sono tratte da Pasquinelli per gli autori da Talete fino a Melisso, e dopo dall'edizione Laterza, con occasionali modifiche sulla base dell'edizione Bompiani.

1. LA CULTURA ORALE E LA NASCITA DEL LIBRO. Come spiega Pasquinelli, il "libro", inteso come opera unitaria e sistematica, non è sempre

esistito. I filosofi del periodo presocratico presumibilmente hanno fissato per iscritto un insegnamento che era essenzialmente orale: “il libro era per il greco dell’epoca un aiuto per la memoria: la parola scritta era in funzione della parola parlata... I testi dei poeti si mandavano a memoria e venivano recitati dai rapsodi; si tenevano a mente le discussioni e i discorsi e si appuntavano poi o si scrivevano per non dimenticarli...*Il libro veniva letto agli ascoltatori, e questa era la sua principale funzione...*” Lo studioso ritiene che il libro, nel VI secolo, fosse ancora qualcosa di eccezionale, e solo nel V secolo diventasse assai popolare, cosicché verso la metà del secolo ad Atene, il principale centro culturale greco, si sarebbe sviluppato perfino “un mercato di libri” (Pasquinel- li, op. cit., pp. XX-XXI).

In un tale contesto si capisce bene che il libro, inteso come opera unitaria, con un titolo preciso, non interessa quasi per niente ai primi greci che si occupano di filosofia – sono i filologi moderni che cercano di stabilire la data della prima edizione di una certa opera e il testo originale dell’autore. Per questi lettori antichi il libro è rilevante solo per il suo contenuto, per il suo contributo alla ricerca. Inoltre, “importanti quanto il libro e forse più erano i rapporti personali, di discepolo a maestro, di filosofo a filosofo” (p. XXI). Le caratteristiche della prima filosofia greca sono dunque la particolare vivacità e immediatezza, la discussione diretta e il *predominio della tradizione orale sullo studio scolastico dei testi scritti*. Tali caratteristiche sono ben descritte in un’operetta dotta, affascinante e di lettura relativamente facile, anche se piena di tesi audaci e piuttosto unilaterali, *La nascita della filosofia*, di Giorgio Colli, Adelphi, Milano, 1985. Colli parla addirittura di una *competizione “agonistica” tra i sapienti nella ricerca della verità*, e afferma che la discussione si configurava come una sfida nella risoluzione di un enigma.

2. ARISTOTELE E PLATONE SOPPIANTANO I PRESOCRATICI. Ad ogni modo, già ai tempi di Aristotele e di Platone (IV secolo) non sarebbe stato facile ricostruire esattamente i testi dei primi presocratici. Non risulta che Talete e Pitagora abbiano lasciato nulla di scritto, ma il loro insegnamento era stato tramandato e poi trascritto dai filosofi successivi. Inoltre la filosofia presocratica si articolava in diverse tradizioni e correnti, quasi sempre semplici “scuole di pensiero” non istituzionalizzate; in tal modo doveva essere difficile capire fino a che punto la tradizione arrivata a Platone e ad Aristotele riflettesse le idee dell’iniziatore della tradizione o piuttosto quelle dei suoi persecutori. Solo nel caso dei pitagorici siamo sicuramente di fronte ad una scuola istituzionalizzata, ma questo non migliora la situazione per il carattere segreto che inizialmente aveva la loro dottrina.

Del resto Platone ed Aristotele, fonti tra le più importanti, non si erano certo

assegnati il compito di tramandare ai posteri i testi originali dei filosofi precedenti, ma si limitavano a riassumerli oppure a citarli (con quanta precisione non possiamo dirlo). Lo facevano per confutare o per difendere e sviluppare le tesi di questo o quel presocratico, *ma nel contesto dei loro propri problemi*, che erano nuovi e diversi rispetto a quelli di uno o due secoli prima. Quindi lo stesso sviluppo della filosofia e della scienza, con la nascita di nuovi interessi e problemi, hanno contribuito a renderci oscuro il pensiero dei presocratici; si consideri anche la fama abbagliante di Platone e di Aristotele e le conseguenze che ha avuto sulla scelta dei testi da copiare.

Attraverso la comparazione dei frammenti tra loro e con gli scritti di altri autori contemporanei (soprattutto poeti), e attraverso deduzioni fondate sullo sviluppo generale della società e della cultura nel VII, VI e V secolo, i filologi e gli storici della filosofia ai nostri tempi hanno cercato di *cogliere le specificità del pensiero presocratico* e della sua problematica rispetto a Platone ed Aristotele.

Queste ricostruzioni vanno naturalmente incontro a molte difficoltà, anche perché le citazioni – o “frammenti” – in cui viene riportato il testo dell’autore – sono brevi e poco numerose, mentre i riassunti e i commenti – detti “testimonianze” – sono molto più lunghi e relativamente chiari, ma scritti nel linguaggio del “testimone” e in conformità della sua problematica.

3. LA CULTURA ALESSANDRINA E LE PRIME STORIE DELLA FILOSOFIA. Subito dopo Aristotele, il suo discepolo Teofrasto dedicò un ampio lavoro alla raccolta delle opinioni dei primi filosofi. Malauguratamente la sua opera (*Le opinioni dei fisici*) non ci è arrivata. Tuttavia nei secoli successivi, nell’età alessandrina, si svilupparono le scuole e le istituzioni destinate alla conservazione e diffusione del sapere e alla ricerca: si pensi al famoso centro culturale di Alessandria e alla sua ancor più famosa biblioteca. Crebbe così l’interesse erudito per il passato e si sviluppò una particolare letteratura, la *dossografia* filosofica, cioè la raccolta di opinioni (*doxai*) dei filosofi, che poté fare uso dell’opera di Teofrasto (oltre che di Platone, di Aristotele e di altri) quando già da tempo i testi originali presocratici non erano più disponibili. L’opera dossografica più celebre è *Le vite e le opinioni dei filosofi illustri* di Diogene Laerzio, del II-III secolo d.C., pieno di aneddoti suggestivi o anche ridicoli e fonte di innumerevoli frammenti. Importanti come fonti dossografiche sono anche i **commentatori** di Aristotele, come Simplicio e Alessandro d’Afrodisia (gli eruditi che passavano la loro vita a commentare le opere di Aristotele avevano un grande interesse per i precedenti del suo pensiero e in genere per la storia della filosofia).

Tuttavia il materiale proveniente dai dossografi, relativamente ampio, va usato con cautela, perché costoro non solo inseriscono arbitrariamente le teorie più

antiche nelle problematiche posteriori, ma inoltre proiettano su di esse pregiudizi e schemi interpretativi piuttosto distorti. Naturalmente, gli autori studiati non erano solo i presocratici, e gli ultimi dossografi di età tardo-romana (ce ne sono fino al sec. V. d.C.) si trovavano a dover lavorare ormai su di un millennio di filosofia. In tali condizioni, sono stati spesso applicati in modo rigido e astratto gli schemi di classificazione creati da alcuni studiosi del primo periodo alessandrino, che suddividevano i filosofi secondo le scuole e che tracciavano la storia delle scuole secondo le “successioni” dei maestri. Secondo questi schemi, *ogni autore doveva essere inserito in qualche scuola e ciò comportava automaticamente l'attribuzione a lui delle dottrine generali di essa*, in mancanza di notizie più precise.

Questo metodo risultò particolarmente fuorviante per i presocratici, dato che ai loro tempi non esisteva un'istituzionalizzazione della ricerca né una definizione delle dottrine e delle discipline paragonabile a quella delle età successive. Così le loro teorie sono state normalmente attribuite a discipline che all'origine nemmeno potevano esistere, dato che *il pensiero presocratico ignorava la specializzazione*; sono state classificate sulla base della somiglianza, assegnandole a scuole formatesi in seguito; sono state *bellamente confuse con teorie successive*, perché qualche filosofo posteriore le aveva citate e sviluppate ecc.

SCHEDA 3 – Alcuni problemi generali della filologia classica

Oltre ai problemi filologici specifici che si pongono nello studio dei presocratici, che vivono nel periodo della nascita del libro e della progressiva separazione della cultura orale da quella scritta, ci sono altri importanti problemi che riguardano le fonti ed i testi dell'intera letteratura antica. Noi possiamo esporli solo in modo estremamente sommario, invitando il lettore alla consultazione di un manuale di storia della letteratura greca.

I testi che ci sono pervenuti sono stati copiati più volte nel corso dei secoli, e questo ha dato luogo per forza ad *errori di copiatura* derivanti dall'incomprensione da parte dei copisti e da sviste. Inoltre alcuni ci sono pervenuti *lacunosi*, cioè privi di qualche parte, o *illeggibili* in qualche punto. Di conseguenza, in presenza di un guasto del testo i filologi sono spesso costretti ad avanzare ipotesi; inoltre, anche quando il testo è in buone condizioni, in caso di senso poco chiaro, o contrario alle loro ipotesi interpretative generali, possono essere tentati di ipotizzare un errore di trascrizione, e suggerire una *lettura* diversa da quella del manoscritto che ci è pervenuto.

Un'ulteriore difficoltà per i copisti antichi e per i filologi moderni nasce dal fatto che la lingua greca ha notevoli oscillazioni sia nel significato delle parole,

sia nelle forme grammaticali e sintattiche, legate alle differenze tra i *vari dialetti greci* e all'estensione storica della letteratura in nostro possesso (dai poemi omerici, dell'VIII-VII secolo a.C., a Simplicio nel VI secolo d.C. sono trascorsi tredici-quattordici secoli).

Un problema sono anche le *titolazioni arbitrarie* (ai tempi dei presocratici il costume di mettere un titolo ai libri era probabilmente ancora sconosciuto, data l'esiguità delle biblioteche; più tardi ai titoli degli autori possono essere state aggiunte indicazioni dei bibliotecari e degli "editori"). Un altro ancora le attribuzioni errate a questo o quell'autore. Inoltre interessi di vario genere potevano spingere a *false attribuzioni* o alla stesura di *testi apocrifi*, cioè falsi (p. es. per rendere autorevole una teoria la si attribuiva ad un grande maestro del passato). Un genere letterario molto fiorente fra i greci fu in particolare la stesura di *lettere apocrife* le più improbabili (p. es. dell'imperatore persiano Dario al filosofo Eraclito e di Eraclito a Dario).

Già gli studiosi antichi del periodo alessandrino hanno avanzato il sospetto che diverse opere giunte a loro fossero state attribuite all'autore sbagliato o che fossero apocrife. Questo ha contribuito ad acuire in molti filologi moderni i sospetti su tutto e su tutti e a provocare discussioni a non finire. Emblematico è il caso dell'*VIII Lettera* di Platone, un'opera assai suggestiva dal punto di vista filosofico, che da alcuni è stata considerata falsa e per altri invece è un documento fondamentale per la comprensione del pensiero del filosofo (si noti che quasi tutte le altre lettere sono considerate unanimemente false).

§ 3. Talete il protofilosofo: alla ricerca di un principio unitario del cosmo.

In che senso si può dire che Talete è andato al di là del linguaggio del mito? Come appare il cosmo a Talete?

Nella **Lettura Introduttiva** Aristotele ci parla delle origini del pensiero filosofico. Sulla base di questa testimonianza, si può dire che **Talete di Mileto** (sec. VII-VI), rispetto agli "antichissimi teologi" di cui parla alla fine del brano, stava intraprendendo il tentativo di indagare razionalmente la natura, e stava cercando di superare il linguaggio del mito. Egli infatti non narra più le gesta di divinità antropomorfe che signoreggiano la natura, descritte con immagini concrete cariche di significato simbolico (Oceano e Teti come genitori di tutto quanto il vivente sono per Esiodo al tempo stesso divinità personali e forze naturali). Egli invece è alla ricerca del *principio unitario* ("*arché*") dell'ordine del cosmo, una sorta di sostanza omogenea che sia presente dappertutto.

Per lui tale principio è l'*acqua* (o l'*umido*) che genera le diverse componenti e parti del nostro mondo. Non si tratta più di una divinità personale, ma del sostrato permanente delle cose, capace di generare tutto il resto. *Tutto nasce dall'acqua*. E la Terra è un grande disco che poggia sull'oceano.

#Pare che tale sostrato o elemento primordiale sia inteso come *animato*. Dice sempre Aristotele nel *De Anima* (411 a 7): "[...] alcuni sostengono che l'anima è mescolata al tutto e per questo, forse, Talete credeva che *tutto fosse pieno di dei*". Egli riferisce anche che Talete "abbia supposto che l'anima sia qualcosa atto a muovere, se ha detto che la calamita è dotata di anima in quanto muove il ferro". L'espressione 'tutto è pieno di dei' significa verosimilmente per Talete che il cosmo è animato in tutte le sue parti da forze dotate di moto spontaneo e di sensibilità — concezione che più tardi fu chiamata ***ilozoismo** (da *hyle* = materia e *zoon* = animale). Sulla persona di Talete abbiamo poche notizie attendibili. Non pare che abbia lasciato scritta alcuna opera vera e propria. Egli era annoverato tra i "sette saggi", e #possiamo dedurne che come questi unisse il sapere teorico alla saggezza pratica. In effetti si occupò tanto di indagare la natura, quanto di dare consigli in campo politico alle città della Ionia. Si tramanda inoltre che avesse studiato la geometria egiziana e avesse avanzate conoscenze astronomiche, essendo stato in grado di predire un'eclissi di sole. **#A lui la tradizione attribuisce** il famoso teorema che porta il suo nome, e questo testimonia la sua *fondamentale importanza nel campo della geometria*.

Platone lo chiamava "uomo abile nella vita pratica" e diceva che di lui si raccontavano "invenzioni ingegnose e altre imprese utili". Erodoto riferisce la tradizione secondo cui Talete avrebbe fatto deviare un fiume per far passare l'esercito di Cresò.

Le notizie che abbiamo sulla vita di Talete sfumano però nella leggenda. Aristotele racconta che egli, prevedendo sulla base delle sue conoscenze astronomiche un'abbondante raccolta di olive, avrebbe preso in affitto a bassi prezzi i frantoi della regione per lucrare grossi profitti.

Platone invece ci racconta che Talete, mentre osservava le stelle e guardava in alto, cadde in un fosso, ed una serva tracia si burlò di lui, "domandandogli come potesse pretendere di osservare le cose del cielo quando non sapeva vedere quel che aveva davanti ai piedi". Ovviamente questo aneddoto, come i precedenti, non ci dice nulla di certo su Talete come personaggio storico, ma è significativo in quanto è l'origine del cliché imperituro del filosofo distratto, distaccato dalla vita quotidiana.

§ 4. Anassimandro e l'"Apeiron"

§ 4.1. Anassimandro: l'Infinito genera il mondo attraverso il movimento e la Terra è sospesa nello spazio

Che importanza ha l'uso della prosa in Anassimandro?

Egli spiega il mondo con l'Apeiron. Infinito o indefinito?

Forza divina o forza fisica?

E perché la bizzarra idea che la Terra abbia la forma di un tamburo si inserisce dentro una rivoluzione del pensiero?

Mentre non sembra che Talete abbia scritto dei veri e propri libri, **Anassimandro** (anch'egli di Mileto, prima metà del VI secolo) è il primo autore greco di cui ci sia stato tramandato per lo meno il *titolo* di un'opera in pro-

sa: *Perì physeos* (*Sulla natura*), della quale possediamo un solo frammento di una certa lunghezza e altri quattro molto brevi. È innanzitutto significativo che l'opera di Anassimandro fosse *in prosa* – la prima opera in prosa di tutta la letteratura occidentale, a quanto ci risulta. La prosa infatti segna un distacco dalla solenne narrazione ispirata, propria del mito. È vero d'altra parte che Simplicio (commentatore di Aristotele) chiama “poetico” il linguaggio di Anassimandro.

La tradizione ce lo presenta come una specie di scienziato ed inventore: egli introdusse in Grecia dall'oriente lo *gnomone* (orologio solare), disegnò per primo una *carta geografica del mondo* (successivamente perfezionata da Ecateo), misurò per primo l'angolo dell'*eclittica*¹, si occupò di *geometria*, oltre che dei *fenomeni climatici, meteorologici e celesti*. Già nel Liceo di Aristotele queste indagini sarebbero rientrate in differenti discipline specializzate (geografia, geometria, fisica, meteorologia e astronomia), e oggi esse sono il compito di decine di cattedre universitarie diverse. Anassimandro – e quasi tutti gli altri filosofi precedenti alla grande fioritura culturale della seconda metà del V secolo – espongono invece tutto il loro sapere in un'opera unica, a cui è stato dato in seguito lo stesso titolo, *Perì physeos* – per tutti gli autori, chiamati quindi “fisici”.

Che significa *physis* (tradotto in latino con *natura*) per questi antichi filosofi? Con una certa approssimazione si può dire che questo termine indichi ciò che è primario, fondamentale e permanente nelle cose e nel mondo, ciò da cui tutto il resto si genera (*phyo* significa infatti *nascere*, o anche *generare*).

Nella sua ricerca di ciò che è fondamentale e permanente, Talete si era limitato ad indicare nell'acqua l'origine di tutte le cose, che da essa emergono attraverso un non meglio precisato processo di trasformazione, per cui l'acqua genererebbe spontaneamente da sé gli altri esseri. Anassimandro invece cerca di precisare il processo che avrebbe portato la sostanza originaria, *indifferenziata ed infinita* (*Apeiron*), a differenziarsi nei vari elementi. Questo Infinito o Indefinito non è un elemento particolare, come appunto l'acqua, e naturalmente nemmeno una divinità personale, come il Chaos, ma è l'insieme divino, eterno, immenso, sterminato, “che contiene e guida” tutti i singoli elementi, tutte le parti del mondo e tutte le singole cose, che in esso di volta in volta si generano.

E, mentre l'Apeiron permane come sostrato, tali esseri finiti si alternano incessantemente sulla scena del mondo, nascendo e dissolvendosi in continuazione “secondo necessità, poiché si pagano l'un l'altro la pena e l'espia-

¹ L'angolo dell'eclittica misura l'oscillazione apparente che il sole compie sullo sfondo della sfera celeste.

zione dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo". L'esistenza di ciascuno di essi è così un atto di violenza nei confronti di quello precedente, che la nascita di quello successivo gli farà poi scontare.

Per Anassimandro ciò che produce la differenziazione delle cose finite e che spiega i grandi fenomeni della natura è un *movimento rotatorio* cosmico. Secondo varie testimonianze è "*l'eterno movimento*" che per lui separa i "contrari" (cioè le qualità naturali opposte come il caldo e il freddo, l'umido e il secco ecc.). C'è secondo lui un "movimento rotatorio che si compie da un tempo infinito". È esso che ha generato la Terra.

Sorprendentemente, *la Terra* secondo lui ha la forma di una specie di tamburo, di un cilindro schiacciato (come le pietre che componevano le colonne). Essa è *sospesa nello spazio*, e non poggia sull'oceano (come pensava Talete), né su nessun altro sostegno. Per quanto ne sappiamo Anassimandro è il primo nella storia umana che ha immaginato che la Terra potesse essere sospesa nello spazio senza cadere, cosa che nessun astronomo orientale, nonostante le sue progredite conoscenze, aveva mai ipotizzato prima.

In effetti, ci sono certo diversi indizi del fatto che la Terra è sospesa nello spazio. In particolare, se sotto di essa ci fosse un immenso sostegno (le colonne che reggono il mondo di cui parla la Bibbia), come potrebbero il sole e la luna riapparire ogni volta dall'altra parte dell'orizzonte? Eppure questo indizio era stato trascurato dagli astronomi e dai sapienti evidentemente a causa della forza dell'esperienza quotidiana della caduta dei gravi, che ci fa pensare che in tutto lo spazio valga la distinzione alto/basso.

Perché dunque per Anassimandro la Terra non cade, visto che nulla la tiene su? "Perché una cosa che si trovi al centro, per la quale tutte le direzioni siano equivalenti, non ha ragione di muoversi verso l'alto, il basso o lateralmente; e siccome non può muoversi in tutte le direzioni insieme, deve restare ferma" – dice Aristotele commentando Anassimandro, e aggiunge: "Questa idea è ingegnosa" (De Coelo, 295,11).

#Secondo Carlo Rovelli, fisico e storico della scienza, con Anassimandro avviene una vera e propria *rivoluzione* del pensiero, la prima delle *rivoluzioni scientifiche*. Egli, contro l'evidenza dei sensi, osa supporre che la Terra sia sospesa nello spazio e, contro la credenza dominante che i fenomeni meteorologici siano dovuti all'azione divina, ne abbozza delle spiegazioni naturali. Con lui si è ormai affermato un nuovo modo di guardare i fenomeni fisici, che rompe con la tradizione.

§ 4.2. ★Approfondimento. Confronto tra la concezione del mondo di Anassimandro e le cosmogonie mitiche

Anassimandro, più di Talete, ha acceso la curiosità dei commentatori moderni. In lui si trova per la prima volta l'idea del vortice cosmico.

#*Consideriamo a questo punto le differenze* tra Anassimandro e le concezioni mitiche. Il mito, dice Jean-Pierre Vernant, studioso della cultura greca delle origini, cercava di dare un senso al mondo quotidiano sulla base delle vicende eroiche degli dei, e narrando il conflitto tra agenti soprannaturali spiegava l'instaurazione dell'ordine cosmico sotto il comando del dio vincitore. All'opposto Anassimandro cerca di spiegare l'universo sulla base di ciò che quotidianamente si verifica sotto i nostri occhi. Dice Vernant: "L'originario, il primordiale si spogliano della loro maestà e del loro mistero; essi hanno la banalità rassicurante dei fenomeni quotidiani" (la Terra è come una pietra di una colonna). Questa è dunque per lo studioso francese la grande "rivoluzione intellettuale" che si compie con i pensatori Ionici. Essi fanno oggetto il mondo della natura di una ricerca sistematica e senza pregiudizi (*historia*), non più direttamente condizionata da esigenze religiose, e di esso ci presentano poi una visione, un quadro d'insieme (*theoria*).

Eguale De Santillana, storico della scienza, ha osservato che Anassimandro, cercando un meccanismo che permettesse di spiegare la formazione delle cose a partire dall'Apeiron come movimento rotatorio, "centrò uno dei grandi motivi della cosmologia scientifica, quello del vortice fluido" (in effetti l'idea di un vortice di materia che dà origine a un cosmo ordinato si trova non solo in alcuni greci posteriori, come Anassagora, Democrito ed Epicuro, ma in varie teorie cosmologiche moderne -Cartesio e Kant - ed anche contemporanee).

Queste #*interpretazioni* sono penetranti, ma forse accentuano la distanza tra mito e filosofia Ionica e laicizzano e modernizzano eccessivamente quest'ultima. Si può obiettare a Santillana che l'Apeiron di Anassimandro può essere interpretato come un vortice nel senso della meccanica moderna, ma anche come una divinità cosmica impersonale, che agisce come un vortice (una divinità simile al Dio-Tutto di Senofane - cfr. § 6).

C'è un'altra potenzialità del pensiero di Anassimandro che #*vogliamo evidenziare*. In esso non solo è adombrata l'idea di una sostanza permanente da cui tutte le cose provengono, come abbiamo visto sulla base della testimonianza di Aristotele, ma c'è anche l'idea di una norma, di una regola che "governa" i mutamenti. Egli #*presumibilmente* è partito dalla comune

esperienza del mutare delle stagioni, in cui gli opposti fondamentali, il caldo e il freddo, l'umido e il secco, si alternano: se in estate il caldo prende il sopravvento sul freddo, in inverno il freddo prende la sua rivincita. Il calore fa evaporare l'acqua, ma il freddo fa condensare il vapore. Quanta più neve cade sui monti, tanta più acqua scorrerà nei ruscelli in primavera ecc. Gli elementi si compensano a vicenda, i contrari si compensano a vicenda. Un equilibrio dinamico caratterizza il nostro mondo: in esso governa *una legge che impedisce agli opposti di prendere il sopravvento l'uno sull'altro*.

Questo può essere il senso della poetica espressione Anassimandro: "Dove viene agli esseri la nascita, là avviene anche la loro dissoluzione secondo necessità; poiché si pagano l'un l'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo".

#**Vernant osserva** che nel mondo di Anassimandro vige, più che il comando di un dio signore assoluto, una *legge* di equilibrio tra le parti simile a quella della *polis*. Se la spiegazione ha pur sempre un carattere antropomorfico, l'uomo a cui si fa riferimento è l'uomo autonomo della polis.

Ma colpisce anche il fatto che questa legge di giustizia cosmica appare come il risultato di un comportamento necessario, più che volontario: l'equilibrio si ricostituisce da sé, "secondo necessità", appunto. #**Osserva De Santillana**: "la natura, la cui giustizia è venuta ad identificarsi con la legge astratta, è diventata autonoma, anzi, automatica". E altrove ribadisce: "Questo governo è concepito non come volontario, ma come azione autoregolatrice, come dovrebbe avvenire in una società ben concepita"; si tratta però anche di "un'idea veramente fisica nella sua concezione".

Allo stesso modo Anassimandro non ha bisogno di appellarsi ad un'operazione voluta direttamente da un dio per spiegare la posizione di equilibrio della Terra: sospesa nello spazio senza bisogno di sostegno, essa resta ferma "a causa dell'uguale distribuzione delle parti". Insomma, essa, posta "ad uguale distanza dagli estremi", non ha ragione di muoversi in una direzione piuttosto che in un'altra.

Le antiche mitologie avevano variamente cercato di risolvere il problema di ciò che sorregge la Terra su cui viviamo. Una leggenda indiana (riferita dal filosofo Locke) diceva che essa poggia sulla schiena di un elefante, che a sua volta poggia su una tartaruga, la quale è sorretta su di un fiore di loto. Ma cosa sorregga il fiore non è detto. Per Esiodo la Terra affonda le sue radici in una grande giara in cui Giove ha racchiuso il caos dei venti tumultuanti. Ben diversa è la posizione di Anassimandro: anche qui egli pone fine all'indeterminatezza propria del pensiero mitico.

Anassimandro implicitamente fa ricorso a quello che #**noi chiameremo** "principio di ragion sufficiente": perché non cade la Terra? perché non

c'è nessuna ragione che essa cada. Infatti secondo Anassimandro è in posizione simmetrica rispetto a tutto ciò che la circonda. #**Commenta** entusiastico De Santillana: “è questo principio che sbarazza il pensiero dalle buone ragioni fatte a nostro uso e consumo e che lo lancia nell’immensa avventura della scienza...”

Secondo questa #**interpretazione**, lo spazio di cui parla Anassimandro ha ormai ben poco a che fare con lo spazio differenziato del mito e #**anticipa** piuttosto lo spazio omogeneo e isomorfo della geometria. Nel mito lo spazio in alto è completamente differente da quello in mezzo e da quello in basso. Il primo (*Ouranos*, il Cielo) è lo spazio di Zeus e degli dei celesti, il secondo (*Gea*, la Terra) è lo spazio degli uomini, il terzo (*Ctonia*, il sottosuolo, gli Inferi) è lo spazio della morte e degli dei sotterranei. Parimenti sono differenti le direzioni dello spazio: la destra è propizia, la sinistra è funesta. Con Anassimandro si affaccia l’idea di uno spazio in cui non c’è né alto né basso, né destra né sinistra, lo spazio della geometria appunto, privo di direzioni privilegiate.

☛ *Per altre importanti idee anticipatrici attribuite ad Anassimandro, ma forse frutto dell’elaborazione di fisici successivi, rinviamo alla Scheda seguente. Una Scheda su Anassimandro e la sua rivoluzione scientifica è al fondo del capitolo.*

SCHEDA 4 – La pluralità dei mondi e l’evoluzione della vita in Anassimandro

Se prestiamo fede ad alcune testimonianze, dobbiamo ritenere che per questo straordinario filosofo i mondi, come si formano, così si disfano, innumerevoli nello spazio e nel tempo. “Vi sono, secondo Anassimandro – dice Cicerone – degli dei soggetti alla nascita che sorgono e tramontano a lunghi intervalli, e questi sono *mondi innumerevoli*”. Dice un’altra testimonianza: “Quelli che sostengono *mondi infiniti* di numero, come i *discepoli di Anassimandro* [...], affermano che essi si generano e si dissolvono nell’infinito in una vicenda continua”. Eterno è dunque solo l’Apeiron da cui i mondi emergono e a cui ritornano.

Come si vede, per Cicerone, vissuto diversi secoli dopo Anassimandro, non era chiaro se queste idee risalissero al filosofo di Mileto o a qualche pensatore successivo che si ispirava a lui (nella Scheda sulle **Fonti della filosofia presocratica** si vede che termini come “discepolo” o “scuola” venivano usati in modo eccessivamente elastico dai “dossografi” – gli storici della filosofia dell’epoca). Tuttavia è interessante rilevare che *idee del genere avevano circola-*

to per un certo periodo nella filosofia greca; esse però furono abbandonate a favore di una visione statica e antropocentrica della realtà. Ad Aristotele, che esprimerà nella forma più compiuta questa concezione, il mondo apparirà come unico, finito, geocentrico e sempre uguale: in esso i singoli fenomeni (giorno-notte, stagioni, vita-morte) si ripetono eternamente secondo uno schema fisso. In una concezione di questo tipo nessuna idea di una storia del mondo sarà più possibile.

Per il pensiero anassimandro, invece, almeno secondo certe testimonianze, la Terra ha subito e subisce grandi trasformazioni: il mare per esempio si ritira a causa dell'evaporazione dovuta al calore, cosicché sulla superficie terrestre anche animali e piante si sono profondamente trasformati. Quando il calore sulla terra era ancora molto forte, gli animali dovevano necessariamente avere caratteristiche diverse da quelle attuali. Essi dovevano essere coperti da una corteccia che li proteggesse dall'evaporazione e vivere prevalentemente nel mare. Anche l'uomo all'inizio non poteva essere come è adesso, così nudo e indifeso. Forse per questo Anassimandro (o chi per esso) pensava che anche l'uomo in origine dovesse essere un animale marino o almeno dovesse vivere in simbiosi con animali marini.

“Secondo Anassimandro – dice una testimonianza di *età ellenistica* – i primi animali nacquero dall'elemento umido, ricoperti di una scorza spinosa; cresciuti in età lasciarono l'acqua e vennero all'asciutto, ed essendosi lacerata la scorza che li copriva, dopo poco cambiarono il loro modo di vivere”. E un'altra testimonianza tarda: “Anassimandro di Mileto pensa che dall'acqua e dalla terra, sotto l'azione del calore, siano nati pesci o animali molto simili ai pesci, nel cui interno sarebbero cresciuti gli uomini, rimanendovi rinchiusi come dei feti fino all'età della pubertà; allora, rotto l'involucro, ne sarebbero usciti uomini e donne già capaci di nutrirsi.”

Come si è detto, è impresa ardua stabilire a chi esattamente queste dottrine debbano essere attribuite e quale sia l'epoca precisa della loro origine. Tuttavia è interessante il fatto che esse siano comunque esistite nel contesto della cultura antica. Nonostante la loro ingenuità, non possiamo non restare colpiti dall'acutezza dell'intuizione che sottendono. Ma l'idea di una trasformazione delle specie naturali nel corso del tempo è stata del tutto soppiantata nella cultura greca dalla visione “fissista” di Aristotele, secondo la quale la natura sarebbe un ordine eterno ed immutabile. Tale visione era destinata a perpetuarsi come praticamente indiscutibile attraverso i secoli, fino all'Ottocento.

§ 5. Anassimene: l'aria, rarefacendosi e condensandosi, genera gli elementi del cosmo

Anassimene sembra anticipare la teoria moderna degli stati della materia. Che cosa causa nella sua teoria il passaggio da uno stato all'altro dell'aria?

Anassimene di Mileto (che visse nel VI secolo e fu “compagno di Anassimandro”, come dice una delle nostre fonti) torna ad identificare l'*arché* con un elemento determinato: l'aria. Secondo la testimonianza dell'aristotelico Simplicio: egli diceva, come Anassimandro, che “**la materia originaria è illimitata**”. Ma, a differenza di Anassimandro, egli riteneva che fosse qualcosa di specifico e precisamente che fosse aria. Essa è diversa nei diversi oggetti “a seconda della condensazione o della rarefazione”. Nella sua forma rarefatta dà origine al fuoco, e nella sua forma condensata dà origine al vento, dal quale provengono le nubi e l'acqua. Dall'acqua a sua volta proviene la terra “e da questa infine tutte le cose”.

Come si vede, l'idea di fondo è che la materia è una sola e che attraversa diverse trasformazioni (fuoco, vento, nubi, acqua, terra), molto simili a quelle che **#noi moderni chiameremmo** stato gassoso, liquido e solido.

Bisogna sapere che successivamente, con Empedocle (sec. V) ed Aristotele (sec. IV), venne delineata e si affermò nel mondo greco la concezione, poi rimasta dominante fino al medio evo, secondo cui la materia è costituita da quattro elementi originari e indistruttibili, terra, acqua, aria e fuoco, che possono mescolarsi, ma non trasformarsi l'uno nell'altro. La concezione di Anassimene forse oggi **ci pare** più ingegnosa.

Ciò che noi chiamiamo uno “stato della materia” grosso modo corrisponde per Empedocle e per il senso comune dei greci all'incirca a uno degli elementi non trasformabili (lo stato gassoso all'aria e al fuoco, la terra allo stato solido, l'acqua allo stato liquido). Per Anassimene invece è la maggiore o minore densità dell'unica materia (che egli chiama aria) a generare le differenze qualitative tra gli elementi. Le molteplici e variopinte *qualità* che i nostri sensi colgono nel mondo che ci circonda possono dunque essere ridotte alle variazioni *quantitative* (maggiore o minore concentrazione) di *una sola* sostanza.

Anassimene dunque spiega il passaggio dall'aria al fuoco come processo di rarefazione e il passaggio dall'aria all'acqua e alla terra come processo di addensamento e “feltratura” (il riferimento è alla tecnica usata dai produttori di feltro, che induriscono la lana battendola).

Ma Anassimene legava la scala delle rarefazioni e condensazioni soprat-

tutto alla scala delle temperature. Se con il calore l'acqua diventa vapore (aria) e il vapore fuoco, con l'abbassamento della temperatura il vapore torna a condensarsi. "Così presiedono alla generazione i contrari: il caldo e il freddo".

"L'aria è di per sé invisibile: si rende visibile in virtù del caldo, del freddo, dell'umido e del movimento perché *senza moto non ci sarebbe mutamento*." Calore, moto, trasformazione della materia sono messi in relazione.

§ 5.1. ☉ **Approfondimento. Si può parlare di vitalismo o di meccanicismo nel caso dei filosofi ionici?**

Si focalizzi l'attenzione sull'ultima affermazione del paragrafo precedente: se non ci fosse moto non ci sarebbe mutamento: *#a quanto pare*, per Anassimene i cambiamenti di un corpo si spiegano con il movimento delle sue parti – piuttosto che con un mutamento delle sue caratteristiche intrinseche. Questa affermazione del filosofo anticipa in qualche modo la spiegazione *meccanicistica del mutamento.

In Anassimene, come in Talete, alla sostanza primordiale continuano ad essere attribuiti caratteri vitalistici (cioè *ilozoistici, cfr. § 2). Per Talete l'acqua è fornita di vita, per Anassimene l'aria è ad un tempo materia e psiche, respiro ed alito vitale. L'aria è il respiro dell'uomo e il respiro dell'universo. *#*"Come la nostra anima, essendo aria, ci tiene uniti, così fanno il respiro e l'aria, circondando l'intero universo" (Frankfort).

Certo, questi autori non erano in grado di distinguere con precisione tra il movimento come risultato di un impulso meccanico e il movimento come risultato di un impulso vitale. Di conseguenza non si possono applicare qui le categorie moderne di *meccanicismo (l'idea per cui ogni movimento è riducibile ad impulso meccanico) e vitalismo (l'idea per cui tutta la materia, anche quella apparentemente priva di vita, è animata da un impulso vitale). E neppure le cause meccaniche (forza d'inerzia) sono qui ben distinguibili dagli stimoli vitali, dal movimento spontaneo istintivo degli esseri viventi. Resta comunque il fatto che l'aria e l'acqua non sono più personificati, non sono Zeus e Nettuno, e il fulmine non è più uno strumento nelle mani di Zeus per punire chi si sottrae alla sua volontà, ma un fenomeno naturale spiegabile con *cause puramente naturali*. Si consideri a questo pro-

Riflessione sui termini:

ILOZOISMO (hyle = materia e zoòn = animale) è un termine usato dagli interpreti moderni per indicare l'idea, diffusa tra i presocratici, che la materia dell'intero cosmo sia animata. In versioni un po' diverse l'"Anima del mondo" dei platonici e la divinità corporea che pervade il mondo degli stoici proseguono questa idea. VITALISMO invece è un termine che è usato soprattutto per quei filosofi che, tra la fine del Settecento e l'inizio del Novecento hanno cercato di spiegare l'evoluzione della natura con un principio vitale spontaneo interno alla materia e non riconducibile ai principi della meccanica tipici della fisica moderna *meccanicistica (in particolare al principio d'inerzia).

posito la spiegazione che propone Anassimene dei fenomeni meteorologici: la nube si forma a causa di una forte condensazione di aria; quando l'aria diventa ancora più densa ne scaturisce la pioggia; la grandine si forma invece quando l'acqua che cade gela, e la neve invece quando nell'acqua è racchiusa un po' d'aria.

§ 6. Senofane: una critica aperta del mito

Senofane è il primo filosofo che si occupi espressamente della divinità. Che differenza c'è tra la sua visione e quella del mito?

Gli dei non hanno certo svelato ogni cosa ai mortali fin dal principio, ma, ricercando, gli uomini trovano a poco a poco il meglio.

Questi versi del poeta **Senofane** di Colofone danno la misura della coscienza raggiunta della cultura greca nella sua critica al mito e alla tradizione: la verità non è la proprietà esclusiva di una sapienza antichissima, originaria e indiscutibile, come quella della teologia esiodea o delle massime dei sapienti, ma è frutto dell'accumulazione progressiva dei risultati della nostra ricerca.

Senofane (VI-V secolo) lasciò Colofone, nella Ionia, all'inizio del V secolo e girò la Grecia e la Magna Grecia, cantando in pubblico le sue composizioni poetiche. Benché la tradizione ce lo presenti come il fondatore della successiva "scuola di Elea" (presumibilmente perché finì per stabilirsi ad Elea, in Campania), la sua mentalità ha una forte affinità con quella Ionica dei primi fisici e di Ecateo. Egli irride gli uomini che si rappresentano gli dei in forma umana:

Tutte agli dei ascrissero e Omero ed Esiodo
quante cose fra gli uomini sono vergogna e biasimo,
rubare, commettere adulterio e ingannarsi l'un l'altro.

Egli afferma poi che "i mortali credono che gli dei siano generati e abbiano vesti, voce e corpo, proprio come gli uomini". E ognuno li vede a propria immagine e somiglianza: gli Etiopi camusi e neri, i Traci azzurri di occhi e rossi di capelli. Se buoi, cavalli e leoni avessero le mani – conclude Senofane – e con le mani sapessero dipingere e compiere opere d'arte come gli uomini, i cavalli rappresenterebbero immagini e scolpirebbero statue di dei simili a cavalli, i buoi a buoi, in modo conforme al corpo che ciascuno possiede.

Alla concezione antropomorfica Senofane contrappone l'idea di una divinità unica, per nulla simile all'uomo, "un solo dio, il più grande fra uomini e dei, né per la figura né per i pensieri simile ai mortali, un dio che tutto abbraccia e pervade, ... egli senza fatica muove tutto con la forza della mente".

Alla sua divinità Senofane attribuisce, oltre all'onnipotenza, anche l'onnivegenza e l'onniscienza: "Tutto intiero vede, tutto intiero pensa, tutto intiero ode". Questo frammento (che è stato anche tradotto: "Tutto occhio, tutto mente, tutto orecchio" – Pasquinelli) vuol significare probabilmente che la divinità, nella sua potenza, non ha organi specifici come gli uomini e gli dei antropomorfici di Omero. Essa dunque non pare identificabile con una forza puramente fisica. Dice infatti Senofane che *Dio scuote tutto senza fatica con la forza della mente*.

Del resto non sembra che lo si debba identificare con un puro spirito che abbia creato il mondo restando da esso distinto, come il dio della teologia ebraico-cristiana. Questa divinità, che tutto penetra e pervade, **#può essere interpretata** invece come un'intelligenza inseparabile dalla natura, come il Tutto nel suo ordine e nella sua unità (i filosofi e i teologi greci in seguito parleranno spesso di Dio come dell'Uno-Tutto).

E comunque in essa si esprime con forza la grande fiducia di questi antichi filosofi in una legge a cui nulla si sottrae e che tutto spiega e comprende. Si manifesta nel **monoteismo naturalistico** di Senofane quel bisogno di un ordine definito e razionale, quell'orrore per il caos, il disordine e l'irrazionalità che, in forme molto diverse, verrà espresso da quasi tutti i filosofi greci.

§ 7. Conclusione. La decadenza della Ionia e lo sviluppo di una nuova cultura filosofica in Magna Grecia. Introduzione alla filosofia di Eraclito, di Pitagora e degli Eleatici.

In questo capitolo abbiamo fatto la conoscenza con i fisici Ionici, esponenti di quello che lo storico Mario Vegetti chiama il "mondo dell'agorà" (*agorà* = piazza del mercato). Si tratta cioè di un tipo di società caratterizzata dalla mentalità commerciale, dal predominio dei ricchi mercanti e dalla progressiva importanza politica del *demos*, società che, come abbiamo visto, ha un primo significativo sviluppo nella Ionia. Il "mondo dell'agorà" è contrapposto da Vegetti al tradizionale e sacrale "mondo del tempio", o dell'"*acropoli*" (la parte alta e fortificata della città, in cui sorgeva il tempio consacrato alle divinità cittadine), dominato dagli aristocratici. La geografia e la cartografia di Anassimandro ed Ecateo, lo gnomone e la previsione delle

eclissi, l'idea di Anassimene della rarefazione e condensazione dell'aria, e la stessa ricerca dell'*arché* delle cose, sono tutti segni della cultura dell'agorà, libera da un troppo rigido legame con la tradizione, aperta alle conoscenze provenienti dalle antiche civiltà del Mediterraneo orientale, curiosa dei fenomeni naturali, desiderosa di conoscere il mondo circostante e di dominare tecnicamente l'ambiente.

Avvertiamo però che l'opposizione individuata da Vegetti non deve essere intesa in modo troppo schematico, perché il mondo dell'agorà e il mondo del tempio sono comunque parte dell'unico mondo della polis e hanno molti tratti in comune.

I fatti storici ci portano ora a prendere in esame nuove aree del mondo greco. Già nella seconda metà del VI secolo la Ionia era caduta sotto l'egemonia dei persiani. Più tardi, quando Mileto tentò di ribellarsi, fu interamente distrutta (494). Con l'inasprirsi del dominio persiano molti sapienti (tra cui Senofane e Pitagora) emigrano in altre parti del mondo greco, soprattutto nella Magna Grecia, che ora si sviluppa economicamente e culturalmente. Qui l'atteggiamento filosofico viene ripreso, ma si intreccia con esigenze religiose di tipo nuovo (che vedremo fra poco). La cultura della Magna Grecia, ad ogni modo, ci appare più legata al "mondo del tempio", dei sacerdoti e dell'aristocrazia, soprattutto per quanto riguarda le colonie doriche.

Beninteso, in un ambiente in profondo mutamento la nobiltà tradizionale non può limitarsi a *conservare* le sue vecchie funzioni sociali, ma può mantenere un ruolo importante solo mescolandosi ad altri ceti, partecipando ai commerci ecc., e dunque trasformandosi; così la "cultura del tempio" non può puramente e semplicemente riproporre la tradizione mitica, ma avrà qualche speranza di riaffermare la sua egemonia solo trasformandosi. In effetti, le filosofie che ora studieremo reinterpretano in modo non tradizionale l'antica idea di un ordine divino, che lega cielo e terra. Esse da un lato risentono di tradizioni religiose prima quasi sconosciute nel mondo greco (come la credenza nella reincarnazione delle anime), dall'altro sono esse stesse concezioni *di tipo nuovo*, elaborate *razionalmente*, e proseguono a modo loro la libera indagine sulla natura del cosmo iniziata dagli Ionici.

D'altra parte, queste concezioni *razionali* hanno qualche tratto del sapere *rivelato*, dato che all'inizio la loro conoscenza è possibile solo in un ristretto ambito elitario, come la setta monastica di **Pitagora** a Crotone (cfr. ↓ Cap. 3, § 3) e la scuola di **Parmenide** ad Elea, in Campania (↓ Cap. 3, § 6). Anche **Eraclito** di Efeso, filosofo della Ionia spiritualmente affine a costoro, e per di più di stirpe regale, è un pensatore isolato ed aristocratico, che si rivolgeva con oscuri aforismi ai "pochi saggi". Eraclito e Pitagora, dunque,

incarnano per molti versi l'ideale tradizionale del *saggio* (cfr. ↑ Cap. 1, § 6), che con autorità enuncia verità oracolari che non tutti possono intendere o che non tutti sono autorizzati a sentire. Ma le nuove dottrine almeno in parte furono messe per iscritto, e ciò contribuì ad allargare le conoscenze e ad animare le discussioni in cerchie più ampie, di modo che nelle generazioni successive il dibattito filosofico conoscerà un'ampiezza straordinaria (↓ Capp. 4 e 5).

Dunque anche il mondo del tempio, ammesso che si possa distinguerlo nettamente dal mondo dell'agorà, è pervaso da rilevanti novità rispetto alla tradizione omerica ed esiodea: per esempio, la nuova religiosità pitagorica, con la sua credenza in una vita ultraterrena dell'anima, è assai diversa dalla religiosità omerica. L'idea pitagorica della reincarnazione delle anime è collegata con un nuovo culto, quello dei *misteri orfici*, che forse la aveva attinta a sua volta da culti orientali (↑ Cap. 1, § 5).

Come si è accennato (nel paragrafo cit.) l'idea di una vita migliore dopo la morte non si affermò mai in modo deciso nella religione pubblica delle *poleis* greche classiche e rimase piuttosto un'opinione privata o di setta. Lo stesso vale per l'altra idea, collegata alla prima, di un intervento della provvidenza divina nel mondo e di un giudizio divino sulle azioni e sulla vita degli uomini. Il peso di questa tradizione dovette frenare la diffusione della nuova religiosità (che comunque fu tollerata ed accettata). Come si è detto, non conosciamo i canali che potrebbero aver portato in Grecia questa religiosità di tipo orientale. #*Ci limitiamo a ricordare* che nel Vicino Oriente, oltre all'ebraismo, numerose erano le religioni e le sette che potrebbero aver ispirato, in un modo o nell'altro, questi filosofi. A titolo di esempio ricordiamo il *mazdeismo*, cioè la religione dei persiani, che comportava la credenza nella provvidenza e nella giustizia divina, nonché in una superiore forma di vita dopo la morte. La casta sacerdotale dei "magi" (una tribù dei Medi divenuta una sorta di clero della religione mazdeista, o zoroastriana) era dedita allo studio dell'astronomia e dell'astrologia. La setta pitagorica è egualmente interessata all'astronomia e dedita ad una religione astrale. Dunque l'idea di una divinità *trascendente e salvifica, la concezione sacrale del sapere e l'interesse per l'astronomia nel quadro di una sorta di *teologia astrale* sono punti che accomunano in qualche modo questi due gruppi sociali.

Tuttavia sarebbe arbitrario spingere troppo in là le analogie e immaginare filiazioni o rapporti diretti con la religione zoroastriana o con l'induismo (che crede nella trasmigrazione delle anime, o metempsicosi). Nell'impossibilità di avere notizie più precise, conviene fermarsi al dato immediato: la *scuola di Pitagora* (come le scuole pitagoriche successive) era una specie di monastero, i cui membri conducevano vita comunitaria secondo regole di

comportamento e perfino di alimentazione fissate dal maestro, al fine della purificazione e dell'elevazione spirituale, e che sempre a tale scopo praticavano una sorta di ricerca filosofica e scientifica. Fu anche implicata nelle lotte politiche e sociali, dato che parteggiava solitamente per il partito aristocratico, ma faceva pur sempre parte del pluralistico mondo della polis e ne condivideva l'orizzonte pratico e teorico. In questo mondo non fu mai possibile un governo teocratico come quello persiano né una casta sacerdotale potente e privilegiata come i magi.

SCHEDA 5 – La rivoluzione scientifica nella Ionia di Anassimandro e il confronto con le altre civiltà (commento al Cap. 2)

Il fisico Carlo Rovelli ha scritto un bel libro divulgativo intitolato *Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*. Qui, anche alla luce di recenti ricerche filologiche, ribadisce l'interpretazione secondo cui Anassimandro avrebbe compiuto una vera e propria "rivoluzione scientifica", come quella di Newton. L'interesse del suo libro sta nel paragone tra diverse epoche e diverse civiltà. Il mondo delle città ioniche, e poi il mondo greco classico del periodo successivo furono caratterizzati da una libertà di ricerca e da una curiosità per la conoscenza straordinarie. Furono esse verosimilmente che permisero ai fisici e agli astronomi antichi di avanzare ipotesi audaci che altri sapienti, pur provvisti di straordinarie conoscenze sul moto degli astri, non osarono prendere in considerazione. L'Istituto Astronomico dell'impero cinese, nella sua storia più che millennaria, non riuscì a immaginare che la Terra fosse rotonda e sospesa nello spazio, e furono i missionari gesuiti che nel Seicento portarono questa conoscenza agli astronomi e ai sapienti cinesi. Eppure era cosa nota ai greci antichi almeno a partire dai tempi della scuola pitagorica. E già Anassimandro aveva per lo meno compreso che la Terra resta sospesa senza cadere verso il basso.

Se a tutto ciò si aggiungono le scoperte della scienza moderna occidentale, se ne potrebbe trarre la conclusione che la nostra democrazia e la nostra scienza sono modelli insuperabili e buoni da esportare, e che la nostra superiorità tecnica ed economica (oggi in pericolo) sia dipesa da esse. Ma le cose sono molto più complesse. Intanto la storia occidentale non è certo lineare, sia per quanto riguarda la scienza che per quanto riguarda la democrazia. Se molto dello sviluppo della scienza greca è dovuto ai pitagorici, non bisogna dimenticare che essi erano una setta segreta di tendenza aristocratica. Del resto anche in tempi

moderni in varie occasioni in occidente la ricerca scientifica è stata organizzata a fini militari e mantenuta segreta.

Inoltre per millenni lo sviluppo culturale, tecnico ed economico cinese ha superato quello europeo (come ricorda anche Rovelli). Nel Tre-Quattrocento l'Europa, pur in crescita, non superava tecnicamente né economicamente il Vicino Oriente, l'India, e naturalmente neppure la Cina. Fu la scoperta dell'America che mise in mano alle potenze europee delle straordinarie risorse, ottenute depredando un nuovo continente in cui era sconosciuta – tra l'altro – la polvere da sparo (peraltro invenzione cinese). Naturalmente non era solo quella la ragione della superiorità delle potenze europee: si pensi p. es. alle nuove tecniche di navigazione oceanica. Ma è significativo che la scoperta dell'America nel 1492 non fosse frutto di conoscenze scientifiche, ma di fortuna e di audacia quasi incosciente. Colombo infatti aveva dati sbagliati sulla grandezza della Terra e sulla distanza dell'Europa dall'India e dalla Cina, mentre i sapienti di Salamanca, interpellati dal re di Spagna, ne avevano un'idea abbastanza corretta (questo è messo in rilievo anche da Rovelli) e per questo sconsigliarono l'impresa. Gli europei avrebbero raggiunto prima o poi l'America, ma il ritardo avrebbe comunque potuto mutare gli equilibri tra le civiltà. Con tutto questo non si è voluto negare che vi sia stato un legame tra lo sviluppo della democrazia cittadina nella Grecia classica e quello della filosofia e della scienza, ma solo sottolineare quanto siano molteplici, complicati e imprevedibili i percorsi della civiltà e della storia.

☛ *Si vedano anche al fondo del Capitolo 4 le Schede complessive sulla filosofia presocratica.*



Questa immagine, contenuta in un testo rinascimentale, illustra una significativa scoperta dei pitagorici: l'altezza del suono è inversamente proporzionale alla lunghezza delle corde che lo producono (e analogamente per altri oggetti che risuonano). Applicarono così con successo a dei casi empirici la loro teoria della struttura matematica del mondo.

CAPITOLO 3.

Discorso razionale e ordine divino: Eraclito, Pitagora e gli eleatici

§ 0. Lettura introduttiva. Solo i saggi riescono ad elevarsi alla “Ragione comune divina” che pervade l’universo

Eraclito, dato che credeva che l’uomo sia dotato di due strumenti per la conoscenza della verità, la sensazione e la ragione [logos], considerò la sensazione non degna di fede, allo stesso modo dei fisici di cui abbiamo parlato [Parmenide ed Empedocle], e fa quindi della ragione il criterio della verità [...]

Egli mostrava che la ragione è giudice della verità, ma non una ragione qualunque, bensì quella comune a tutti e divina. [...] Il parere di questo fisico era infatti che ciò che ci circonda è fornito di ragione e intelligenza. [...]

Ora dunque all’inizio del suo libro *Sulla natura*, indicando in certo qual modo ciò che ci circonda, Eraclito dice:

Questo logos che è sempre, gli uomini non lo intendono mai, né prima di averne sentito parlare, né dopo che l’hanno udito la prima volta; e sebbene tutto avvenga secondo tale ragione, che è la legge del mondo, ne sembrano inesperti [...] Sono ignari di ciò che fanno da svegli, così come dimenticano ciò che fanno dormendo.

Avendo così dimostrato esplicitamente che facciamo e pensiamo tutto partecipando della ragione divina [theios logos], poco oltre aggiunge:

Quindi si deve seguire ciò che è uguale per tutti, ciò che è comune. Ma anche se il logos è uguale per tutti, la maggior parte vive come se avesse un proprio pensiero.

[Testimonianza 16, da Sesto Empirico]

Interrogativi sul capitolo: agli occhi dei filosofi e delle scuole filosofiche qui trattati, la considerazione del divino è necessaria per spiegare l'ordine del mondo. Come si intreccia in queste filosofie il riferimento al divino con l'impiego consapevole della ragione?

Ragionare per noi in genere vuol dire anche affermare la nostra individualità. Si può dire lo stesso per loro?

E, infine, quale immagine dell'ordine del mondo e dell'essere ci hanno lasciato?

§ 1. Eraclito di Efeso: l'eterna armonia dei contrari

Eraclito vive quasi come un guru indiano. E detesta la democrazia e la gente comune, che secondo lui non poteva capire la sua filosofia. Che insegnamento possiamo trarre dal suo antico messaggio?

Eraclito, aristocratico di Efeso (ricchissima città della Ionia), vissuto tra il VI e il V secolo, discendeva da un'antica famiglia di re. Egli fu chiamato "l'oscuro" per il suo modo di esprimersi. Infatti amava esprimersi per aforismi, frasi brevi e sentenziose come proverbi, e spesso enigmatiche (come "stessa cosa è la via all'ingiù e la via all'insù", "non ci si può bagnare due volte nello stesso fiume").

Fu autore di un'opera di cui ci è stato tramandato il titolo convenzionale *Peri physeos* (*Sulla natura*), ma che, secondo la testimonianza di **Diogene Laerzio**, avrebbe trattato dell'*universo*, della *politica* e della *divinità*. A quanto ci tramanda lo stesso Diogene, il libro di Eraclito avrebbe avuto anche questi titoli: "l'acuta guida per lo scopo della vita", "regola dei costumi", "unica regola per tutti".

In effetti, non esisteva nella cultura precedente ai Sofisti e a Socrate (cfr. ↓ Cap. 5) una chiara divisione del sapere in discipline (fisica, politica, morale, teologia ecc.). Tuttavia, mentre i precedenti ionici si occupavano di predire eclissi, di redigere calendari, di tracciare carte geografiche e di costruire orologi solari (e sono quindi legati al mondo della tecnica), Eraclito si preoccupa invece anche di ciò che noi chiamiamo *morale*: egli intende decifrare il senso della vita individuale e collettiva, e della legge divina che regola il cosmo e che è riflessa, in piccolo, nelle leggi della *polis*.

Tuttavia egli ritiene che le risposte a questi capitali problemi non possano essere espresse in un linguaggio semplice, chiaro, accessibile a tutti. Egli sentenzia: "il Signore che ha l'oracolo a Delfi [Apollo] non dice e non nasconde, ma accenna" e anche: "l'intima natura delle cose ama nascondersi".

Solo i saggi sono in grado di decifrare l'oscuro messaggio. Saggi però non sono quelli che si accontentano della tradizione, che seguono semplicemente le orme dei loro genitori (frammento 65) o che dedicano la loro vita a una vuota erudizione (fr. 76). Sono invece quelli che hanno *indagato se stessi* (come Eraclito dice di aver fatto), che sono capaci di evitare gli eccessi (fr. 81), che disprezzano le ricchezze, i piaceri e gli applausi delle folle, e sanno dominare il desiderio (fr. 112, 98, 109 e 103). Sono dunque quelli che sanno elevarsi al di sopra del proprio punto di vista *privato, particolare*, e riescono ad identificarsi con la *ragione divina*, che è *comune a tutti*, che è *presente in tutte le cose* (cfr. testimonianze 16 e 20).

La saggezza per Eraclito non coincide con la sapienza. Egli non esita infatti a criticare i sapienti più noti: “il saper molto non insegna a pensare rettamente: altrimenti lo avrebbe insegnato ad Esiodo e Pitagora, ed anche a Senofane ed Ecateo” – fr. 76. Essa non può essere acquisita né attraverso la pura teoria, né attraverso l'erudizione o le capacità tecnico-pratiche, ma richiede un atteggiamento di apertura verso l'essenza divina del mondo e di identificazione con il Tutto, colto nella sua suprema unità: “un'unica cosa è saggezza: intendere come il tutto sia governato attraverso il tutto” (fr. 77). “Non ascoltando me, ma la parola della verità, è saggio ammettere che *tutto è uno*” (fr. 19). Si tratta dunque di capire che “tutte le leggi umane si alimentano dell'unica legge divina”, e di raggiungere l'equilibrio morale e la saggezza sufficienti per interpretare tale legge ed applicarla ai casi della vita. Dice infatti Eraclito: “si deve seguire ciò che è comune”.

Dunque, solo il saggio – l'unico che è veramente “desto” e aperto alla manifestazione dell'essenza divina – può conoscere davvero la legge che regola l'ordine cosmico e adeguarvisi, mentre gli altri uomini – i “dormienti” – non sanno andare oltre il loro punto di vista particolare. Eraclito considera con disprezzo il dominio della gente comune nella polis: “uno val per me diecimila, se è il migliore” – egli dice, e ripete anche un detto di Biante, uno dei sette saggi: “i molti non valgono niente e solo i pochi valgono”. Un'antica biografia dice che a un certo punto “non sopportando gli uomini, si ritirò a vivere sui monti, cibandosi di erbe e foglie” (↓ Diogene Laerzio).

Cerchiamo ora di **#sintetizzare** la visione del mondo che si intravede negli oscuri frammenti di Eraclito. Secondo lui, il nascere ed il perire delle cose non è caotico, ma obbedisce ad una **legge** (*nomos*) che è anche giustizia (*dike*): c'è qui, un'identificazione immediata tra ordine cosmico e giustizia divina.

Esiste per lui una potenza cosmica, capace di distruggere e di riplasmare le cose, che è insieme un eterno *fuoco* e una *ragione* (*logos*) che agisce dentro

le cose. Essa opera attraverso la *lotta dei contrari*: vita-morte, piacere-dolore, caldo-freddo, secco-umido: essi non possono esistere senza combattersi e non possono fare a meno l'uno dell'altro. La *lotta*, la *guerra* (*pòlemos*) è la legge eterna del cosmo.

Ma paradossalmente la *lotta degli opposti coincide con la loro armonia*. Eraclito parla di un'“armonia di tensioni contrastanti come nell'arco e nella lira”. #*Si consideri che* l'arco e la lira erano fatti entrambi con due corna unite insieme, a cui erano congiunte rispettivamente la corda per scagliare le frecce e le corde per suonare. L'uso dell'uno e dell'altro strumento, l'arco per dare morte nella lotta e la lira per creare armonia nei convivii, richiede di mettere in tensione due forze contrarie, che concorrono al risultato. Dice infatti Eraclito nel frammento 18: “dai discordi – bellissima armonia”.

Il tema della lotta e dell'armonia dei contrari è uno dei temi tipici del pensiero greco. #*Possiamo dire che* ai greci *il mondo si presentava come un fascio di forze vive, in lotta fra loro, che prevalevano alternativamente, secondo un ciclo naturale*: giovinezza e vecchiaia, vita e morte, giorno e notte, estate e inverno, luce e buio, freddo e caldo, umido e secco ecc. Per gran parte della cultura greca, l'armonia dell'anima era data dall'equilibrio tra le opposte passioni e tra gli opposti sentimenti (anche i sette sapienti raccomandavano il controllo delle passioni e l'equilibrio come ideali morali, cfr. ↑ Cap. 1, § 6); egualmente l'armonia e il regolare funzionamento dell'intero cosmo sono dati dall'equilibrio delle forze fisiche opposte, pensate sul modello delle forze che entrano in conflitto nella psiche umana, nel mondo umano, o in generale nel mondo vivente.

Ma torniamo ad Eraclito.

Quest'ordine del mondo, che è lo stesso per tutti, non lo fece né uno degli dei né uno degli uomini, ma è sempre stato e sempre sarà fuoco vivo in eterno, che al tempo dovuto si accende e al tempo dovuto si spegne.
[fr. 45]

Questo accendersi e spegnersi segue un andamento *ciclico*. “L'universo secondo Eraclito è limitato e c'è un unico cosmo. Esso nasce dal fuoco, che di nuovo tornerà a distruggerlo ad intervalli stabiliti, e questa vicenda si ripete per tutta l'eternità e si compie per un destino inesorabile” (Diogene Laerzio). #*Possiamo dire che* questo destino non è solo necessario, ma è anche prestabilito in base a ragione e giustizia. Pensava Eraclito che “ciò che ci circonda è logico e razionale” (Sesto Empirico, t. 16).

Tutto scorre. Solo il divenire permane. Nel contesto di questa grandiosa

unità e razionalità dell'essere può essere compresa la nota affermazione del filosofo, secondo cui tutto incessantemente diviene. “Non si può entrare due volte nello stesso fiume, secondo Eraclito, né toccar due volte una sostanza mortale nello stesso stato” (Plutarco). Il mondo è un *eterno divenire*; in esso, come l'acqua del fiume, tutto fluisce, si muove e si trasforma continuamente: *panta rei*, tutto scorre e solo il divenire permane. Ma nel contesto di un ordine divino.

§ 2. ☉ **Approfondimento. Il tema del “divenire” e il contributo di Eraclito alla filosofia della natura**

*Gli antichi greci subivano nella vita quotidiana il diretto impatto della natura. Essa si presentava loro come un ciclo, non controllabile dall'uomo, di giorno e notte, di stagioni fredde e calde, di movimento degli astri, di alta e di bassa marea, di nascite e di morti ecc. Come è concepito da Eraclito questo continuo ciclo?
Che stimoli ha dato Eraclito alla storia della filosofia e a quella della scienza?*

1. La filosofia di Eraclito ha stimolato numerose riflessioni e discussioni. All'inizio dell'Ottocento il filosofo tedesco Friedrich Hegel scriverà una grandiosa *Storia della filosofia*, che darà un forte impulso nella nostra cultura allo studio appunto della storia di questa disciplina. Sarà proprio Hegel a indicare Eraclito come il *filosofo del divenire*, secondo il quale l'unica realtà permanente e stabile è proprio il divenire, il perpetuo passaggio dall'essere al non essere. Nella mutevole realtà del mondo per Eraclito *essere e non essere* si intrecciano continuamente. Egli arriva a dire: “Negli stessi fiumi entriamo e non entriamo, *siamo e non siamo*” (fr. 50). Così dunque Hegel lo contrappone a Parmenide (cfr. § 6), il *filosofo dell'essere*, per cui il divenire è un'illusione dei sensi, e l'Essere vero è immune da qualsiasi mutamento. Da questa contrapposizione concettuale per Hegel è generata tutta la storia della filosofia.

Eraclito mostra dunque varie *#sfaccettature e possibilità interpretative*. Sopra abbiamo presentato il pensatore di Efeso come una specie di saggio piuttosto che come uno scienziato o un esperto. La sua però è, come si è visto, una figura di saggio piuttosto diversa da quella dei sette sapienti tradizionali della Grecia arcaica. Egli non segue semplicemente le “orme dei genitori” (§ 1), cioè della tradizione, ma quelle del Logos, si sente in comunione col tutto cosmico, medita isolato dal mondo e si propone come maestro di vita ai pochi che possono intenderlo. Una figura non infrequente

nelle antiche filosofie orientali, ma che non corrisponde a ciò che noi oggi intendiamo per filosofo e, tanto meno, per fisico.

Tuttavia nel pensiero “arcaico” ed eccentrico di Eraclito c’è *anche* qualche anticipazione del “nuovo”. Anche se porta chiaramente l’impronta del *sapere del tempio*, “in esso si scorge altrettanto chiaramente lo sforzo di aggiornamento dell’aristocrazia, la quale, di fronte alla nuova cultura laica, abbandona l’antica visione mitica dell’universo per volgersi a forme ben diversamente fondate” (Vegetti).

2. Eraclito scorge nel divenire qualcosa di stabile, di sempre uguale, la *legge*. Una legge eterna e razionale, come si è detto, governa il processo di trasformazione di tutte le cose. La **legge di natura** è la *legge degli opposti*: nel processo del divenire, ogni cosa diventa il suo opposto. “Le cose fredde si scaldano – egli dice – il caldo si raffredda; l’umido si disseca e l’acqua si inumidisce”.

È forse il grande *ciclo delle stagioni* a suggerirgli l’idea che ogni cosa nel suo divenire diventi il suo opposto per poi tornare al punto di partenza. Ma è soprattutto il *ciclo della vita* che attrae la sua attenzione. Da esso Eraclito ricava il suo modello esplicativo. “Una stessa cosa è il vivo e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: queste cose infatti son quelle, e quelle a loro volta tramutandosi son queste”. Se il giovane diventa vecchio, lascia dietro di sé un figlio giovane. Il processo della nascita e della morte è una costante trasformazione reciproca dei contrari l’uno nell’altro. Allo stesso modo nel cosmo *il fuoco diventa acqua e terra, la terra acqua e fuoco*.

La discordia e la tensione non escludono la solidarietà dei termini in lotta, che appartengono ad un *unico sistema di interazione*. Ciascuno degli opposti trova sempre nell’altro ciò che assicura l’equilibrio tra le due forze contrastanti e l’armonia dell’insieme.

La legge di Eraclito è la legge del ciclo, che riconduce di continuo le cose al punto di partenza, per cui, visto che tutto cambia sempre allo stesso modo, in ultima analisi tutto resta uguale. Il ciclo diurno, il ciclo annuale, il ciclo di vita e morte forniscono il modello per la concezione del “*grande anno” (come fu poi chiamato): l’intero universo nasce e muore ciclicamente, per riprodurre sempre lo stesso ordine tra gli esseri viventi. “Comune è il principio e la fine del cerchio”, dice il fr. 28, e questa riferimento alla geometria **#può essere interpretato** nel senso che il moto circolare è *l’immagine visibile dell’eternità* (come dirà Platone). È cioè un moto che coincide in ultima analisi con il restar fermi – restando nella stessa orbita. Questa concezione ciclica della natura e del tempo sarà molto diffusa nel mondo greco, e la ritroveremo – sia pure in varie forme – in molti dei grandi siste-

mi filosofici successivi, dai pitagorici ad Empedocle, a Platone, ad Aristotele, alla scuola Stoica.

In conclusione, *egli ha dato un contributo importante al sorgere dell'idea di legge naturale*, che ha aperto la strada alla fisica antica e più in generale al pensiero scientifico, come *ricerca delle invarianti dei fenomeni*. Ma tale idea in lui conserva chiare tracce della sua origine antropomorfa: un concetto proprio dell'ordine sociale è applicato all'ordine dell'universo, per cui le leggi naturali sono al tempo stesso giustizia (*dike*) e necessità oggettiva, manifestazione della perfezione divina e forza in senso fisico. La sua legge è evidentemente qualcosa di divino, ma non una divinità personale *trascendente (che sta nell'aldilà) e che agisce sul mondo dal di fuori con un atto volontario, bensì la *necessità razionale* che opera all'interno di esso.

§ 3. Pitagora e la sua scuola: il numero come principio divino dell'ordine e il dualismo cielo-terra e anima-corpo

Pitagora, fondatore della setta dei pitagorici, le cui dottrine erano segrete, credeva nella trasmigrazione delle anime e nell'astrologia, eppure è anche considerato il fondatore della geometria e lo scopritore dell'omonimo teorema. Ma come si può conciliare lo spirito magico-religioso con quello scientifico?

1. Con i **Pitagorici** ci spostiamo dalle coste della Ionia a quelle dell'Italia meridionale. La sede della scuola fu Crotone, dove il fondatore era approdato probabilmente in fuga dalla natia Samo a causa dell'avanzata dei persiani. Tale scuola fu al tempo stesso un'*istituzione religiosa*, una specie di monastero, i cui membri conducevano vita comunitaria secondo regole di comportamento (e perfino di alimentazione) fissate dal maestro al fine della purificazione e dell'elevazione spirituale, e un *centro di ricerca* filosofico-scientifica. Fu anche implicata nelle lotte politiche e sociali, dato che parteggiava per il partito aristocratico, e per questo fu cacciata da Crotone con la vittoria dei democratici. Altre scuole-monastero pitagoriche sorsero nei secoli successivi nel territorio di alcune città della Magna Grecia e parteciparono attivamente alla lotta politica, solitamente dalla parte degli aristocratici.

L'insegnamento di Pitagora (nato a Samo nel 570 circa, morto a Metaponto nel 490 circa) non intendeva fornire una conoscenza fine a se stessa, ma faceva parte del processo di purificazione degli adepti della sua comunità, ai quali le sue dottrine era presentate come sacra verità. Di esse si diceva: "Autòs épha" – "le ha dette Lui" (in latino "ipse dixit"). Le più elevate di esse

erano segrete e riservate agli iniziati; inoltre era invalsa la tendenza dei suoi discepoli e dei maestri successivi di attribuire al maestro fondatore le proprie dottrine per renderle più autorevoli. Per questo è molto difficile distinguere le dottrine di Pitagora in persona da quelle delle successive scuole pitagoriche, che per altro durarono per alcuni secoli.

Questo insieme di idee comunque circolarono a lungo e, anche per il mistero che le circondava, per l'idea della trasmigrazione delle anime e per il preteso sapere astrologico della setta, esercitarono un grande fascino sulla cultura greca. Dopo **Platone** (IV secolo a.C.), che fu fortemente originale ma anche legato alla tradizione pitagorica, le successive rinascite del pitagorismo si intrecceranno con quelle del platonismo (si parla ancora di scuole neopitagoriche e neoplatoniche per la tarda età imperiale).

Cerchiamo ora di esporre le dottrine più antiche, attribuibili verosimilmente a Pitagora stesso e ai primordi della sua scuola.

Secondo quanto ci è stato tramandato, fu proprio Pitagora ad introdurre il termine di "filosofia" nel senso di "amore per la sapienza", considerata, come si è detto, come qualcosa di divino. Si noti dunque che il termine non nasce con il significato di "sapere critico", che acquisterà più tardi.

Un'idea chiave del pitagorismo è quella secondo cui l'*ordine che vige nell'universo è quello del numero*, un'idea destinata ad avere sviluppi grandiosi nella scienza moderna. Il principio che regola il cosmo non sarebbe un elemento tangibile ed identificabile macroscopicamente (come l'acqua di Talete e l'aria di Anassimene), ma sarebbe invece il *numero*, una forza divina che sta dentro le cose e dà loro perfezione, misura, forma, definitezza. C'è pertanto nel cosmo una tensione continua tra il principio che tende all'infinito, alla generazione di una molteplicità indefinita di cose (l'*illimite*, simbolizzato dal numero pari, in quanto divisibile, e dal sesso femminile, in quanto fecondo) ed il principio che tende appunto alla finitezza, all'ordine, alla simmetria, alla perfezione (il *limite*, simboleggiato dal dispari e dal sesso maschile).

A differenza dei filosofi ioni e di Eraclito, per i quali il cosmo è essenzialmente unitario, possiamo dire che la concezione pitagorica è piuttosto *dualistica*. Essa, cioè, pone l'accento sulla dualità della realtà: da una parte sta il cielo, divino, perfetto, immutabile, e superiore alla terra, dall'altra sta il nostro mondo, in cui tutto muta e perisce. Egualmente pone l'accento sulla dualità dell'uomo, nel quale anima e corpo rappresentano sostanze diverse e contrapposte. Imparentata col divino, l'anima è in grado di raggiungerlo e di unirsi ad esso. Il corpo è il carcere dell'anima: di qui la necessità di una purificazione che la liberi dai legami materiali.

Sappiamo inoltre che Pitagora, come i seguaci dell'orfismo, ammetteva

la metempsicosi o *trasmigrazione delle anime*, le quali, passando da un corpo all'altro, possono completare quel processo di espiazione e purificazione che consentirebbe loro alla fine di ricongiungersi al mondo divino. L'ordine cosmico, che regola il destino delle anime, è per lui un ordine divino di giustizia, e la meditazione filosofica è concepita proprio come purificazione.

Attraverso il pitagorismo la metempsicosi influenzò vari altri filosofi. **Empedocle** (di Agrigento, V secolo), aderiva a questa dottrina, da lui illustrata nel poema *Sulle purificazioni*, in cui afferma di ricordare le precedenti incarnazioni attraverso le quali la sua anima si era venuta purificando (I Cap. 4). Ma Platone è il caso più importante.

La metempsicosi, come è noto, era tipica della religione e del pensiero indù già ben prima di Pitagora. Noi non sappiamo come essa sia arrivata a lui e nemmeno possiamo escludere che essa sia una sua riscoperta indipendente, dato che manchiamo, come si è detto, di una documentazione precisa sulle conoscenze dei greci riguardo alle grandi civiltà orientali.

2. Venendo al *contributo della filosofia di Pitagora alla nascita del pensiero e della scienza moderne*, il fatto che essa contenga elementi religiosi e mistici ha destato la diffidenza di alcuni storici della scienza. Eppure è evidente l'importanza che ha avuto per la storia della scienza l'affermazione che tutte le cose sono numero. "Ancor più che nel periodo dei cosiddetti fisici del periodo arcaico [gli ionic], è qui, in una speculazione che fin dal principio è volta all'analisi matematica e quantitativa del mondo, che affondano le radici di una scienza in senso moderno..." (von Fritz).

Fu probabilmente la *perfetta regolarità del moto degli astri*, che risultava già dagli studi degli astronomi babilonesi, che permise ai pitagorici di anticipare l'idea di Galileo, secondo cui "il gran libro del mondo è scritto in caratteri matematici". La tradizione vuole però che il primo impulso sia venuto loro dalla *musica*, e cioè dall'osservazione che si possono produrre determinate combinazioni particolarmente gradevoli e armoniche su corde dello stesso tipo, le cui lunghezze siano legate tra loro da rapporti numerici semplici, e dall'osservazione che le stesse note ed accordi si possono riprodurre anche con altri strumenti nei quali ritornano le stesse combinazioni numeriche (von Fritz). Come vedremo più oltre, i pitagorici scoprirono che negli accordi di ottava, di quarta e di quinta, i rapporti tra le corde che li producono sono rispettivamente $1/2$, $2/3$ e $3/4$.

Si sono già intravisti i punti di contatto tra pitagorismo ed orfismo. Orfeo, però, non era considerato solo l'eroe che discende agli inferi per strappare ad essi la sua amata Euridice, ma anche *l'inventore della musica*: egli aveva domato animali, fatto muovere sassi ed eretto mura con i suoi ritmi. **#Si potrebbe forse**

dire che, dal punto di vista pitagorico, questi poteri della musica derivano dalla forza del numero, in essa nascosta.

§ 4. Le dottrine Pitagoriche

§ 4.1. La dottrina del numero e la fisica geometrica della scuola pitagorica

I pitagorici erano interessati a comprendere l'ordine divino del mondo. Si chiedevano come fosse possibile la regolarità perfetta dei moti degli astri e anche quella, approssimativa, dei fenomeni terrestri. E hanno pensato che alla base dell'ordine ci fossero dei corpuscoli invisibili, componenti di tutte le cose. Che caratteristiche avrebbero dovuto avere questi corpuscoli, per poter permettere una conoscenza matematica precisa?

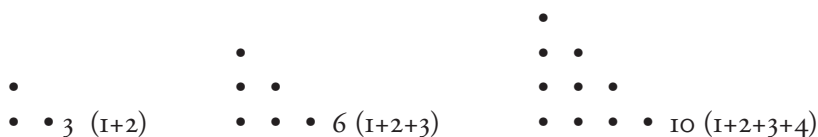
Le dottrine fondamentali dei pitagorici ci sono riferite da Aristotele in una famosa testimonianza. Secondo lui essi, che avevano cominciato ad interessarsi di ricerche matematiche ed avevano fatto grandi progressi in esse, furono indotti a ritenere che “i numeri fossero il principio di tutte le cose esistenti e che tutto il cielo fosse proporzione e armonia esprimibile in rapporti numerici”.

Due sembrano dunque essere per Aristotele le principali dottrine pitagoriche: che *il numero è il principio (l'archè) di tutte le cose*; che *esiste nell'universo un ordine matematico la cui più perfetta espressione sono i moti astrali*.

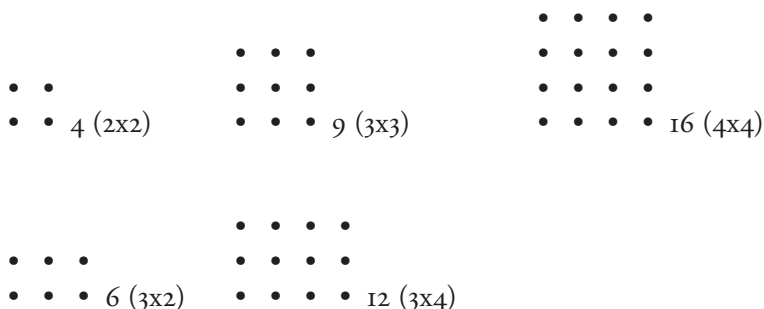
Ma una domanda subito s'impone: che significa propriamente dire che il numero è il principio di tutte le cose, che tutte le cose sono fatte di numeri? “È chiaro che, se il numero venisse inteso nel significato astratto moderno, la frase non avrebbe senso” – osserva Carruccio, storico della logica e della matematica. Evidentemente i Pitagorici concepivano il numero in un modo diverso dal nostro.

Sappiamo che i pitagorici si occuparono dei numeri interi e che idearono un nuovo modo di indicarli. Prima di loro ci si serviva delle lettere dell'alfabeto; essi invece rappresentarono ogni unità con un ciottolo (o un punto). I pitagorici disponevano i ciottoli in modo da formare delle figure geometriche: il loro era una sorta di pallottoliere.

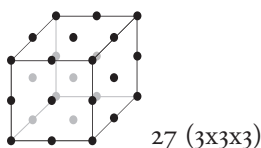
Si disponeva, ad esempio, il due, rappresentato da due ciottoli, sotto l'uno per formare il tre, e aggiungendo tre ciottoli al tre si formava il sei, dando così luogo ad una serie di “numeri triangolari”, come si può vedere qui sotto:



I punti potevano anche essere disposti a formare altre figure geometriche. Per questo i pitagorici parlavano, oltre che di numeri triangolari, di numeri quadrati, numeri rettangolari, numeri cubici ecc.



Un numero cubico può invece essere rappresentato da un cubo il cui lato è costituito da tre monadi e ogni faccia da nove.



Si osservi *en passant* come diventasse facile, con questa rappresentazione, compiere moltiplicazioni e divisioni, elevare a potenza ed estrarre radici quadrate e cubiche.

È di questo modo di indicare i numeri che bisogna tener conto se si vuole comprendere la dottrina fondamentale dei pitagorici secondo cui il numero è la sostanza di tutte le cose. **#Dobbiamo pensare** che Pitagorici intendessero per unità un corpuscolo, un ciottolo piccolissimo, un punto avente una qualche dimensione, per quanto piccola, e i punti successivi come aggregati di corpuscoli. Il punto era dunque concepito come qualche cosa di materiale, di esteso. I pitagorici chiamavano *monadi* questi punti di dimensioni minime ma non nulle. *Dire che i corpi sono fatti di numeri significa perciò dire che sono fatti di particelle, di corpuscoli, di atomi.* **#Possiamo interpretare** dunque questa visione pitagorica come una prima, embrionale, dottrina atomistica.

In sostanza, la monade rappresentava per i pitagorici insieme un ente fisico e un ente geometrico: non c'era per loro nessuna differenza fra i punti geometrici e i corpuscoli che costituiscono le cose. Anche le linee, i segmenti, le superfici di cui parla la geometria erano concepiti come fatti di monadi, ovvero di corpuscoli piccoli quanto si vuole ma non nulli, separati fra loro da piccolissimi spazi vuoti.

Per i pitagorici dunque *aritmetica, geometria e fisica erano un'unica scienza*. Fu senza dubbio l'aver identificato il punto geometrico con un corpuscolo e le grandezze geometriche con quelle fisiche che permise ai pitagorici di fondare una fisica matematica, di porre cioè la matematica a fondamento della fisica. L'identificazione tra grandezze fisiche e grandezze geometriche spiega perché i pitagorici tentarono di applicare la *misura* alle entità fisiche e cercarono di coglierne gli aspetti *quantitativi*, superando la pura e semplice descrizione *qualitativa* fondata sulle *proprietà sensibili* immediate, come il colore, il calore, l'odore, la consistenza al tatto.

Ha una grande portata nella storia del pensiero il fatto che i pitagorici abbiano effettivamente compiuto delle **misurazioni**, poiché questo è un precedente della scienza moderna che considera i *fenomeni fisici regolati da leggi esprimibili in forma matematica*. Ma il loro campo d'applicazione è sorprendente. Sappiamo infatti che essi *misurarono le corde (o le canne) degli strumenti musicali*. Scoprirono che negli accordi più semplici, quelli di ottava, quarta e quinta, i rapporti intercorrenti tra le corde (o canne) che li producono sono rispettivamente $1/2$, $2/3$ e $3/4$. La nota più alta viene prodotta dalla corda (o canna) più corta, la nota più bassa dalla corda (o canna) più lunga. I pitagorici ne conclusero che il suono è riconducibile a quantità misurabili ed è quindi esprimibile con numeri.

§ 4.2. Teologia, astrologia e concezione del cosmo dei pitagorici

Sappiamo che il sapere matematico-scientifico dei pitagorici era inseparabile dalla *conoscenza teologica* e dal *culto divino*. Per esempio, il triangolo equilatero che rappresenta il dieci (la *tetractys*), aveva particolari significati simbolici ed era venerato dai pitagorici come una divinità: non aveva quindi senso per loro distinguere tra il Dieci come *Divinità-Numero* e il dieci come base ideale del sistema decimale (che essi già adottavano nel calcolo). Per loro dunque esistono numeri e figure geometriche che più delle altre incarnano la perfezione divina e che trasmettono alle cose del nostro mondo il divino influsso del cielo. Per questo andavano alla ricerca dei *significati magico-simbolici dei numeri*: cercavano di trovare il numero della virtù, della giustizia, del matrimonio ecc. All'inizio del IV secolo a.C. Eurito pensava

ancora che si potesse trovare il numero dell'uomo o del cavallo contando i sassolini-monadi che costituiscono il contorno essenziale stilizzato dell'uomo o del cavallo.



La tetractys

Eguale per loro l'astronomia era una sorta di *teologia astrale*, o, addirittura, di astrologia. Gli astri sono sede delle divinità-numero, e questo per loro spiega perché l'ordine astrale è matematicamente e geometricamente più perfetto dell'ordine terreno, che però dipende da esso. Pur in questa prospettiva, i pitagorici si diedero ad uno studio approfondito dell'astronomia ed arrivarono ad intuire quasi esattamente l'ordine dei pianeti nel sistema solare. Tuttavia essi non ponevano al centro dell'universo né la Terra, né il Sole (ma, almeno a partire da Filolao) *Hestia*, il Fuoco divino, il focolare degli dei. Spiegavano il fatto che noi non vediamo questo astro dicendo che il globo terrestre rivolge ad esso la sua parte disabitata.

#Anche se non siamo molto documentati sul pensiero dei pitagorici, possiamo avanzare una **interpretazione convincente sul carattere divino del cielo e dei numeri**. Il movimento in *cerchio* – in greco *cyclos* – effettuato dagli astri nelle loro orbite, si mantiene sempre equidistante dal centro ed è perfettamente concluso e definito: gli astri ruotano cioè *indefinitamente* in orbite perfettamente *definite*, realizzando così una specie di sintesi armonica tra limite ed illimitato; insomma il carattere ciclico del tempo dà al loro infinito movimento una sorta di fissità e di determinatezza. Ciò che si muove eternamente in circolo può essere considerato perfettamente in quiete. E la finitezza e la quiete significano per loro perfezione.

Tutto questo collima con un'altra teoria della scuola pitagorica: quella del ciclo cosmico o del "*Grande Anno*". Come i discepoli di Eraclito (↑ § 2), i pitagorici ritenevano che il Fuoco cosmico, la forza intelligente che governa il mondo, periodicamente lo arda e lo riplasma da capo, dando inizio ad un nuovo ciclo della storia cosmica (e questa idea sarà ripresa in seguito dagli stoici ↓ Cap.9).

Anche qui il movimento ciclico, ripetuto in eterno, dà ordine e forma ad un indefinito passato e ad un indefinito futuro. Questo ci riporta all'importante questione del rapporto ordine-caos, forma-materia, definito-indefinito ecc., nel pensiero greco e alla preferenza di una gran parte dei filosofi greci

per il primo dei due termini. Il cerchio e la sfera sono per loro assai spesso le figure-simbolo del riassorbimento del caos nell'ordine, dell'infinito nel finito.

SCHEDA 6 – I pitagorici e il vuoto

Che i pitagorici pensassero le monadi come separate tra loro dal vuoto è testimoniato assai chiaramente da Aristotele: “Anche i pitagorici ammettevano l'esistenza del vuoto ... quasi che il vuoto fosse un elemento che separa gli enti consecutivi e li delimita”. Secondo il filosofo essi asserivano che questa separazione si verifica anzitutto nei numeri, “giacché il vuoto delimita la loro natura.”

Queste annotazioni hanno un certo interesse qualora si tenga presente che nel pensiero greco successivo ci sarà una contrapposizione tra quanti, come Aristotele, negano il vuoto e considerano la materia come un *continuum*, sempre divisibile, e quanti, come l'atomista Democrito, ritengono che la materia sia fatta di corpuscoli indivisibili in movimento nel vuoto. Evidentemente questa seconda posizione si è ispirata in qualche modo ai pitagorici.

SCHEDA 7 (di confronto) – Qualità primarie e secondarie (confronto tra i pitagorici, Democrito ed Aristotele)

☛ *Da tener presente dopo la lettura di questi autori)*

Le vere caratteristiche dei corpi, per i pitagorici, sono quelle geometriche. I corpi sono infatti per loro essenzialmente solidi geometrici fatti di monadi. **#Possiamo dire che sia implicita** in una tale teoria corpuscolare l'idea che le qualità sensibili dei corpi sono *secondarie* e inessenziali, mentre sono *primarie* e fondamentali le caratteristiche collegate alla forma geometrica dei corpuscoli e alla loro posizione nello spazio. Le qualità che noi rileviamo nei corpi attraverso i sensi (colori, sapori, proprietà tattili ecc.) sono, in tale prospettiva, solo apparenze legate alla diversa disposizione delle monadi, monadi che, in quanto assimilabili a punti geometrici, dobbiamo pensare tutte uguali.

Ad Aristotele, che ci riferisce con scandalo la dottrina dei pitagorici, tale concetto appare addirittura assurdo. La disposizione spaziale dei punti non basta, secondo lui, a spiegare le differenze che esistono tra le cose, non basta soprattutto a spiegare la complessa natura delle piante e degli animali. La riduzione di tutto a corpuscolo, operata dai pitagorici, è illegittima: noi non riusciremo mai per questa via a spiegare la quasi infinita varietà dei corpi viventi e le loro funzioni.

Insomma, Aristotele vedeva i pericoli che, dal suo punto di vista, si nascondevano nel pitagorismo. Egli era un fautore della concezione **teleologica* – o **finalistica* – della natura, per cui non solo gli esseri viventi, ma l'intero universo è animato da finalità che lo organizzano e che lo muovono. La nascita e la crescita dei corpi viventi serve a realizzare il fine interno al loro sviluppo, cioè l'esistenza di un essere adulto. Analogamente i moti astrali sono guidati da loro fini interni (↓ cfr. **finalismo*)

Ridurre le caratteristiche delle cose alla posizione geometrica dei punti e il divenire del mondo al loro spostamento poteva portare invece ad una concezione simile a quella del suo avversario Democrito, posizione che noi oggi chiameremmo **meccanicistica*. Per Democrito, l'ordine naturale risulta semplicemente da uno scontro di atomi nel vuoto: esso non è il risultato dell'operare nascosto nelle cose di forze finalistiche, ma in ultima analisi opera del caso (↓ cfr. **meccanicismo*).

Bisogna naturalmente precisare che i pitagorici dovevano essere ben lontani dal rendersi conto delle possibili conseguenze del loro pensiero, tanto più che essi veneravano i numeri come divinità e il cielo come sede del perfetto movimento, matematicamente regolato. Per loro dunque, come in seguito per Platone, l'ordine dell'universo non ha nulla di casuale.

SCHEDA 8 – La musica profana e la musica delle sfere

I Pitagorici inventarono anche degli ingegnosi sistemi (dei ponti mobili) per variare a volontà la lunghezza delle corde e condussero anche altre misurazioni, ad esempio su vasi che, diversamente riempiti d'acqua, producevano suoni più acuti o più gravi.

La scoperta compiuta sugli strumenti musicali fu da loro fantasiosamente estesa alle sfere celesti. I pitagorici equipararono il moto degli astri alle vibrazioni delle corde. Immaginarono inoltre che le distanze dei pianeti dal Fuoco centrale corrispondessero a quelle della scala musicale. Parlarono perciò di una *musica delle sfere*. Di questa musica delle sfere favoleggiarono per secoli mistici e poeti, Dante compreso.

§ 5. ★Approfondimento. Le grandezze incommensurabili e i numeri irrazionali: la crisi del pitagorismo

La geometria e la fisica pitagorica erano basate sull'idea che i punti che compongono le figure geometriche e i corpi siano estesi (per quanto piccolissimi), e che ogni figura e ogni corpo siano composti da una quantità finita di essi (esprimibile con un numero naturale). Che cosa avrebbe messo in crisi quest'idea?

Abbiamo visto come i pitagorici non distinguessero fra loro il punto geometrico e la particella più piccola costitutiva del mondo fisico: tutte le grandezze, comprese le linee, i segmenti e le superfici di cui parla la geometria euclidea erano concepite come fatte di granelli, di punti piccolissimi ma non infinitesimi, separati da uno spazio vuoto. Ne deriva che i pitagorici dovevano concepire la linea come fornita di una certa larghezza, la superficie dotata di un certo spessore (quello della monade) e il segmento come dotato da una quantità finita di punti, esprimibile con un numero naturale.

È evidente che in questa fase del pensiero greco non si erano ancora affermati i concetti razionali degli enti geometrici che troviamo negli *Elementi* di **Euclide** (sec.III-II sec. a.C.): il punto privo di dimensioni, la linea come sola lunghezza senza larghezza, la superficie come sola lunghezza e larghezza senza spessore. “Ma la cosa – #osserva *Fraiese* – non deve per nulla suscitare stupore. Noi ci siamo familiarizzati con questi concetti astratti fin dalle scuole elementari”. Ma è molto più facile “concepire il punto come un granello di sabbia di dimensioni piccolissime ma non nulle, e la linea come quella che si ottiene mettendo di seguito un numero più o meno grande, ma sempre finito, di punti.”

Senonché dovevano esser gli stesi pitagorici, applicando il teorema di Pitagora a scoprire che qualcosa non andava. Essi scoprirono (cfr. la Scheda “La scoperta dell’incommensurabilità e la crisi della dottrina monadica”) che il lato e la diagonale del quadrato non ammettono un sottomultiplo comune e che quindi la monade, che dovrebbe rappresentare il sottomultiplo comune a tutte le grandezza, non può esistere.

Era un vero dramma per la scuola pitagorica, per la quale il numero era tanto oggetto di ricerca scientifica, quanto di culto religioso. L’incommensurabilità del lato e della diagonale del quadrato ai loro occhi doveva sembrare una prova che la divinità-numero fosse impotente a ordinare e rendere misurabile e intelligibile la realtà.

In seguito a questa difficoltà, poco per volta prenderà il sopravvento l'i-

dea che le grandezze geometriche non sono discontinue, ma rappresentano un *continuum* senza intervalli al suo interno. A questo punto però sorgeva un altro problema: i pitagorici avevano costruito una fisica geometrica, una fisica cioè in cui tutte le differenze tra i corpi vengono ricondotte ai soli caratteri matematici (il numero e la disposizione spaziale delle monadi). Era ancora possibile una fisica geometrica? Che cosa sarebbe successo se alle grandezze fisiche si fossero attribuite le nuove caratteristiche affermatesi con le grandezze geometriche?

Questi problemi sarebbero stati ereditati dal pensiero successivo, come vedremo a suo tempo.

Scheda 9 – La scoperta dell'incommensurabilità e la crisi della dottrina monadica

Le ragioni del crollo della dottrina della monade sono da riportarsi alla scoperta dell'incommensurabilità, scoperta compiuta, pare, nell'ambito della stessa scuola pitagorica.

Applicando il teorema di Pitagora alla diagonale e al lato del quadrato, i pitagorici scoprirono che queste due grandezze sono incommensurabili, cioè non ammettono un sottomultiplo comune. Non esiste un'unità di misura, per quanto piccola, che entri un numero intero di volte m in una di queste due grandezze e un numero intero n nell'altra. Rimane sempre un resto.

Mettiamo che il lato del quadrato sia tre volte l'unità di misura; la diagonale sarà allora

$$\sqrt{+3^2} = \sqrt{+18}$$

Ma non c'è nessun numero intero che, moltiplicato per se stesso, dia 18: il 4 è troppo piccolo, il 5 è troppo grande (il numero 18 non è un numero quadrato). Questo discorso vale evidentemente quale che sia l'unità di misura prescelta, anche la più piccola. Pensiamo allora che l'unità di misura sia la monade stessa; ebbene, vedremo che se entra 3 volte nel lato del quadrato, dovrebbe entrare nel lato della diagonale 4 volte più un pezzetto. Ma la monade è indivisibile in base al suo stesso nome (da *monos* = uno solo).

#Possiamo ben vedere che la scoperta dell'incommensurabilità mandava all'aria la dottrina monadica. Se davvero tutte le grandezze fossero costituite da un numero finito di monadi, non esisterebbero grandezze incommensurabili. Almeno un'unità di misura, la monade stessa entrerebbe un numero intero di volte in qualsiasi grandezza.

La scoperta dell'incommensurabilità dovette apparire sconvolgente ai pitago-

rici: esistevano dunque delle grandezze che non potevano essere espresse con i numeri razionali. In assenza di una teoria dei numeri irrazionali si capisce perché essi tentassero di coprire con il silenzio la loro scoperta: essa equivaleva ad ammettere l'impotenza della divinità numero a dare ordine e misura al mondo. Dello sgomento provato in ambiente pitagorico ci riporta l'eco il libro X (apocrifo) degli *Elementi* di Euclide (attribuito al filosofo Proclo):

È fama che colui, il quale per primo rese di pubblico dominio la teoria dei numeri irrazionali, sia perito in un naufragio, e ciò perché l'inesprimibile e l'inimmaginabile avrebbero dovuto restare per sempre celati. Perciò il colpevole, che fortuitamente rivelò questo aspetto delle cose viventi, fu trasportato al suo luogo d'origine e là viene in perpetuo flagellato dalle onde. Per i pitagorici, dunque – e forse per la mentalità greca in genere – la credenza nell'esistenza di un ordine del mondo razionale e comunicabile aveva aspetti di fede religiosa; perciò il riconoscimento che il *numero razionale "finito"* (e cioè perfettamente definito e chiaramente concepibile) era impotente ad esprimere tale ordine era destinato a provocare una profonda crisi culturale.

§ 6. Parmenide: la necessità dell'Essere

Una filosofia contraria al senso comune può essere vera?

Platone avrebbe chiamato **Parmenide**, fondatore della scuola di Elea, “padre venerando e terribile”, alludendo al valore fondamentale e alla difficoltà delle sue teorie. Egli osserva anche che tale difficilissima filosofia era messa in ridicolo dai suoi avversari, perché faceva affermazioni assolutamente contrarie al senso comune: la realtà (l'Essere) è necessariamente una sola, immobile, immutabile ed eterna, e di nient'altro si può dire che è. Eppure di essa si sarebbe discusso a lungo sotto l'abbagliante sole della Grecia. Una tesi così clamorosamente contraria all'esperienza di chiunque ci dà la misura del gusto greco per la discussione teorica astratta e per la ricerca della verità senza riguardo per qualunque idea pregiudiziale.

§ 6.1 Parmenide e la scuola eleatica

Parmenide, chiamato “padre venerando e terribile”, dedica la sua riflessione filosofica all'Essere. Ma gli avversari trovarono addirittura ridicola la sua filosofia. “Essere” è l'espressione più generica che si possa immaginare. Come si può conoscere un concetto così astratto? Che tipo di essere è quello che emerge dal discorso di Parmenide?

La scuola di Elea, dominata dall'autorevole figura di Parmenide (sec. VI-V), ebbe origine nella città omonima, sulle coste della Campania, poco a sud dell'attuale Salerno. Di Elea Parmenide fu, oltre che cittadino nobile e illustre, anche legislatore (Plutarco).

Il geografo Strabone, parlando di questa città, ci dice: “vi nacquero i *pitagorici* Parmenide e Zenone”. A conferma dell'origine pitagorica della scuola, altre testimonianze attribuiscono a Parmenide come maestro proprio un pitagorico, Aminia di Taranto.

Rappresentante di una cultura aristocratico-sacerdotale, Parmenide si esprime in poesia. Del suo poema, al quale fu tardivamente attribuito il solito titolo *Sulla natura*, ci sono pervenuti il solenne proemio e alcuni stralci relativamente lunghi, per un totale di 154 versi.

Anche se non si esprimeva in prosa, egli fece un grande sforzo per elaborare un nuovo linguaggio astratto e rigoroso, diverso da quello propriamente poetico, e di congiungere in modo corretto e coerente i termini del discorso. Oggi gli storici della filosofia sono quasi tutti d'accordo nell'attribuire un'importanza fondamentale a quest'opera nello sviluppo del pensiero occidentale. In essa si intravedono alcuni dei concetti chiave della **logica* e della **metafisica* successive. Tuttavia essa rimane di assai difficile interpretazione per lo stato frammentario in cui ci è arrivata, e per la difficoltà dei contenuti.

§ 6.2. La rivelazione della dea: il pensiero puro è fonte di verità, l'esperienza sensibile è fonte di illusione

A parte la rivelazione della dea, qual è la garanzia della Verità per Parmenide?

Il proemio del poema parmenideo sembra portare l'annuncio solenne di una nuova straordinaria verità che una sapientissima dea avrebbe comunicato al poeta:

[...] E la Dea benevola m'accolse, e con la sua mano prese la mia destra
e incominciò a parlare dicendomi queste parole:
“O giovane, condotto da guide immortali [...] sii il benvenuto! Poiché non fu un avverso destino
a mandarti per questo cammino, fuori dalla via battuta dagli uomini,
ma la legge divina e la giustizia. Bisogna che tu impari ogni cosa:
– e il cuore senza paura della ben rotonda verità
– e le opinioni dei mortali, in cui non c'è vera certezza. [fr. I, vv. 22-30]

Fin dall'inizio dunque Parmenide contrappone la *verità* (*alètheia*) “ben rotonda”, ovvero sicura e immutabile, alle *opinioni* (*dòxai*) dei mortali dei quali non v'è vera certezza (sebbene anche fra queste ultime la dea prometta di guidare il suo beniamino).

Ma qual è la verità che la dea invita il poeta ad ascoltare con vigile orecchio? Non si tratta propriamente di un messaggio di salvezza, riguardante il destino ultraterreno dell'individuo, ma della *rivelazione di un nuovo altissimo sapere*. Non si fa cenno ad una sua utilità pratica: esso **#presumibilmente** per Parmenide è un valore in quanto tale, in quanto pura conoscenza.

La dea dunque ripete di voler condurre prima di tutto il suo discepolo sulla via della verità, tenendolo lontano da una seconda via, quella dell'*opinione*, sulla quale errano gli uomini ignoranti. “Ma tu allontana invece il pensiero da questa via di ricerca e fa che l'abitudine nata dalle molte *esperienze* degli uomini non ti costringa a dirigere su questa strada *l'occhio che non vede e il rimbombante udito e la lingua*, ma con il solo pensiero esamina e decidi...” (fr. 7).

La strada incerta è quella che segue la comune esperienza sensibile, su cui gli uomini ignoranti fanno affidamento per abitudine; il sapiente, ammaestrato dalla divinità, decide invece sulla base del puro *pensiero*. La divinità ci svela che, *per conoscere la verità, il sapiente deve imparare a pensare in modo rigoroso*. **#Possiamo concludere che** la divinità rivela innanzitutto a Parmenide il giusto metodo per la ricerca della verità.

§ 6.3. ☉Approfondimento. Confronto tra le nostre concezioni di ragione e di rivelazione e quelle di Parmenide

Sembra paradossale che la rivelazione dall'alto, da parte della dea, induca il sapiente a credere essenzialmente ai risultati della *ragione* (*della sua ragione*): ciò per noi è paradossale perché la ragione, per i moderni, è una facoltà individuale che permette di rendersi autonomi dalla tradizione religiosa e in genere da tutte le credenze non dimostrate. Ma la disputa sul differente valore per la conoscenza della *ragione* da una parte e della *rivelazione* o della *fede* dall'altra è una disputa tipica del mondo cristiano (almeno di quello premoderno): Parmenide non aveva il problema di difendere l'autonomia degli intellettuali e della ragione dalle pretese di verità di un clero organizzato, né aveva a che fare con una rivelazione canonizzata e un credo divenuto dogma.

#Probabilmente il suo ricorso alla *rivelazione* di una dea per affermare la validità della *ragione* (e delle teorie che aveva egli stesso elaborato) serve prima

di tutto a rivendicare l'altissimo valore, il carattere divino della *ragione speculativa*, del sapere puro, riservato a *pochi sapienti*. #**Si noti poi che** per usare in modo corretto tale facoltà, essi devono purificarsi dall'“abitudine nata dalle molte esperienze degli uomini”. Il valore del pensiero non è qui rivendicato contro la fede nella tradizione mitica, come in Senofane, ma viceversa contro quanti credono di poter imparare da una vasta esperienza – forse i fisici ionici.

§ 6.4. La rivelazione della dea: l'Essere “è e non può non essere”

*Qual è la prima e la più importante caratteristica dell'Essere?
Per Parmenide il pensiero può pensare qualcosa di diverso dall'Essere?
Ha senso parlare di ciò che non è?*

Dice la dea: due sono le vie che si possono imboccare, “l'una [che dice] che [l'Essere] è e non è possibile che non sia, e questa è la via della persuasione (giacché segue la verità), l'altra che [l'Essere] non è ed è necessario che non sia, e questo, ti dico, è un sentiero inaccessibile ad ogni ricerca”. (fr.2, vv. 3-6)

Il discepolo deve tenersi lontano dalla seconda via, che è quella su cui errano “i mortali che niente sanno, uomini a due teste ... gente indecisa per cui l'essere e il non essere è lo stesso e non è lo stesso...” (fr 6, vv. 4-5 e 7-9)

Certo non si può dire o pensare, e neppure può avvenire nella realtà, che ciò che è insieme non sia. “Per la parola e il pensiero bisogna che l'Essere sia: solo esso infatti è possibile che sia, e il nulla non è: su questo ti esorto a riflettere” (fr 6, vv. 1-2).

#**Possiamo dire che**, come i filosofi precedenti avevano cercato un principio che regolasse il mondo visibile, Parmenide ha cercato il principio che regola il discorso, il pensiero e ogni tipo di realtà, e questo è l'Essere necessario e immutabile. Per lui

l'essere è e non può non essere, l'essere è necessariamente ciò che è.

#**Un commento**: “Essere” è il termine più astratto che possiamo immaginare. Nel linguaggio normale questo verbo è solo il legame (poco appariscente) tra una cosa e un suo attributo. Il suo uso non poteva interessare alla narrazione mitica, e nemmeno al senso comune. Parmenide invece ha messo a fuoco la sua attenzione su di esso. Da questo momento sarà al centro di molti dibattiti filosofici.

L'Essere dunque è per lui la realtà in generale in quanto permane e non muta, in quanto è eguale a se stessa. Con esso coincide l'ordine del pensiero e del discorso.

In questo senso si deve **#interpretare** il breve frammento 4, che afferma che *pensare ed essere sono la stessa cosa*. Il pensiero (**#cioè** il pensiero rigoroso e coerente) pensa solo ciò che è; pensa insomma che ciò che è, è; non si contraddice pensando che quello che è non è. Il pensiero così coincide con la realtà e la realtà col pensiero. Anche il *discorso* sarà **#dunque** corretto quando dirà che l'Essere è necessariamente quel che è e che il Non Essere non è. **Infatti** Parmenide ha scritto: "il non essere non puoi né conoscerlo né esprimerlo" e "per la parola e il pensiero bisogna che l'essere sia: solo esso infatti è possibile che sia, e il nulla non è." La coincidenza di Essere, Pensiero e Discorso (che esprime il pensiero) è così ribadita:

La stessa cosa è il pensare e la cosa di cui esso è pensiero.
perché senza l'essere in cui è espresso
non troverai il pensare: nient'altro infatti è o sarà
al di fuori dell'essere, poiché di fatti la Moira [la Parca] lo vincolò
ad essere tutto intero immobile; perciò non sono che puri nomi
quelli che i mortali hanno posto, convinti che fossero veri:
nascere e perire, essere e non essere,
e cambiare luogo e mutare lo splendente colore. [fr. 8, vv. 34-45]

#Parafrasiamo e commentiamo ora queste frasi di Parmenide:
pensare significa solo pensare che l'Essere è; il Pensiero non può pensare altro che l'Essere. Infatti solo l'Essere è o sarà, poiché una necessità fatale (la Moira) lo costringe ad essere un tutto unitario ed immobile (**#più in generale**, immutabile). Perciò sono solo parole (nomi da noi inventati, ma in definitiva senza senso) le espressioni che in qualche modo negano l'Essere, come il divenire, il morire, il non essere, il movimento e il cambiare colore (**#più in generale**, il cambiare l'aspetto sensibile).

La Moira di cui parla Parmenide è la personificazione della "necessità" (*ananche*), la "forza imbattibile" che incatena l'Essere ai suoi stessi *limiti* (vv. 30-31 dello stesso fr.). Il vincolo della necessità, più volte ribadito nel poema, è, **#secondo Emanuele Severino**, ciò che in esso caratterizza il senso stesso dell'Essere per Parmenide.

Abbiamo detto che Parmenide considera "puri nomi" (senza corrispettivo reale) *il nascere, il perire, il movimento e le trasformazioni* che appaiono nella molteplice *esperienza sensibile* – che per il senso comune è la realtà. La vera Realtà, l'Essere vero, che solo pochi saggi sono in grado di cogliere con il pensiero puro, ha caratteristiche del tutto opposte al mondo ingannevole dell'apparente divenire, in cui è imprigionata la massa di coloro che non sanno e giudicano solo in base ai sensi. L'Essere

essendo ingenerato è anche imperituro,
tutt'intero, unico, immobile e senza fine.
Non mai era né sarà, perché è ora tutt'insieme
uno continuo...

[fr. 8, vv.7-10]

#Evidentemente questo Essere non può essere rappresentato con l'immaginazione (una facoltà sensibile) ma è per Parmenide la sola vera realtà.

SCHEDA 10 (avanzata) – Le difficoltà del frammento 2

Secondo l'uso scolastico nel § 6.3 abbiamo citato il frammento 2 nella seguente forma:

“Due sono le vie che si possono imboccare, l'una [che dice] che [l'Essere] è e non è possibile che non sia, e questa è la via della persuasione, l'altra che [l'Essere] non è ed è necessario che non sia”.

Esso, però, senza le aggiunte tra parentesi quadre che gli sono state fatte per renderlo immediatamente intelligibile, suona così:

“Due sono le vie che si possono imboccare, l'una che *è e non è possibile che non sia*, e questa è la via della persuasione, l'altra che *non è ed è necessario che non sia*.”

Qual è il soggetto appropriato di queste proposizioni?

#**Per molti interpreti** il soggetto grammaticale della frase è l'**Essere** (*tò eòn* = l'essente, in latino *ens*), di cui si parla nei successivi frammenti. Dunque, la suprema verità proclamata dalla dea è che *l'Essere è e non può non essere*, e falsa è la via alternativa, per cui l'Essere non è, ed è necessario che non sia.

Tra coloro che hanno considerato l'Essere come soggetto della frase ci sono Pasquinelli ed Albertelli, che hanno tradotto Parmenide nelle due principali edizioni italiane dei presocratici.

Un'altra ipotesi è che il soggetto sia “la via”.

Una terza ipotesi è che la frase non abbia un soggetto. Si dovrebbe intendere dunque che la via della verità e della persuasione è quella “[che dice] *è*” e che non è possibile [dire] *‘non è’*”. Invece “l'altra [dice] *‘non è’*” e che è necessario [dire] *‘non è’*”. Secondo Guido Calogero, storico della filosofia e studioso di logica, Parmenide avrebbe individuato il necessario presupposto logico che è alla base del pensiero e del linguaggio. Se diciamo che qualcosa è, non possiamo dire che non è. D'altra parte non possiamo dire in assoluto che qualcosa necessariamente non è, perché non si può né dire né pensare ciò che non è nulla.

☛ *Per una lettura analitica dei frammenti ad un livello accessibile ai principianti, cfr. in F. Cioffi, Luppi, Vigorelli e Zanette, Il testo filosofico, Bruno Mondadori, Milano, 1991, la Scheda "Le vie dell'essere e del non essere", vol. 1, p. 125.*

§ 6.5. Come è l'Essere?

L'Essere parmenideo dunque non può essere colto direttamente con l'immaginazione. Come si possono indicare le sue diverse qualità dell'Essere, e come sono giustificate dalla ragione?

Nel frammento 8, dopo la presentazione generale dell'Essere che abbiamo citato (vv. 7-10), Parmenide passa ad argomentare le singole qualità che egli gli attribuisce traendole dalla premessa evidente, indicata dalla dea, che, appunto, esso è e non può non essere.

1. L'ETERNITÀ DELL'ESSERE (v. 11 e sgg.).

Egli precisa in primo luogo che l'Essere non può essere nato. "E infatti quale mai origine vorresti cercare per esso? -chiede Parmenide- Come sarebbe nato e di dove? Dal non essere non ti permetto di dirlo né di pensarlo; poiché non v'è possibilità di dire o di pensare che non è. E qual necessità poi dovrebbe averlo spinto a nascere dopo o prima se comincia dal nulla? Così è necessario che sia in assoluto o che non sia affatto." E poco oltre egli aggiunge: "Per questo né il nascere né il perire gli concesse Dike (la dea della Giustizia) allentando i legami, ma lo tiene ben fermo."

L'Essere dunque di necessità è eterno e imperituro; esso non ha avuto inizio e non ha fine.

Vediamo rapidamente le ulteriori argomentazioni di Parmenide.

2. L'UNITÀ E L'INDIVISIBILITÀ DELL'ESSERE.

Secondo il filosofo, esso non è divisibile perché è tutto uguale, pieno e continuo, non differenziato in parti (vv. 23-25). Esso dunque è perfettamente unitario, privo di differenze interne. In esso non è possibile alcuna molteplicità.

3. L'IDENTITÀ CON SE STESSO, L'IMMOBILITÀ E L'IMMUTABILITÀ.

Parmenide continua argomentando che, essendo sempre *identico* a se stesso, l'Essere resta necessariamente immobile nello stesso luogo, "giace in se stesso" (vv.26-30). **#Questo passo può essere inteso** nel senso che ciò che è sempre identico a se stesso, non si muove (ciò che vorrebbe dire essere in un luogo e non esser in un altro) e non si trasforma.

4. LA LIMITATEZZA E LA PERFEZIONE.

Il suo carattere *limitato* (finito, o definito) deriva dalla sua stessa *necessità* (che lo mantiene dov'è); deriva poi dal fatto che esso è *compiuto, perfetto*: perfezione e limitatezza sono qui (vv. 30-33) considerate la stessa cosa, secondo la tradizione pitagorica e la tendenza di una gran parte del pensiero greco.

5. LA PENSABILITÀ.

Il Pensiero, come sappiamo, pensa solo ciò che è, e l'Essere è conosciuto solo dal Pensiero (VV. 34-36, già considerati)

6. LA "CIRCOLARITÀ" (ANALOGIA CON LA SFERA).

Parmenide lo descrive "*simile* alla massa di una rotonda sfera che dal centro preme in ogni parte con ugual forza" (vv. 43-44). E ancora: "da ogni parte identico a se stesso, urta in ugual maniera nei suoi confini" (v. 49). #È *difficile stabilire* se si tratti di una metafora o di un attributo preciso dell'Essere. Ad ogni modo abbiamo visto già in Eraclito che le figure geometriche rotonde esercitano un notevole fascino sul pensiero greco, e simboleggiano la perfezione.

7. LA NECESSITÀ.

Come abbiamo detto, questo *#sembra* proprio il tratto tipico dell'Essere, e viene utilizzato per argomentare tutte le qualità che abbiamo appena elencato: l'Essere è così com'è perché è vincolato ("incatenato", dice Parmenide) dalla fatale Necessità, che non lo lascia essere altrimenti. Ma questo era già chiaro fin nella prima affermazione della dea: "è e *non può non* essere. Non poter essere diverso da sé, non poter essere altro, essere necessariamente ciò che è: questo è il senso dell'Essere ribadito in tutto il poema.

§ 6.6. Un primo sguardo complessivo alla filosofia di Parmenide

Quale potrebbe essere il senso del filosofare per Parmenide?

L'immutabilità dell'Essere può avere una somiglianza con qualche principio della fisica?

Queste caratteristiche dell'Essere non avranno mancato di stupire il lettore, che avrà difficoltà a cogliere con l'immaginazione l'oggetto della filosofia di Parmenide. Il punto è che questi rifiuta i sensi (e quindi anche l'immaginazione) come organo di conoscenza. La sua filosofia, comunque la si voglia interpretare, ha avuto proprio la funzione di spingere il pensiero greco sulla via dell'astrazione, ha insegnato alle generazioni successive a mettere tra parentesi i fatti sensibili particolari e a volgersi ai concetti astratti e universali.

L'Essere, benché astratto rispetto agli oggetti dell'immaginazione e dei

sensi, è per Parmenide la sola realtà vera, mentre il nostro mondo sensibile, caratterizzato da molteplicità, movimento e mutamento, è pura *opinione*, illusione, *non-essere*. Per questo è sembrato naturale a molti **#interpretare** l'Essere di Parmenide come una divinità impersonale, eterna e perfetta, posta al di fuori e al di sopra del nostro illusorio mondo sensibile – ma certo molto diversa dal Dio cristiano personale e provvidenziale. Il senso della filosofia eleatica sarebbe dunque la *contemplazione con il puro pensiero di questo Essere perfetto e immortale*.

Tuttavia l'immutabilità dell'Essere **#può essere posta in relazione** anche con qualcosa di molto diverso, cioè con i principi naturalistici per cui *nulla nasce dal nulla*, e *ciò che veramente è, è indistruttibile* (dei quali Parmenide sarebbe l'anticipatore). L'Essere, da questo punto di vista, è ciò che sempre permane, ciò che è immutabile nelle trasformazioni della natura. Tali trasformazioni sono apparenti, non toccano la sostanza: l'essere sarebbe dunque la materia che costituisce le cose, sarebbe lo *spazio* stesso in cui le cose sono poste.

Ma se l'Essere ha le stesse caratteristiche astratte dello spazio geometrico, ed è vuoto come lo spazio cosmico, esso, come dice De Santillana, è simile allo schermo che sta dietro le mobili immagini dei film, le quali non sono cose reali, ma pure apparenze, giochi di luci e di ombre. Solo l'Essere è qualcosa di solido e reale, che non muta, mentre tutte le nostre sensazioni sono immagini illusorie. Forse la condizione degli uomini secondo Parmenide assomiglia abbastanza a quella dell'umanità nel film *Matrix*.

§ 6.7. ★Approfondimento. La concezione parmenidea dell'Essere come tentativo di soluzione al problema pitagorico della discontinuità della materia e dello spazio.

Alcuni studiosi di storia della matematica (Enriques, De Santillana, Caruccio, Viola ed altri) hanno avanzato l'ipotesi che l'Essere parmenideo corrisponda in realtà allo spazio fisico-geometrico, e che la teoria dell'Essere di Parmenide sia un tentativo di affrontare i problemi che si ponevano alla scuola pitagorica – da cui egli stesso proveniva – a causa della questione dell'incommensurabilità (cfr. ↑ § 5. Approfondimento).

Come si è visto, l'esistenza di grandezze incommensurabili e di numeri irrazionali metteva in questione l'idea che esistesse un corpuscolo, un'entità discontinua – la monade – che fosse minimo comun denominatore di tutte le grandezze aritmetiche, geometriche e fisiche. Se dunque alla base dello spazio fisico-geometrico non c'è qualcosa di discontinuo, esso potrebbe essere invece qualcosa di continuo, omogeneo, senza intervalli o parti al suo interno, un tutto unico. “Sarebbe davvero difficile – osserva de Santillana –

trovare un altro concetto oltre lo spazio (l'estensione tridimensionale) a cui possano adattarsi altrettanto bene tutti questi caratteri".

La spazialità sarebbe dunque l'essenza dell'universo. Il mondo sarebbe essenzialmente spazio tutto pieno, materia estesa – proprio nel senso della *res extensa* della fisica di Descartes.

Come abbiamo visto, la primitiva dottrina monadica sostenuta dai Pitagorici permetteva di spiegare la differenza fra i corpi facendo appello alla diversa disposizione delle monadi (che potevano essere disposte a formare delle trame spaziali diverse). Ma, negata la finitezza della monade, e il vuoto che la definisce, questa possibilità non si offriva più. Parmenide ha il coraggio di tirare tutte le conseguenze dalle premesse: egli nega che la molteplicità possa avere una spiegazione razionale e conclude, anche se certamente doveva rendersi conto dell'impopolarità di simile dottrina, che *la molteplicità è un semplice inganno dei sensi*. Alle variopinte immagini dei sensi non corrisponde nulla di reale. Esse non sono neppure la traccia incerta lasciata dalle cose, sono semplici illusioni.

Come nega la molteplicità, allo stesso modo Parmenide ha il coraggio di *negare il movimento*. Se infatti l'essere è compatto, privo di vuoto al suo interno, tutto pieno, anche il movimento risulta impossibile. Anch'esso viene dichiarato un puro inganno di sensi. La ragione non ha nessuna possibilità di spiegarlo.

E con il movimento va perduta anche la possibilità di spiegare il *divenire*, il cambiamento. Il cambiamento non può infatti essere riportato ad uno spostamento di parti, ed è perciò pura illusione.

Sulle interpretazioni di Parmenide cfr. ↓ § 7. Approfondimento, e Schede *sulle interpretazioni di Parmenide*; il tema dell'"ex nihilo nihil" e dell'indistruttibilità dell'Essere sarà ripreso a proposito di Melisso e dei filosofi successivi.

☛ **PER UN'ANALISI DEI FRAMMENTI DI PARMENIDE.**

Essendo questo un testo per principianti, non era nostro compito fornire un'analisi dettagliata dei frammenti di Parmenide, che pure costituiscono uno dei documenti più importanti (ma anche più difficili da interpretare) della storia della filosofia. Un'analisi abbastanza accessibile, fruibile anche da chi non conosce il greco, è svolta da Fabio Cioffi in AA.VV., Il testo filosofico, Bruno Mondadori, Milano, 1991, pp. 110-138.

§ 7. ★Approfondimento. Interpretazioni “anticipatrici” e “nostalgiche” di Parmenide. Il suo ruolo-chiave nella filosofia occidentale

☛ *Dati i problemi notevoli che il pensiero di Parmenide pone alla cultura contemporanea, in questo approfondimento tratteremo temi che, per essere adeguatamente compresi, richiederebbero anche una certa conoscenza della storia della filosofia successiva e che, come sempre negli Approfondimenti, non sono indispensabili per la comprensione dei capitoli successivi. Chi sceglie di lavorare sulle tematiche qui proposte dovrà ad ogni modo rileggere questo approfondimento in seguito, o anche leggerlo solo più tardi.*

La filosofia di Parmenide “padre venerando e terribile”, giunta in modo frammentario, contiene idee di difficile comprensione, ma di grande importanza per il pensiero successivo. Quali sono le interpretazioni principali che ne sono state date?

Come si è detto nella Scheda “Uno sguardo d’insieme sulla filosofia presocratica” (Cap. 2), le interpretazioni dei presocratici si muovono tra due estremi: considerare le filosofie arcaiche come prime *anticipazioni* di quelle moderne (per cui i presocratici erano più avanzati e moderni, per esempio, della filosofia medievale), o considerarle viceversa come visioni del tutto originali e *dotate di valore autonomo*, che però in seguito non sono state più comprese o che sono state volutamente messe da parte.

Nel caso di Parmenide è particolarmente forte la contrapposizione tra interpretazioni “anticipatrici”, da una parte, e dall’altra interpretazioni “restauratrici” o “rimemoranti”, che dovrebbero strappare l’autentico pensiero eleatico dall’incomprensione e dall’oblio.

§ 7.1. Parmenide come anticipatore del sapere razionale moderno

Quali importanti discipline secondo gli interpreti avrebbero avuto le loro prime origini nel poema parmenideo? Quali rapporti col nostro passato arcaico hanno questi interpreti?

A Parmenide come anticipatore fanno riferimento innumerevoli pensatori e innumerevoli correnti. Si tratta di distinguerli a seconda dal concetto principale che ciascuno presume che egli abbia anticipato.

In primo luogo, già nell'antichità hanno tenuto conto della sua impostazione, oltre agli eleatici stessi, i fisici pluralisti del sec. V (cfr. Cap. 4), e poi Platone (Cap. 6) ed Aristotele (Cap. 7). Tutti questi autori hanno dato un grande contributo alla creazione e alla differenziazione di tre grandi discipline: la *filosofia prima* o **metafisica* (o anche **ontologia*: scienza dell'Essere in sé, o dell'Essere in generale), la *fisica* (scienza del mondo sensibile, degli esseri visibili soggetti al mutamento), la **logica* (scienza che studia le leggi del discorso in quanto tale, cioè indipendentemente dall'oggetto trattato). Parmenide è stato dunque considerato, di volta in volta, il padre di una (o più) di queste tre scienze.

Naturalmente, anche per molti interpreti odierni (ricordiamo l'italiano Giovanni Reale) Parmenide è l'anticipatore, o addirittura il fondatore, dell'*ontologia* o metafisica. I primi grandi metafisici sarebbero stati Platone ed Aristotele. È partendo da Parmenide che il grande Aristotele è arrivato all'idea che debba esistere un Essere Necessario – che è e non può non essere – come fondamento dei fenomeni mutevoli e accidentali. Egli avrebbe dunque anticipato l'intera metafisica occidentale, in particolare la *teologia razionale*, che tratta di Dio come Essere Necessario e che nel medio evo sarà la branca più importante della metafisica, e la stessa metafisica moderna fino al Settecento. Ma la dottrina dell'Essere Necessario si trova anche nella teologia aristotelica araba ed ebraica del medio evo, anch'essa in qualche modo anticipate da lui.

Si può obiettare a questo approccio che tra Parmenide e i metafisici e teologi successivi c'è un notevole salto: egli parla solo di *Essere* (di un unico Essere) e di Non Essere, e non formula, nei frammenti rimastici, la questione che interessa agli autori posteriori: la questione cioè della *fondazione* degli esseri (o enti) non necessari o *accidentali* su di un Essere *Necessario* (o Ente Supremo). Si può dunque interpretare il suo discorso sull'Essere come un discorso sulla necessità dell'Essere (tutto ciò che è, deve essere così e non può essere altrimenti) oppure sulla Divinità (unica, indistruttibile, esistente in un eterno presente); ma allora la sua ontologia deve essere concepita come una forma di “**a-cosmismo**”, perché il suo Essere non ha nulla a che vedere con il Cosmo sensibile e contingente, con il nostro mondo dell'al di qua: non lo crea, non lo fonda e neppure lo conosce. Le poche righe rimasteci di Parmenide sull'ordine del mondo (cfr. ↓ § 8) non riescono a spiegare come l'Essere Necessario, escludendo ogni forma di non essere e di divenire, possa in qualche modo costituirne una fondazione e una giustificazione.

Un altro approccio fa partire da Parmenide la storia della *logica*. Nell'op-

posizione eleatica di Essere e di Non Essere si intravede il principio logico di non contraddizione, per cui qualcosa, per necessità logica, non può insieme essere e non essere in un certo modo. A non può insieme essere B e non essere B. Dice il grande storico della filosofia Guido De Ruggiero – riprendendo l'impostazione di Guido Calogero, storico della logica: “la vera scoperta parmenidea è quella del principio d'identità; ma egli *non* riesce *ancora* ad elevarsi a un grado tale di astrazione da concepirlo nella sua purezza, cioè in sede puramente mentale, e lo esprime in termini fisici...”

Anche questa interpretazione dà per scontato che l'impostazione successiva del pensiero, la logica appunto, fosse il *fine* agognato ma “non ancora” adeguatamente realizzato del pensiero di Parmenide. Calogero e gli storici della logica e del linguaggio in sostanza fanno risalire le difficoltà del testo di Parmenide all'ancora scarsa padronanza del linguaggio da parte del filosofo. Insomma, egli non è in grado di distinguere tra essere come predicazione dell'esistenza (l'Essere è = l'Essere *esiste*) e essere come copula (l'Essere è così e così). Platone ed Aristotele useranno un linguaggio assai più preciso ed “avanzato” (cfr. ↓ Cap. 6, § 6.2. La svolta antiparmenidea di Platone, e Cap. 7, § 4, La nuova concezione del divenire).

Si può obiettare che quella di Parmenide non è una logica minimamente articolata. Per lui c'è un solo Essere, identico a se stesso. E nell'annuncio da parte della dea della rivelazione della verità non si fa distinzione tra una dottrina dell'Essere e una dottrina del Pensiero (o Logica), che, piuttosto, sono identificate.

Quanto alla *fisica*, si può far risalire a Parmenide e all'eleatico **Melisso** quello che sarà il principio dei fisici pluralisti: *nulla deriva dal nulla*, nulla nasce e nulla muore. Che aggiungono: *tutto si trasforma* grazie alla combinazione e alla ricombinazione delle particelle indistruttibili dell'Essere materiale (in termini moderni: nulla si crea e nulla si distrugge, *ma tutto si muta*). In questo caso però c'è un salto evidente rispetto al punto di partenza, cioè alla dottrina eleatica, che nega senza esitazioni la seconda parte del principio. Gli stessi fisici greci che riconoscevano l'eternità e l'indistruttibilità dell'Essere (o materia) affermavano con enfasi – in polemica con Parmenide – l'esistenza della molteplicità, del movimento, e perfino del vuoto e dell'infinito (Democrito; cfr. ↓ Cap. 4).

Diversi storici moderni della filosofia e della scienza, hanno interpretato Parmenide all'interno di una problematica fisico-geometrica. Essi hanno inteso il suo Essere come materia eterna e indistruttibile (Zeller, Burnet), o anche come un “continuum” spaziale, tutto pieno e privo di interstizi vuoti,

insomma come lo spazio omogeneo e perfettamente intelligibile della geometria e della fisica (Enriques e De Santillana, ↑ ⊛ Approfondimento § 6.7). Tuttavia anche in questo caso è bene osservare che la differenziazione della geometria e della fisica dal resto del sapere (dalla logica o dalla teologia) non sembra provata né in Parmenide né in altri autori a lui contemporanei.

Parmenide è dunque il punto di partenza di molte riflessioni. Ma in quell'inizio indistinto potevano potenzialmente essere contenuti tanti sviluppi?

§ 7.2. Le interpretazioni “rimemoranti”.

Il recupero del “messaggio dimenticato” di Parmenide

Perché il messaggio di Parmenide sarebbe stato deformato o dimenticato dal pensiero occidentale?

Che cosa si può dunque dire sull'Essere di Parmenide come concezione *originale*, precedente la distinzione delle diverse discipline scientifiche, e poi da esse tralasciata, “*dimenticata*”? Martin Heidegger (di cui si è parlato nella Scheda *Uno sguardo d'insieme sulla filosofia presocratica*) ha affermato che, per la metafisica e per le scienze successive, l'Essere è qualcosa di astratto, povero e generico (di qualsiasi cosa si può dire che, in un qualche senso, è), mentre l'Essere di Parmenide sarebbe ricchissimo di significato, pieno, concreto, realissimo.

Secondo Heidegger, l'“*éstin*” (=è) di Parmenide “corrisponde alla pura pretesa dell'essere, antecedente ad ogni distinzione ... di *essentia* e di *existentia*” (*Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, 1968, p.327). Esso, cioè, ha un senso più autentico, profondo e fondamentale dell'essere inteso solo come *copula* (p.es.: il muro è bianco) o solo come asserzione esistenziale (p. es.: qui c'è un muro, questo muro *esiste*). L'Essere, dunque, non è una semplice *rappresentazione* nella mente di un soggetto pensante (come in genere nella filosofia moderna), ma è la realtà stessa che si manifesta, che si rivela all'uomo. L'uomo, nel pensiero arcaico, semplicemente *si apre* a tale rivelazione, sta in ascolto della parola dell'Essere, mentre l'uomo moderno è incapace di un tale atteggiamento, poiché il suo interesse prevalente è dominare e manipolare gli enti, le cose singole. Il famoso frammento 4, “lo stesso è pensare ed essere”, significa per Heidegger che “l'apprensione dell'ente [il pensare, appunto] rientra nell'Essere, perché da esso richiesta e determinata...”.

Per Heidegger l'essere stesso dell'uomo greco dipende dal suo “rimanere aperto”, disponibile ad accogliere l'Essere in quanto tale, che è *destino* e *dono*, qualcosa insomma che noi riceviamo senza poterlo condizionare e manipo-

lare. Con l'appellativo di *Moirai* (Parce), Parmenide indicherebbe non l'Essere Necessario della metafisica o la necessità logica di non contraddirsi (di cui abbiamo parlato in § 7.1), ma la qualità stessa dell'Essere, in quanto è *destino*, *dono*, *struttura reale* che include e determina anche l'uomo e il pensiero stesso.

Le distinzioni successive tra ontologia, logica, fisica ecc., sono dunque legata ad una fase storica in cui l'uomo occidentale si chiude al senso profondo dell'Essere e organizza il suo pensiero per conoscere analiticamente gli enti particolari del suo mondo, per manipolarli e farsene (illusoriamente) padrone. Invece l'uomo greco arcaico, aperto al senso dell'Essere, non concepirebbe queste distinzioni e aderirebbe alla realtà e al destino con straordinaria immediatezza ed unità.

Anche per Emmanuele Severino, che però non adotta l'ottica antimetafisica di Heidegger, il merito e l'unicità di Parmenide stanno nell'aver indicato la necessità come caratteristica fondamentale dell'essere. Anche per lui il pensiero occidentale è sostanzialmente nichilista, ha deviato dal fondamento della filosofia posto dall'eleate e ha accettato il concetto di divenire, per cui le cose nascono dal nulla e nel nulla ritornano. Per Severino invece tutto ciò che è, è necessariamente ed è eterno (↓ cfr. scheda, *L'essere come necessità ecc.*).

§ 7.3. Conclusione

Che ce ne facciamo del pensiero antico?

Naturalmente si possono avanzare seri dubbi sulla validità storica e filologica dell'interpretazione di Heidegger (del resto egli rifiuta di porsi su di un piano filologico in senso tecnico). Inoltre se non si condivide la sua filosofia, anche la sua interpretazione dei presocratici perderà molto d'interesse.

Ma quello che ci pare interessante nell'approccio heideggeriano è la ricerca in Parmenide e nei presocratici di un pensiero *specificamente diverso* da quello moderno. Una storia della filosofia che ricerchi nel passato *esclusivamente* i precedenti, le anticipazioni del presente, potrà ben aver ragione dal punto di vista filologico: certamente Parmenide è *anche* il punto d'inizio di un processo che porterà alla logica, all'ontologia ecc. Tuttavia essa rischia di diventare cultura da museo, pura archeologia. Che cosa aggiunge all'indubitabile rigore della fisica moderna il fatto di avere avuto come antenato l'indistinto concetto di Essere di Parmenide?

Naturalmente la differenza culturale segnalata da Heidegger non è affatto l'unica, ed è compito di una storia della filosofia segnalarne il più possibile. Noi invitiamo anche il lettore a riflettere sulla Ragione dei greci come

“ragione politica” (cfr. Scheda del Cap. 2 *Uno sguardo d'insieme sulla filosofia presocratica*) e sulla Natura dei greci come “cosmo fisico ordinato secondo fini razionali” (cfr. finalismo in Aristotele, Cap. 7).

§ 8. Parmenide: le opinioni verosimili

Luce e Tenebra generano il mondo dell'apparenza. Che peso ha nella cultura e nella religiosità occidentali questa coppia di contrari?

Il poema, come sappiamo, è diviso in due parti: quella relativa alla *verità* e quella relativa alla *doxa* (opinione). A causa della scarsità dei frammenti della seconda parte, è estremamente difficile capire come, dopo l'esclusione dalla vera conoscenza di tutto ciò che è movimento, mutamento e molteplicità, sia possibile per Parmenide parlare ancora del mondo sensibile.

La dea aveva detto nel frammento 1: “Ma tuttavia anche questo imparerai, come l'apparenza debba configurarsi perché possa veramente apparire verosimile, penetrando il tutto in tutti i sensi” (fr. 1, vv. 31-32). E mantiene la promessa nel fr.8: “Questa disposizione del mondo puramente apparente, ti espongo in ogni particolare, così che non potrà mai vincerti qualsiasi opinione dei mortali” (vv. 60-61).

Parmenide qui introduce i due principi opposti della *luce* e delle *tenebre*, sulla base dei quali tenta di spiegare i fenomeni. Alcune testimonianze li chiamano anche *fuoco* e *terra*, e fanno coincidere la terra con la *materia* e il fuoco con la *causa efficiente* che dà forma alla materia stessa (anche queste coppie concettuali **#ci richiamano alla mente** quel dualismo di concetti contrapposti che caratterizza buona parte del pensiero greco: forma-materia, ordine-caos, finito-infinito).

Tuttavia questi due principi non possono essere dedotti dall'unità indifferenziata dell'Essere e non possono quindi avere una vera spiegazione razionale. Il discorso della dea si è calato nel mondo dell'opinione, un'*opinione verosimile* distinguibile senza dubbio dai semplici pregiudizi della gente ignorante, ma altrettanto lontana dalla certezza assoluta che contraddistingue la verità e il discorso dell'Essere.

Egli nella seconda parte del suo poema parla dunque dell'origine della terra e degli astri, della generazione degli animali e della nascita dell'uomo, frutto della mescolanza dei due principi opposti. Parla anche della *Necessità* che, guidando il cielo, “lo costrinse a tenere i confini degli astri” (fr.10).

Essa, **#notiamo**, non vale per lui solo nel regno dell'Essere, ma anche in quello sensibile e fisico.

In questi frammenti si intravede anche un altro tema **#secondo noi** significativo: quella della coppia **luce-tenebra** che domina il cosmo. Questa coppia è un simbolo ricorrente nelle antiche religioni, in occidente e in oriente (in particolare nella religione mazdeista, che abbiamo ricordato ↑ nel Cap. 1), e ritornerà insistentemente nelle filosofie di ispirazione religiosa e nelle grandi religioni dei secoli successivi (nel platonismo, nella gnosi, nel cristianesimo e nel manicheismo).

§ 9. Zenone e i paradossi del movimento

Quale procedimento impiega Zenone per dimostrare che Achille piè' veloce non riesce a raggiungere la tartaruga? Qual è lo scopo dei paradossi di Zenone? Su che schema logico sono basati? Che vuol dire dimostrare per assurdo?

Zenone, nato probabilmente alla fine del VI secolo e vissuto nel V secolo, fu discepolo di Parmenide e, a quanto ci riferiscono Platone e Diogene Laerzio, suo amante, fatto questo relativamente normale per il costume greco, soprattutto all'interno di istituzioni tipicamente maschili, come una scuola o un'unità militare. Insieme i due avrebbero compiuto un viaggio ad Atene nel quale, sempre secondo il racconto di Platone, avrebbero discusso di filosofia con Socrate, allora giovanissimo. La tradizione ci riferisce della morte eroica di Zenone nella lotta contro un tiranno: torturato, non avrebbe mai svelato il nome dei congiurati.

La fama di questo filosofo è legata ai paradossi da lui enunciati. Tali paradossi sono tentativi di dimostrare in modo rigoroso che *alcune certezze del senso comune*, testimoniate dall'esperienza sensibile, sono impossibili perché *contraddittorie dal punto di vista logico*. **Proclo**, filosofo del V sec. d.C., attribuisce a Zenone ben quaranta paradossi. A noi ne sono arrivati sette, di cui alcuni sostengono l'impossibilità del movimento, altri l'impossibilità della molteplicità. Noi ci limiteremo ad esaminarne tre.

Il primo paradosso è quello detto *dello stadio*. Un atleta, che si trovi all'estremità di uno stadio, non arriverà mai dall'altra parte per quanto veloce nella corsa. Infatti, prima di arrivare al termine del suo percorso, dovrà giungere alla metà di esso, ma ancora prima di giungere alla metà, dovrà pervenire alla metà di questa metà, e così all'infinito. Ma egli non potrà percorrere spazi infiniti in un tempo determinato e quindi non arriverà mai al traguardo.

Il secondo paradosso è quello detto *del "piè veloce" Achille*. Nonostante la sua velocità nella corsa, Achille non raggiungerà mai una tartaruga, se le avrà

concesso un sia pur piccolo margine di vantaggio. Si immagini che la gara di corsa avvenga lungo la retta AT, che Achille si trovi in A e la tartaruga in T.



Dato il segnale di partenza, Achille in men che non si dica si precipita in T, ma la tartaruga all'arrivo di Achille non sarà già più in T, ma un pochino più avanti, in T'. Achille si precipita in T', ma nel frattempo la tartaruga si sarà già portata in T'', e così via all'infinito. Achille, per raggiungere la tartaruga, dovrebbe percorrere in un tempo finito gli infiniti segmenti AT, TT', T'T'' ecc., il che è impossibile.

Il terzo paradosso è quello *della freccia*. La freccia in movimento è immobile. In ogni singolo istante del suo volo, essa infatti non può che occupare una determinata posizione, ma mentre si trova in questa non si trova in un'altra, e quindi è immobile. Essa perciò è immobile per tutto il tempo del suo volo.

#Secondo la tradizione, che risale a Platone e ad Aristotele, Zenone avrebbe inteso con questi paradossi sostenere la tesi dell'assurdità logica del movimento, confermando così la tesi opposta di Parmenide, che sostiene che l'Essere è immobile e il movimento solo illusione. Il movimento, e naturalmente anche la molteplicità, sarebbero pura apparenza. La sua argomentazione seguirebbe dunque questo schema: 1) si consideri come vero ciò che dicono gli avversari di Parmenide (forse i "fisici", forse semplicemente il senso comune), e cioè che l'Essere è molteplice e in movimento, 2) se ne traggano in modo rigoroso le conseguenze logiche, 3) si constaterà quindi che tali conseguenze contraddicono alle premesse, 4) le premesse saranno dunque assurde (il movimento e la molteplicità risultano logicamente inconcepibili); 5) sarà quindi vero il contrario, cioè quanto sostiene Parmenide.

Sulla base di questa interpretazione, Zenone è stato considerato l'inventore della *dimostrazione per assurdo*. Per Aristotele, egli è anche il primo cultore dell'arte *dialettica*, l'arte cioè della dimostrazione e della confutazione logiche.

§ 9.1. ☉Approfondimento. I paradossi di Zenone e la storia della matematica

I paradossi che abbiamo esposto possono essere anche *#interpretati* in relazione con la crisi del pitagorismo primitivo.

Del resto l'interpretazione aristotelica fu già messa in discussione dal Tannery, il quale afferma che con i suoi paradossi Zenone non intendeva tanto negare il movimento, quanto piuttosto ridurre all'assurdo la primitiva

dottrina monadica dei Pitagorici. È come se Zenone avesse detto: guardate a quali assurdi si perviene se si ammette, come fanno i Pitagorici, che le grandezze finite sono costituite da una molteplicità di punti aventi dimensioni piccolissime ma finite. Dire infatti che le grandezze sono composte di elementi (monadi) significa ammettere che in ogni grandezza il numero degli elementi costitutivi è limitato e che essi sono separati da un intervallo. Ma anche questo intervallo, essendo una grandezza, potrà essere scomposto in parti, e fra ciascuna di tali parti ci sarà un intervallo, anch'esso scomponibile in parti, e così all'infinito.

Se le grandezze fossero davvero costituite di una pluralità di elementi forniti di dimensioni (come le monadi dei Pitagorici) non vi sarebbero dunque nient'altro che grandezze infinite. E in questo caso, essendo impossibile percorrere uno spazio infinito in un tempo finito, davvero l'atleta non arriverebbe mai all'altra estremità dello stadio e Achille non raggiungerebbe mai la tartaruga.

#Si può ipotizzare che Zenone, vissuto in un'epoca di crisi del pitagorismo e di evoluzione della matematica, volesse dire che, se noi attribuiamo ai segmenti una grandezza finita – come quella della monade pitagorica – la somma della progressione sarebbe effettivamente infinita. Forse noi oggi possiamo parlare di grandezze infinitesimali anche grazie alla contestazione dell'idea pitagorica di monade (piccolissima, ma di grandezza finita) fatta argutamente da Zenone.

Egli, secondo alcuni storici della matematica, aveva già chiari i concetti di “continuo” e di “infinitesimo” (cfr. Scheda. Zenone e la divisibilità all'infinito).

Infine, per quanto riguarda il paradosso di Achille, la matematica odierna dice che una *progressione geometrica infinita* di ragione minore all'unità è finita. Quindi la somma dei segmenti $AT + TT' + T'T'' \dots$ del paradosso di Achille è finita.

☛ ***Sulla divisione all'infinito e sui problemi dell'incommensurabilità si vedano anche ↓ Cap.3, § 5, e la Scheda 9 “La scoperta dell'incommensurabilità e la crisi della dottrina monadica” e il § 7.1 ⓈApprofondimento***

SCHEDA 11 – Zenone e la divisibilità all'infinito

Partendo dalle conclusioni dell'Approfondimento sui paradossi di Zenone, ci si potrebbe chiedere se il nostro filosofo pensasse che gli elementi ultimi di cui sono costituite le grandezze sono privi di estensione. In questo caso ci troveremmo di fronte ad una conseguenza altrettanto assurda: tutte le grandezze

sarebbero nulle. Infatti la somma anche infinita di numeri di grandezza nulla è una grandezza nulla.

Che Zenone si sia posto il problema risulta da un suo frammento in cui si dice che è impossibile che qualcosa aumenti di grandezza se vi viene aggiunto un essere che non ha affatto grandezza.

#Possiamo pensare che Zenone vedesse anche in questo una riprova dell'assurdità dell'ipotesi della molteplicità. Per risolvere il problema, bisogna rinunciare a considerare le grandezze come costituite da una pluralità di elementi finiti (monadi). *#Secondo Rufini*, storico della scienza, Zenone avrebbe già chiaro il concetto di *continuo* e di *infinitesimo*. Il punto non sarebbe per lui né esteso né nullo, ma infinitamente piccolo, ovvero più piccolo di qualsiasi altra cosa presa ad arbitrio. Un frammento di Anassagora (autore nato all'inizio del V secolo e quindi solo un po' più giovane di Zenone) di lì a poco anticiperà abbastanza chiaramente la moderna definizione di infinitesimale: "Del piccolo non c'è il minimo, ma sempre un più piccolo".

Accenniamo a questo punto ad una più recente *#interpretazione*, dovuta a Roero e Viola. Secondo questi studiosi, Zenone in realtà darebbe per scontata la concezione contraria all'aritmo-geometria, cioè alla teoria della discontinuità della grandezza geometriche. Quello che Zenone si proporrebbe, sarebbe di indurre i Greci ad abbandonare l'idea di un aritmo-tempo, di un tempo cioè costituito di un numero finito di istanti separati gli uni dagli altri. In altre parole, Zenone mirerebbe a coordinare la struttura del tempo ad una struttura dello spazio quale i geometri avevano già acquisito o almeno stavano per acquisire. Zenone avrebbe inteso dire: *chi ritiene che ogni segmento contenga infiniti punti, deve ammettere, pena l'assurdo, che ogni intervallo di tempo contenga infiniti istanti*. In effetti il paradosso del piè veloce Achille cade se si pensa che Achille, per percorrere infiniti segmenti spaziali, ha a disposizione, in un certo periodo finito di tempo, un'infinità di momenti infinitesimali.

§ 10. Melisso: l'Essere è infinito

*Melisso aggiunge una nuova qualità all'Essere di Parmenide.
Come la giustifica? Come era visto l'infinito dai greci?*

Melisso, nato a Samo tra la fine del sec. VI e l'inizio del V, visse almeno fino al 442-441 a. C.; anni in cui fu stratego nella guerra tra Samo ed Atene.

Egli sviluppa in modo originale il pensiero di Parmenide, sostenendo che l'Essere non può essere finito, ma è *infinito*. Esso è anzi la *totalità infinita*.

Ora dunque, poiché non è nato, è e sempre era e sempre sarà e non ha né principio né fine, ma è infinito. Se fosse nato infatti avrebbe principio [...] e fine [...] Non è possibile infatti che sia sempre ciò che non è tutto. [fr. 2]

L'Essere cioè non sarebbe eterno se esso non fosse il tutto infinito. In generale un Essere finito *non* sarebbe stato in tutto lo spazio e in tutto il tempo. Alla fine anche la convinzione di Parmenide che l'Essere debba essere finito suscitava delle contraddizioni, che Melisso cercava di superare considerandolo infinito.

Melisso *#ci appare* come una personalità abbastanza originale, tenuto conto anche del fatto che l'idea di infinito, comparsa già in Anassimandro, era vista con sospetto da una buona parte della filosofia greca, e continuerà ad esserlo anche nei secoli successivi.

Notevole per il suo rigore è poi un'altra affermazione, che sarà ripresa dai "fisici" pluralisti. Parlando dell'eternità dell'Essere, che non può avere avuto inizio perché non potrebbe essere stato generato da qualcosa di diverso dall'Essere stesso, egli dice: "*Dal nulla non sarebbe potuto nascere nulla*" (fr. 1A). Nulla dunque può crearsi dal nulla: *ex nihilo nihil*. Questo principio, già intuito da Parmenide, sarà ampliato dai pluralisti in una formula che né Parmenide né Melisso avrebbero accettato: nulla deriva dal nulla, nulla, distruggendosi, ritorna nel nulla, ma tutto si trasforma, scomponendosi e aggregandosi in nuove combinazioni. "Nulla si crea, nulla si distrugge, e tutto si muta" sarà dopo due millenni uno dei principi basilari della fisica e della chimica moderne.

In Melisso c'è ancora un'altra idea che in seguito sarà sviluppata, ma non nell'ambito della fisica bensì in quello della *metafisica (o *ontologia, scienza dell'*Essere*).

Dunque se deve essere, bisogna che sia uno; ma essendo uno, bisogna che non abbia corpo. Nel caso che avesse uno spessore avrebbe delle parti e quindi non sarebbe più uno. [fr.9]

Che cosa intenda esattamente Melisso parlando dell'Essere "senza corpo" non è facile dirlo. Un'idea del genere tornerà diversi secoli dopo nel filosofo neoplatonico **Plotino**.

§ 11. Conclusione. Dalla scuola eleatica al pluralismo

§ 11.1. Le origini della metafisica e della logica

Nel periodo storico che stiamo studiando, successivo ai poemi omerici ed esiodei e precedente alla grande fioritura dell'età di Pericle, della seconda metà del V sec.), la poesia si è differenziata in nuovi *generi*, che hanno dato importanti contributi all'espressione di nuovi rapporti umani. In particolare, la grande lirica di **Archiloco** (VII sec.) e di **Saffo** (VI sec.) ha dato, secondo il filologo Bruno Snell, un contributo importante alla nascita dell'idea di personalità e alla pratica dell'analisi interiore.

Ma, nonostante il lento affermarsi della prosa, non si può dire che ci sia già una netta differenziazione tra i generi prosastici e fra le diverse discipline scientifiche. Abbiamo visto semplicemente che i "logografi" si occupano della storia e della localizzazione delle società umane, mentre i "fisici" si occupano del mondo che le circonda, incluso il cielo, e del governo divino del tutto. Tuttavia alcuni dei filosofi studiati in questo capitolo hanno posto le premesse per la nascita di due nuove scienze, la **logica* e la **metafisica*. La logica, come si sa, studia le regole che determinano la correttezza del linguaggio, e le idee di Parmenide sull'impossibilità di dire che l'essere non è, così come la dimostrazione per assurdo di Zenone sono un primo passo verso la nascita di questa scienza. Quanto alla metafisica, essa è la scienza dell'essere in generale, nella sua totalità, ed è evidentemente adombrata nella dottrina parmenidea dell'Essere.

La separazione di queste due scienze dalla filosofia della natura (fisica) prenderà consistenza solo nel IV secolo in Platone e sarà del tutto chiara in Aristotele, nelle cui opere ci saranno specifici libri dedicati alla fisica, altri alla logica e altri dedicati alla **metafisica* (che egli però chiama semplicemente "filosofia prima", mentre il nome metafisica è più recente). Invece i filosofi pluralisti, che ora studieremo, non distinguono ancora affatto tra fisica e metafisica, si occupano solo del mondo visibile (terreno e celeste) e lo considerano come un solo cosmo.

Una novità, rispetto alla religione olimpica, la troviamo nel pensiero pitagorico. Si tratta dell'idea di un dualismo tra cielo e terra e tra anima e corpo, che darà origine a quel concetto che i filosofi medievali chiameranno **trascendenza*. Trascendente, per il pensiero medievale cristiano, è Dio, l'Essere necessario, in quanto separato dalla creatura umana e dal mondo creato e in quanto infinitamente superiore all'uomo, l'essere **accidentale*, o

ACCIDENTALE indica una caratteristica secondaria di qualcosa (opposto quindi a sostanziale); contingente è qualcosa che in sé può essere ma anche non essere, e che per essere dipende da qualcos'altro (opposto a necessario – e Dio è per eccellenza l'essere necessario, da cui dipendono gli esseri contingenti). Questi termini saranno usati dalla filosofia di Aristotele e poi da quella degli aristotelici mussulmani, ebraici e cristiani.

*contingente. Come si vede, nella cultura greca è assai più forte l'idea opposta dell'*immanenza (della presenza pervasiva) della divinità nell'ordine del mondo, di cui essa è la forma ordinatrice e il *logos*, e la divinità solitamente non è immaginata come separata dal mondo e fuori di esso. Comunque queste idee pitagoriche troveranno un continuatore – in qualche modo – in Platone e infine nell'aristotelismo ebraico, mussulmano e cristiano.

§ 11.2. I contributi della filosofia eleatica allo sviluppo della filosofia della natura. Rapporti tra eleatismo e pluralismo

Nonostante il carattere paradossale di molte delle sue affermazioni, la scuola eleatica lasciò una traccia fondamentale anche nella riflessione sul mondo fisico. Essa aveva posta con la massima forza l'esigenza di un linguaggio rigoroso, che non conduca a conseguenze contraddittorie. Zenone, sulla base di Parmenide, pone ai filosofi successivi questo problema: *come si può esprimere la molteplicità infinita delle cose sensibili senza cadere in contraddizione? Come si può dire che continua ad essere ciò che continuamente si muta in altro e si sposta altrove, e che quindi nell'istante del movimento dovrebbe essere contemporaneamente in luoghi diversi? Come si può dire che continua ad essere uno ciò che si divide in parti?*

I fisici successivi – pur non costituendo una vera e propria scuola – sono detti pluralisti, e hanno subito in qualche modo l'influenza eleatica. Come si è accennato nel paragrafo su Melisso, per essi nulla deriva dal nulla, nulla ritorna nel nulla, distruggendosi, ma *tutto si trasforma*, scomponendosi e aggregandosi in nuove combinazioni. **#Si osservi en passant che** il pensiero pluralista deve qualcosa anche all'idea paradossale di Eraclito secondo cui *l'unica cosa permanente* è proprio il *divenire*, e alla sua concezione di una legge generale che ordina il movimento del tutto.

L'Essere per loro è dunque composto di parti, cioè di *elementi molteplici* (dove il nome di pluralisti, coniato dagli interpreti moderni), che si muovono nello spazio, combinandosi tra loro, ma ciascun componente ha le caratteristiche di eternità e di indistruttibilità proprie dell'Essere parmenideo. Insomma, pur combinandosi e scomponendosi, ogni elemento mantiene inalterata le sue *qualità*, e rimane sempre *identico* a se stesso. Democrito, l'ultimo dei pluralisti (vissuto a cavallo del V e del IV secolo), arriva addirittura a immaginare una materia composta di atomi, che hanno un'*unica* qualità, la corporeità, che consiste nell'occupare spazio e muoversi nello spazio.

A modo loro, i pluralisti accolgono dunque le esigenze logiche del pensiero eleatico. Diceva infatti Melisso: “[...] *Se ci fossero* molti esseri [ma per Melisso questo è assurdo], bisognerebbe che fossero esattamente tali qual è l'uno” (fr. 8).

§ 11.3. ☉ **Approfondimento. La nascita della filosofia teoretica nell'ambito della polis: l'agonismo intellettuale e l'agonismo politico**

Parmenide aveva dato al suo sapere un carattere sacro, senza che esso, per quanto ne sappiamo, venisse posto in relazione con la salvezza dell'anima o con una qualche missione sacerdotale del filosofo. Gli altri eleatici non fanno appello più alla rivelazione divina, ma mantengono al discorso filosofico un tono elevato e un carattere astratto e rigoroso: in essi la ragione sembra manifestarsi in tutto il suo autonomo potere dimostrativo.

In effetti la scuola eleatica è caratterizzata, come si è visto, da un forte gusto del paradosso e da una evidente noncuranza per le evidenze del senso comune. Così si esprime Melisso nel fr. 8: “*Se ci fosse la terra e l'acqua e l'aria e il fuoco e il ferro e l'oro, e il vivo e il morto, e il nero e il bianco e tutte quelle cose che gli uomini dicono esser vere...*”. In precedenza gli ioni ci avevano praticato l'arte dell'astronomia o della cartografia, Eraclito aveva considerato il sapere tutt'uno con la saggezza nella condotta della vita e i Pitagorici lo avevano considerato come un aspetto della purificazione dell'anima; i filosofi eleatici invece, a quanto sembra, praticano un sapere puro, senza applicazioni concrete. #*Probabilmente* agisce già in loro l'ideale – tipico della filosofia greca – della vita *teoretica (contemplativa o speculativa), che Aristotele considererà la sola conforme alla vera natura dell'uomo (animale dotato di ragione – *logos*), e che per lui permette di raggiungere la più alta autorealizzazione umana e quindi la più alta felicità. Questo non significa che Aristotele o (per quanto ne sappiamo) i pensatori eleatici rifiutino i piaceri del corpo, ma solo che considerano la vita teoretica ad essi superiore. Quanto agli onori e alle responsabilità della politica, abbiamo visto che né Parmenide, né Zenone e neppure Melisso hanno voluto o potuto sottrarsi. Tanta era l'importanza della vita pubblica per i greci di questo periodo.

Ma nei paradossi della dialettica di Zenone si rispecchia #*probabilmente* anche un altro atteggiamento tipicamente greco: il gusto per la distinzione e la discussione spinto fino all'*agonismo* intellettuale. Questo gusto rimarrà anche nelle contese tra le grandi scuole filosofiche dei secoli successivi, e degenererà fino al cavillo, fino al “bizantinismo”, un millennio più tardi, quando le fazioni teologiche bizantine, appunto, si combatteranno in dispute estenuanti e in lotte sanguinose per stabilire, per esempio, quante nature o quante persone siano in Cristo.

Per il grande filologo Werner Jaeger (in *Paideia*) l'agonismo, che si manifesta in questo caso nel campo intellettuale, è in generale uno dei caratteri distintivi della civiltà greca. L'aristocrazia omerica, che praticava la guerra soprattutto come serie di duelli individuali tra guerrieri in armatura, l'ha lasciato in eredità ai cittadini delle *poleis* classiche – si pensi ai giochi olim-

pici. Analogamente, Giorgio Colli in *La nascita della filosofia* ha visto nella *dialettica* delle origini una vera e propria sfida pubblica tra sapienti, in cui essi mettono a rischio il proprio onore teoretico, sfidando l'avversario ad un duello di argomentazioni.

Questo gusto individualistico per l'agonismo, la competizione e la discussione, nato nel contesto di una aristocrazia libera dai legami del dispotismo orientale e sviluppatosi poi nel mondo dell'*agorà* e delle assemblee nelle libere *poleis*, non ha però molta parentela con la tipica competizione moderna, la competizione di mercato, la concorrenza capitalistica. La posta in gioco, nella competizione moderna tra gli individui, è prima di tutto la ricchezza – sotto forma di merce e di denaro, mentre l'autostima degli individui dipende spesso soprattutto dalla loro vita privata, e si consegue in gran parte nell'ambito della famiglia, o anche nell'ambito della comunità religiosa, che nel mondo moderno tende sempre più ad avere un significato privato, estraneo alla vita politica.

Invece in Grecia la competizione tra individui, sia quella intellettuale – di cui ora ci occupiamo – sia quella politica ed economica, ha come cornice indiscussa l'appartenenza alla propria città-stato e la posta in gioco, oltre e talora prima dei vantaggi materiali, è la *pubblica stima*, l'*onore*. L'identità dell'uomo libero si stabilisce nel rapporto competitivo con gli altri cittadini nell'agone politico: lì ciascuno mostra *chi realmente è* (si veda su questo Hannah Arendt, *Vita activa*). Naturalmente molti filosofi hanno pensato che il possesso del sapere avesse una grande importanza per la vita della città (questo fu il caso, p.es., di Protagora, Socrate e Platone). Altri invece ritenevano che, nella sua espressione più elevata e rigorosa, fosse fine a se stesso e restasse riservato alla discussione tra pochi (questo fu il caso di Aristotele e, si direbbe, degli eleatici). Ma in ogni caso, almeno prima della decadenza della *polis* e dell'affermarsi della monarchia macedone, il filosofo, come qualunque altro uomo libero, non si poteva sottrarre agli impegni della vita pubblica.

SCHEDA 12 – L'essere come necessità e il valore epocale del pensiero di Parmenide

Un interprete italiano, Emanuele Severino, ha fatto della rivalutazione di Parmenide il fondamento della sua filosofia, considerandolo senz'altro la chiave di lettura dell'intera filosofia occidentale (su Severino cfr. anche Scheda 'Il concetto di *physis*'). Secondo Severino, Parmenide formula la verità assoluta, incontestabile, dell'impossibilità di ridurre l'essere al nulla, e dell'eternità, dell'intangibilità e della intrinseca necessità dell'Essere.

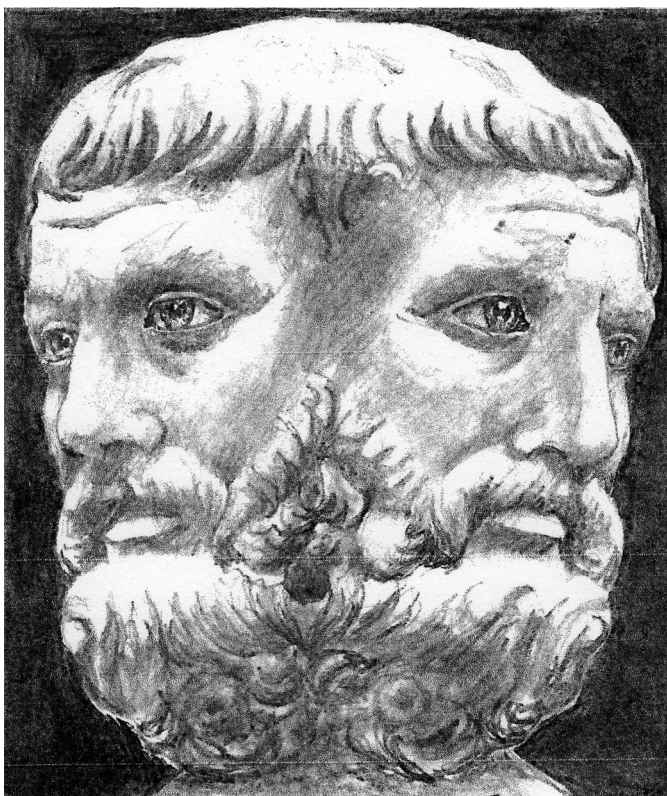
Severino sostiene che tutto ciò che in qualche modo è, ogni manifestazione

dell'Essere, è eterno e necessario: ogni singolo attimo, ogni singolo ente, destinato a scomparire dal *nostro* sguardo, può essere considerato dal punto di vista dell'eternità e della necessità. Una volta che esso è stato, che si è rivelato come Essere, il suo Essere non può più essere revocato, esiste *sub specie aeternitatis*.

Il pensiero greco già a partire da Empedocle, ma soprattutto con Platone e con Socrate, lascerà da parte questa luminosa verità, per arrivare, in un continuo movimento degenerativo, al nichilismo moderno, alla "filosofia del nulla". I grandi pensatori metafisici sostituiscono al puro Essere eterno – all'idea semplicissima dell'eternità e della necessità di *tutto ciò che è in quanto è* – l'idea di singoli *enti immutabili* (il Logos, il Mondo delle idee, Dio, la Natura, la materia ecc.). Tali "*immutabili*" però vengono smantellati uno dopo l'altro dalla critica dei pensatori successivi e sostituiti con altri "*immutabili*", finché si approda al nichilismo della filosofia contemporanea.

Il pensiero occidentale, abbandonando la concezione parmenidea, finisce per concepire il Divenire come un passaggio dall'Essere al Nulla, rinunciare alla saldezza dell'Essere e lasciarlo contaminare dal Non Essere. Questo nichilismo teorico è all'origine del nichilismo morale dell'uomo moderno, al quale, per vincere il suo sgomento e la sua disperazione di fronte al nulla, non resta che il tentativo titanico e catastrofico di imporre la sua *volontà di potenza*, il suo illimitato dominio, sull'intera natura. Il pensiero occidentale ha dunque abbandonato la comprensione e la contemplazione del senso dell'Essere, che mette fine all'angoscia dell'esistenza e al terrore del Nulla. L'esito ultimo dello sviluppo storico del nostro pensiero, dalla dottrina dell'Essere di Parmenide alla metafisica antica, alla teologia cristiana, alla scienza moderna è viceversa solo la manipolazione degli enti particolari, il dominio pratico del loro divenire, cioè del loro passaggio dall'essere al Nulla. Anche la straordinaria potenza della scienza e della tecnica, una volta che l'uomo ha perduto il contatto con il senso originario dell'Essere, si rovescia nel nulla, in un perpetuo gioco di distruzione.

Queste tematiche complesse, che non possono essere qui riassunte, derivano dai grandi filosofi tedeschi Nietzsche e Heidegger, che abbiamo ricordato insieme a Severino nella SCHEDA 'Uno sguardo d'insieme sulla filosofia presocratica', Cap. 2 e nell'⊛Approfondimento del § 7 di questo capitolo.



*Ti tengo lontano da quella via su cui errano i mortali
che niente sanno, uomini a due teste.*

[Parmenide]

CAPITOLO 4.

I primi sistemi di fisica: l'ordine della natura

§ 0. Letture introduttive. Nascita e morte delle cose significano semplicemente mescolanza e separazione dei loro componenti

Da Empedocle:

[...] Non c'è nascita di nessuna delle cose
mortalì, né fine alcuna di morte funesta,
ma solo mescolanza e separazione di cose mescolate,
che gli uomini chiamano col nome di nascita [*physis*] [fr. 8]

[...] Non può esserci nascita da ciò che non è, ed è cosa irrealizzabile
e incredibile che l'ente si distrugga del tutto [fr. 12]

Da Anassagora:

Del nascere e del perire i greci non hanno una giusta concezione, perché
nessuna cosa nasce né perisce, ma da cose esistenti ogni cosa [*chrémata*]
si compone e si separa. E così dovrebbe propriamente chiamarsi il nascere
comporsi e il perire separarsi [fr. 17]

Da Diogene Laerzio, Sulle Dottrine di Democrito:

I principi [della realtà] sono gli atomi e il vuoto, e tutto il resto è opinione
soggettiva; vi sono infiniti mondi, i quali sono generati e corruttibili; nulla
nasce dal non essere, nulla può perire e dissolversi nel non essere. Gli atomi
sono infinitamente vari per grandezza e infiniti per numero, e si muovono
nell'universo aggirandosi vorticosamente e in tal modo generano tutti
i composti, fuoco, acqua, aria, terra. Anche questi sono dei complessi di
particolari atomi. Gli atomi invece non sono né scomponibili, né alterabili,
per la loro solidità. Il sole e la luna sono masse composte da atomi lisci
e sferici, e così pure l'anima [*psyché*], che coincide con l'intelligenza [*nous*].

La problematica del capitolo. C'è una continuità tra il pensiero quasi teologico di Eraclito, Pitagora e Parmenide e la fisica pluralista? Era possibile che il discorso incredibilmente astratto di Parmenide sull'Essere potesse essere applicato alla realtà del cosmo? Che cosa si conserva del suo pensiero nella teoria cosmogonica immaginosa di Empedocle, per cui l'Amore e la Contesa prima unificano e poi dissolvono il cosmo? E nella fisica degli altri pluralisti? Che cosa si conserva della fisica-geometria dei pitagorici nell'atomismo di Democrito?

§ 1. Lo sviluppo della prosa e dell'atteggiamento scientifico nel V secolo

Il mondo greco del V sec. è in una fase di sviluppo economico e culturale. Ma il rapporto tra scienza e tecnica, tra teoria e pratica, assomiglia a quello del nostro mondo?

Sulla base degli sviluppi culturali precedenti della Ionia e della Magna Grecia, nel V secolo l'atteggiamento razionalistico si diffonde e si radica sempre più nelle diverse aree del mondo greco; in altre parole, l'indagine razionale e critica viene sempre più chiaramente rivendicando la sua autonomia dal mito e dalla tradizione.

Come vedremo meglio nel prossimo capitolo, Atene sta diventando il principale centro di attrazione degli intellettuali di spirito scientifico e razionalistico, in essa attratti dalla presenza di un pubblico, oltre che ricco, anche aperto e colto. In effetti, da un lato essa è il primo centro commerciale e navale del mondo greco, e dall'altro i suoi cittadini amano il dibattito e sono aperti alle idee nuove ed antitradizionali, in particolare a partire dai tempi della riforma democratica di Clistene (507 a.C.). La gloriosa vittoria ateniese contro i Persiani a Salamina (480) aveva poi contribuito al prestigio e all'influenza della città. La massima fioritura si avrà infine sotto il governo di **Pericle** (442-429), che accorda un'aperta protezione a fisici, storici, retori, sofisti ed artisti.

Troviamo in questo favorevole ambiente **Erodoto** di Alicarnasso (485-430), geografo e viaggiatore, considerato il fondatore della storiografia (cfr. Cap. 5), **Anassagora** di Clazomene (496-428 circa), filosofo, fisico, astronomo e studioso della prospettiva, **Protagora** di Abdera (490-410 circa), sofista, studioso di retorica e di diritto, tutti egualmente protetti da Pericle. Egualmente ad Atene fiorì **Prodico** di Ceo, studioso del linguaggio, lo scultore **Fidia** ed innumerevoli intellettuali ed artisti.

Non va però sottovalutata l'evoluzione di altri centri del mondo ellenico.

Nella ricca città di Siracusa si sviluppava la commedia in prosa di **Epicarmo** (530-440 circa), a volte di argomento mitico – ma il mito vi veniva spesso impiegato a scopo umoristico e parodistico – e a volte di argomento popolare e quotidiano. Soprattutto, nei dialoghi delle commedie di Epicarmo si intravedono concetti collegati alle discussioni dei fisici e dei filosofi del suo tempo. Come si vede, anche la diffusione del teatro, un fenomeno tipicamente greco, testimonia un'intensa vita sociale e una trasformazione della mentalità (del teatro in Atene parleremo nel prossimo capitolo).

Inoltre anche la medicina, come arte distinta da quella dei guaritori sacri o dei guaritori popolari, si va sviluppando in vari luoghi, sia nel mondo ionico (le due più famose scuole mediche hanno sede nelle isole di Cos e di Cnido, non lontane da Mileto), sia in Magna Grecia. I medici italici inizialmente partirono da tematiche pitagoriche e si ispirarono poi in buona parte alla filosofia naturale di Empedocle (cfr. , **I** § 2), mentre le scuole di Cnido e di Cos si rifacevano alla filosofia ionica, e più tardi alle dottrine fisiche di Anassagora e di Democrito (cfr. , **I** § 3 e 4).

Parleremo più diffusamente delle teorie mediche nel § 5 (Approfondimento). Un fatto va però sottolineato fin di subito: la medicina è una delle poche discipline in cui si manifestino insieme, nel mondo greco, sia l'esigenza dell'esperienza ragionata e metodica ai fini del progresso della conoscenza, sia l'esigenza di applicare la teoria a finalità praticamente utili.

La medicina, in effetti, è la sola scienza naturale empirica che nelle poleis greche conquistò la dignità di scienza, e colleghi sistematicamente la teoria con la pratica. Qui non esiste nulla di simile all'organizzazione moderna della ricerca scientifica, che collega istituzionalmente il settore della ricerca di base (la cosiddetta "ricerca pura") con il settore della ricerca applicata, che è a sua volta in contatto con il mondo della tecnica e della produzione. Nel mondo antico il produttore e l'artigiano, soprattutto delle arti meccaniche (fabbro, carpentiere, muratore ecc.) erano analfabeti o semianalfabeti e le loro attività – e quindi anche la loro esperienza pratica – erano considerate con sufficienza o con disprezzo dagli intellettuali, quasi sempre appartenenti ai ceti superiori. I fisici ionici, a quanto sembra, si erano occupati tanto di questioni intellettuali quanto di questioni applicative e tecniche (la predizione di eclissi, la cartografia, gli orologi solari ecc.). Tuttavia, salvo alcune eccezioni che vedremo¹, gli intellettuali del mondo greco, e poi del mondo ellenistico ed ellenistico-romano, si appassionano ai problemi della fisica

¹ Parlando delle scienze in età ellenistica, in particolare di Euclide, di Archimede e di Eratostene, vedremo che l'eccezione, per un certo periodo, si allarga e forma un'importante controtendenza, che però non riuscirà ad affermarsi nella successiva età ellenistico-romana ed imperiale.

senza troppo preoccuparsi degli strumenti tecnici necessari per la ricerca o delle ricadute applicative di essa. Stimolo per la ricerca sono soprattutto la pura curiosità teoretica o la questione metafisica o etico-religiosa del significato ultimo dell'ordine che regna nel mondo

L'arte medica, invece, ha come fine la salute e il vigore dei liberi cittadini delle poleis, tenuti a essere in forma in vista del servizio militare civico, e amanti, inoltre, delle competizioni ginniche. L'esercizio di quest'arte non è dunque disonorante, e in questo caso la ricerca scientifica è a misura del cittadino della polis e riesce a congiungere opportunamente teoria e pratica, ragione ed esperienza. Proprio in questo ambito, in particolare, si manifesta la prima chiara consapevolezza dell'idea stessa di progresso scientifico, del fatto, cioè, che l'accumulazione di esperienze ragionate e il dibattito teorico su di esse produce un ulteriore, indefinito, arricchimento della conoscenza. Un'altra scienza che nel mondo antico poté vantare un fecondo contatto con la pratica fu l'architettura, scienza anche questa a misura del cittadino greco e poi dell'aristocrazia urbana di Roma.

Ricapitolando, possiamo dire che la cultura del V secolo, soprattutto attica, favorisce il sorgere di un sapere scientifico nuovo, non aristocraticamente fondato su una conoscenza "sapienziale", rivelata o settaria, ma sulla libera discussione e la verifica pubblica. Questo sapere, tipico della "cultura dell'agorà", mentre eredita le acquisizioni del mondo ionico, non può comunque ignorare neppure le acquisizioni della "cultura dell'acropoli". Infatti, come abbiamo visto nella conclusione del Cap. 3, i pluralisti partiranno, nell'ambito dell'indagine sulla natura, dalle difficili questioni poste dal pensiero eleatico e tenteranno di risolverle, salvando però i dati dell'esperienza.

Manterranno in qualche modo l'idea dell'indistruttibilità *dell'essere*, *ma la impiegheranno per spiegare i fenomeni del cosmo*.

§ 2. Il cosmo di Empedocle:

Amore ed Odio mescolano e separano i quattro elementi

§ 2.1. Empedocle, filosofo-mago, naturalista e medico

Quali sono le componenti culturali di questo personaggio eccentrico?

Ad **Empedocle** non è possibile applicare lo schema cultura dell'acropoli – cultura dell'agorà. Infatti, secondo le nostre fonti, egli unifica e fonde in sé atteggiamenti di entrambe.

Proviene da una famiglia aristocratica, si collega con la tradizione pitagorica, scrive in versi; nel suo poema *Sulle purificazioni* insegna i modi per purificarsi l'anima e liberarsi dal ciclo delle reincarnazioni; ivi afferma anche di essersi già reincarnato come “fanciullo e fanciulla, arbusto ed uccello, e muto pesce”; fu considerato profeta e mago, e appariva in pubblico vestito come un dio, con vesti di porpora, bende sacre e corona d'oro; a lui si attribuirono guarigioni miracolose; addirittura si disse che, ormai vecchio, si gettò nell'Etna per far scomparire il suo corpo ed accreditare la voce della sua assunzione al cielo. D'altra parte sappiamo che egli apparteneva al partito democratico, e sosteneva l'eguaglianza; si dice che sia stato espulso dalla setta pitagorica per averne divulgato le dottrine; inoltre sappiamo che esercitò la professione medica, che probabilmente si occupò anche di ingegneria idraulica e che studiò la natura con grande attenzione per i dati dell'esperienza.

Del resto, in lui e in altri esponenti del pensiero presocratico (come i medici della Magna Grecia) troviamo spontaneamente congiunte la visione religiosa del mondo, considerato come un tutto vivente, pervaso da forze sensibili e intelligenti, la curiosità teoretica per il cosmo e per gli esseri animati che lo abitano e l'interessamento pratico per la salvezza del corpo e dell'anima.

§ 2.2. I quattro elementi, le indistruttibili componenti della natura

I quattro elementi che compongono la natura si distinguono essenzialmente per le diverse qualità. Ma non c'è in Empedocle qualche traccia della concezione quantitativa pitagorica?

Primo dei pluralisti, Empedocle sostiene che vi sono quattro elementi o “radici” (rizomata) che compongono tutte le cose, cioè terra, acqua, aria, fuoco. Mescolandosi variamente gli elementi originari indistruttibili danno luogo a tutte le cose che noi vediamo nascere, cambiare, morire. Il divenire non è che uno spostamento di particelle di questo o quell'elemento, le quali da un corpo passano ad un altro, mutandone la composizione e quindi l'aspetto visibile.

La dottrina dei quattro elementi, che Empedocle elaborò, ebbe una notevole influenza sulla visione greca della natura e, ripresa da Aristotele, rimase dominante in fisica fino al Rinascimento. #Se la confrontiamo con il punto di vista della fisica moderna, dobbiamo rilevare che aria, acqua e terra corrispondono grosso modo agli stati gassoso, liquido e solido, visti però non come metamorfosi della stessa materia (relativamente stabili, e tuttavia,

in certe condizioni, reversibili), ma invece come elementi originari, indistruttibili e non trasformabili l'uno nell'altro. Il quarto elemento, il fuoco, non corrisponde, per la sua instabilità, a nessuno dei nostri tre “stati della materia”, e tuttavia è visito da Empedocle e dalla tradizione come uno degli elementi originari, #verosimilmente per l'importanza del calore e della luce (qualità legate al fuoco) in un numero immenso di processi naturali. **#Se invece analizziamo** la teoria della rarefazione e della condensazione dell'aria di Anassimene (↑ Cap. 2, § 2), troviamo che essa si avvicina di più alla tendenza moderna a ridurre tutta la natura ad unica sostanza omogenea.

I concetti basilari della fisica di Empedocle sono quelli di mescolanza e di separazione, come si è visto anche nella lettura introduttiva. Ma la mescolanza degli elementi produce determinate sostanze composte che dipendono da determinate proporzioni dei diversi componenti. **#Per G.E.R. Lloyd**, storico della scienza, questa fu davvero “un'ipotesi ispirata”. Così si esprime Empedocle: “Una determinata quantità di acqua, unita ad una determinata quantità di fuoco, di aria, di terra, diede luogo alle bianche ossa, ai tendini, al sangue”. Un altro frammento precisa che le ossa sono composte di fuoco, di aria e di terra nel rapporto 4:2:2, e altrove è detto che il sangue e i diversi tipi di carne sono formati dalle quattro radici in proporzione uguale.

Ma quello della proporzione è l'unico concetto matematico che compare in Empedocle. Per il resto non c'è traccia in lui dell'impostazione geometrico-matematica della fisica pitagorica. I quattro elementi non paiono avere affinità alcuna con le monadi, e #probabilmente Empedocle li distingueva non per la loro forma geometrica, ma esclusivamente per le loro qualità sensibili. In effetti la medicina italica, da lui influenzata, e tutta la successiva tradizione della fisica greca vedevano i quattro elementi come combinazioni delle qualità sensibili elementari caldo-freddo, umido-secco. Tuttavia l'idea matematica della proporzione nelle mescolanze è già un rilevante #indizio di mentalità scientifica, e #qualcuno vi ha visto la prima intuizione di quella legge generale della chimica moderna che è chiamata “legge delle proporzioni definite”.

§ 2.3. Il ciclo di Odio e Amore e le trasformazioni della natura vivente

Empedocle ci trasporta in un mondo alla Frankenstein, con organi di animali diversi si assemblano insieme. Qual è il processo che li forma?

Quanto al moto che mescola e separa gli elementi, esso è spiegato da Empedocle attraverso l'azione di *forze* ad essi *esterne*. Egli parla di due forze *opposte* che indica con il nome di *Amore* e *Odio* (o Amicizia e Contesa). La prima può essere vista come una forza di *attrazione*, la seconda come una

forza di *repulsione*, secondo una schema di opposizione *polare* che avrà un importante seguito nelle scienze moderne (polarità magnetica ed elettrica). **#Kurt Von Fritz osserva che**, se i nomi sono mitologici, tuttavia queste forze sono concepite chiaramente come forze fisiche. Questo però non esclude che esse abbiano nello stesso tempo anche un carattere etico-religioso: l'Amore è fonte di pace e gioia, l'Odio di dolore e aggressività. Empedocle poi afferma di essere stato condannato all'incarnazione "per aver dato fiducia alla furente Contesa".

Secondo Empedocle le due forze sono in perenne lotta: l'una tende ad acquistare alternativamente la prevalenza sull'altra senza mai però giungere a vincerla definitivamente. È la vecchia idea presocratica di un equilibrio dinamico tra gli opposti.

Quando prevale l'Amore tutto si aggrega e si fonde in una mescolanza totale, scompare ogni distinzione tra le cose, si forma un tutto compatto e uniforme, "un dio uguale a se stesso", lo *Sfero*, che **#ci ricorda** molto da vicino l'Uno parmenideo, indifferenziato, omogeneo, uguale in ogni sua parte. Ma questo stato di pace e di perfezione non è destinato a durare. Quando è giunto il momento "secondo l'oracolo della Necessità", il fermento della Contesa comincia ad agitarsi. Subentra il processo di dissoluzione che non cessa finché il mondo non si disperde in un vortice (che Empedocle chiama il *Caos*). Ma poi di nuovo, quando il contrasto è giunto all'ultimo abisso del vortice, nel mezzo del turbine sorge l'Amore, che a sua volta lentamente riprenderà il sopravvento.

Il mondo di Empedocle è un sistema instabile dal funzionamento *ciclico*, **#commenta De Santillana**, un processo che si ripete sempre lo stesso con salda periodicità. Naturalmente, quello che noi chiamiamo propriamente *cosmo*, il mondo delle cose distinte e degli esseri viventi, prende consistenza solo nei semicicli ascendente e discendente. De Santillana suggerisce di immaginare un quadrante di orologio: se i due momenti estremi della totale mescolanza e della totale dispersione o separazione cadessero rispettivamente a mezzogiorno e a mezzanotte, un equilibrio approssimativo si verificerebbe alle 6 e alle 18.

Dunque, da mezzanotte alle 6 l'Amore lotta per imporsi alla Contesa. Lavorando ancora in condizioni di svantaggio, esso compone le primissime forme di vita, che Empedocle vede iniziare a formarsi a partire da componenti frammentarie. Egli immagina infatti che in questa fase l'Amore produca solo esseri elementari, non ancora articolati e organizzati: ossa e carne, poi membra vaganti e "occhi privi di fronte".

Ad essa [la terra] molte tempie spuntarono prive di collo

e prive di spalle erravano braccia nude
e occhi solitari vagavano senza fronti.

[fr. 57]

Poi queste parti si combinano casualmente e formano animali da incubo, esseri dai “piedi stravolti”, incapaci di camminare ma forniti di innumerevoli mani, esseri dal “doppio viso” e dal “doppio petto”, “bovini con volto umano e uomini dalla testa bovina”. Molti di questi animali, incapaci di procurarsi il nutrimento e di congiungersi con l’altro sesso, periscono senza lasciare dietro di sé animali della stessa specie. Fra questi animali sopravvivono solo i pochissimi in grado di svolgere le funzioni essenziali (cfr. Testimonianza 72 e fr 61).

Certo, *dal punto di vista scientifico moderno*, la cosmogonia e la zoo-gonia di Empedocle sono del tutto fantastiche: non si tratta in alcun modo di ipotesi fondate sperimentalmente. Tuttavia ad alcuni *#interpreti* è parso che esse possano adombrare, sia pure in una maniera bizzarra, l’idea di una *selezione naturale*. Per Empedocle, in effetti, all’inizio singoli organi di esseri viventi sono generati direttamente dall’unione degli elementi, e si uniscono grazie alla forza dell’Amore. Solo gli animali formati dalla combinazione di membra appropriate potranno sopravvivere e generare – questa volta per via sessuale – altri esseri come loro (cfr. fr. 61 e 70, test. 72)

☛ **Il tema dell’evoluzione o della fissità della specie verrà ripreso parlando di Aristotele ↓ nell’apposito ☉Approfondimento del Cap. 7, § 3.¹**

Torniamo al nostro orologio. Man mano che la lancetta avanza verso mezzogiorno, l’Amore viene prevalendo. Prima si forma il nostro mondo con cose distinte e con specie definite, in cui comunque permane l’Odio e l’aggressione reciproca. Si forma poi un mondo armonioso e felice: “[...] Tutti erano buoni ed ubbidienti verso gli uomini, animali ed uccelli, ed ardevano

¹ Anticipo alcune idee dell’Approfondimento del Cap. 7: Aristotele contesta la spiegazione della formazione degli organi degli esseri viventi per l’azione di forze meccaniche (pressioni, urti, torsioni ecc.) e attribuisce questa teoria a Democrito ma soprattutto ad Empedocle. La formazione dei viventi, argomenta Aristotele, non è possibile per via meccanica, perché essa richiederebbe un continuo accumularsi di coincidenze favorevoli; essa deve necessariamente essere il frutto di un’azione intelligente della natura, conforme ad un fine, secondo un piano. L’idea (pre-evoluzionistica?) della formazione degli esseri viventi attraverso una serie di azioni meccaniche i cui effetti si accumulano per caso è combattuta da Aristotele con molta foga. Potrebbe però non essere di Empedocle, ma di pensatori empedoclei successivi. Stabilirlo è tutto sommato poco rilevante. Ma è interessante sapere che nel pensiero greco c’era questa possibilità teorica, che Aristotele scartò.

di un mite amore”. È la classica età dell'oro. Ma alla fine anche quest'ordine armonioso si cancella nell'unità dello Sfero, nella fusione completa di tutti gli esseri, fino a quando la Contesa torna di nuovo a differenziarli.

§ 2.4. ☉Approfondimento. La prima teoria *gnoseologica sensistica

Come avviene il processo della conoscenza secondo Empedocle?

Benché Parmenide non conoscesse certo questo termine moderno, **#possiamo dire** che da lui ha origine una *gnoseologia *razionalistica*: solo il pensiero puro può cogliere ed esprimere l'Essere, mentre i sensi ci sviano dalla verità.

Opposta è la posizione di Empedocle: è la sensazione che ci mette in contatto col mondo (gnoseologia *sensistica*). I nostri organi sensoriali, costituiti da particelle dei quattro elementi, date in certe proporzioni e disposte secondo un certo ordine, entrano in contatto con *flussi* di particelle provenienti dalle cose, cosicché tali organi conosceranno la natura delle cose sulla base della *somiglianza*: le particelle di terra riconoscono al contatto le altre particelle di terra, e così via. Insomma, nella sensazione il simile riconosce il simile.

Secondo Empedocle, inoltre, l'incontro del simile col simile provoca *piacere*, mentre l'incontro col dissimile provoca *dolore*.

Il modello teorico dei flussi di particelle delle cose – che entrano a contatto con le particelle componenti i nostri organi di senso – verrà ripreso, con gli opportuni adattamenti, anche dagli altri sensisti.

§ 3. Anassagora: gli infiniti elementi e l'Intelligenza cosmica

§ 3.1. Un fisico ionico nel circolo di Pericle

Come concepisce Anassagora il rapporto uomo-ambiente e la nascita del mondo umano?

Anassagora (426-428 circa) nacque a Clazomene nella Ionia e si trasferì ad Atene, dove risiedette almeno trent'anni, appartenendo al circolo intellettuale di Pericle e divenendo suo consigliere. Le sue dottrine fisiche mettevano in dubbio la concezione tradizionale del *carattere divino* del cielo. Egli affermava infatti che *la materia componente gli astri è dello stesso tipo di quella che compone la terra*, anche sulla base, sembra, dell'osservazione di

un meteorite caduto. Quando il potere di Pericle declinava, il filosofo fu accusato di empietà e, per evitare il processo, dovette abbandonare Atene. È molto probabile che l'attacco contro di lui fosse in realtà un attacco rivolto soprattutto contro Pericle, contro la sua politica culturale e contro lo stesso partito del *demos*.

Con Anassagora, dunque, abbiamo un esempio abbastanza chiaro di "cultura dell'*agorà*", razionalistica, antitradizionalistica e "democratica". L'Atene di Pericle, il momento classico di tale cultura, sarà da noi studiata nelle sue varie espressioni (teatro, storiografia, etica e politica) nel Cap. 5. Anassagora, tra i vari intellettuali del circolo pericleo, è il più valido studioso di *fisica* (disciplina che però comprendeva tanto lo studio della natura vivente, quanto quello degli astri). Scrisse anche un trattato di prospettiva (testimonianza di Vitruvio).

Egli ha in comune con altri esponenti del circolo una nuova concezione, **#che noi potremmo sinteticamente chiamare** la concezione dell'*uomo* come *artefice del suo mondo*. Infatti secondo lui l'uomo si distingue dagli animali, di cui è più debole, perché sa far uso di "esperienza, memoria, sapere ed *arte*" e perché riesce così ad utilizzare gli altri animali per i suoi fini (fr. 21 b).

Eguale interessante è la sua affermazione secondo cui *l'uomo è il più sapiente dei viventi perché ha le mani*. Aristotele, riferendola, obietta seccamente che è vero il contrario, e cioè che l'uomo ha le mani in quanto la natura (che secondo Aristotele non fa nulla a caso) gliel'ha assegnate, dato che egli è già, in sé, il più sapiente dei viventi, ed è quindi l'unico che le può usare adeguatamente (t. 102).

Solitamente Aristotele difende il senso comune dei greci contro le idee "scandalose" e sofistiche affermatesi nel circolo di Pericle (cfr. ↓ Cap. 5). Anassagora ha scatenato l'obiezione di Aristotele perché **#verosimilmente** intendeva dire che, grazie alle sue mani prensili, l'uomo è riuscito a sviluppare le arti e a creare il suo mondo artificiale: il linguaggio e la scrittura sono infatti frutto dell'artificio e dell'invenzione, non del pensiero puro. Per Aristotele invece è impensabile un progresso del sapere grazie allo sviluppo *tecnico*, così come è indiscutibile l'idea che l'uomo è intelligente *per natura*, non grazie ad uno sviluppo delle sue facoltà attraverso l'*evoluzione* e la *storia*.

#È verosimile dunque che Anassagora aderisse alle nuove concezioni del carattere artificiale della società umana e sentisse anch'egli l'esigenza di mettere in relazione *la filosofia della natura* e *la tecnica* (queste idee appaiono a vario titolo nell'Atene del V secolo, ma si veda in particolare il sofista Protagora, ↓ Cap. 5, § 4). Tali concezioni ed esigenze verranno rifiutate o messe da parte nei secoli successivi dalle correnti principali del pensiero greco, grazie anche alla grande autorità di Aristotele.

§ 3.2. Le infinite specie di elementi originari e la loro divisibilità all'infinito

Che cosa possiamo dedurre dall'affermazione di Anassagora che "tutto è in tutto"?

Per Empedocle gli elementi originari, le sostanze ultime, sono le *quattro* classiche "*radici*": aria, acqua, terra, fuoco. Per Anassagora essi sono invece i "*semi*". I semi sono di *infiniti* tipi. Essi sono sostanze *qualitativamente omogenee* (nel senso che, se si continua a suddividerle, mostrano sempre le stesse qualità). I semi quindi sono detti da lui "*omeomerie*", da *meros*, parte, e *omoios*, simile (= particelle dello stesso tipo). Sono per lui elementi semplici l'oro, il ferro, l'osso, il sangue ecc., mentre acqua, aria e terra sono già corpi composti.

Il problema da cui parte Anassagora è quello che noi diremmo il problema del metabolismo. In che modo cibi come il pane e il vino possono produrre l'accrescimento di tutte le parti del corpo, sangue, carne, ossa, peli? Egli esclude che una sostanza semplice possa trasformarsi in un'altra, e, così facendo, #pare accettare l'idea parmenidea dell'identità dell'Essere. "Come infatti – egli dice – potrebbe il capello prodursi da ciò che *non è* capello e la carne da ciò che *non è* carne?" La risposta deve trovarsi nel fatto che questi cibi contengono già in sé particelle piccolissime di capelli, carne, sangue ecc., le quali, nella digestione, raggiungono quelle similari, determinando così l'accrescimento di tutte le parti del corpo.

I corpi composti sono dunque mescolanze di tutti i tipi di particelle. "Bisogna credere – egli dice – che in tutti i prodotti composti esistano molte cose d'ogni sorta, e anzi vi siano semi di tutte le cose." E ancora: "*In tutto vi è tutto...* ma ogni cosa individuale è ciò [cioè: consiste principalmente in ciò] che essa contiene in misura maggiore".

#*Risulta da quanto detto* che Anassagora pensasse che tutte le cose siano costituite da un numero infinito di particelle, perché altrimenti in ciascuna delle cose esistenti non potrebbero essere contenute parti di tutte le sostanze. In altre parole, egli concepiva la *materia* come *divisibile all'infinito*. Lo confermano vari frammenti in cui il nostro filosofo afferma che non esiste una parte così piccola che non ve ne sia una minore. "Se infatti tutto è in tutto e tutto da tutto si separa, anche da ciò che sembra minimo si staccherà qualcosa di più piccolo di esso, e quello che sembra massimo sarà staccato da qualcosa che è più grande di esso... Né infatti del piccolo vi è il minimo, ma sempre un minore, ma anche del grande vi è sempre un maggiore".

È questa la soluzione delle mescolanze degli elementi *sulla base del con-*

tinuo. #**Si può affermare che** l'idea della continuità della materia implica almeno l'intuizione del concetto di *infinitesimo*. #**Possiamo dunque concludere che** Anassagora, lasciando da parte la concezione matematico-geometrica dei pitagorici e l'idea di *monade* (punto esteso – discontinuo), si spinge in un'altra direzione, quella della **continuità** e dell'**infinità divisibilità dello spazio e della materia**, che, sul lungo periodo, sarà egualmente importante per il pensiero matematico – scientifico.

§ 3.3. L'“Intelletto”: l'ordine razionale del mondo fisico

*L'Intelletto cosmico dà il calcio d'inizio al mondo.
L'esito della partita è già stabilito?*

Secondo Anassagora, i semi in origine erano mescolati disordinatamente tra loro. Questo miscuglio (*migma*) era immobile. Il mondo ebbe inizio quando in seno all'immobile caos la forza del *Nous* (Mente o Intelletto) impresso a tutto il migma un movimento vorticoso. Le sostanze allora cominciarono a separarsi in base alla loro similarità. La separazione dei semi più pesanti da quella più leggeri poteva #**verosimilmente** essere stata tratta da Anassagora dall'osservazione della separazione dei granelli e del pulviscolo che avviene in un vaglio, un semplice strumento agricolo che permette di separare i semi del grano dalla pula lanciandolo in aria. L'idea grandiosa del *vortice cosmico* che avrà grande fortuna nella fisica moderna è forse nata da una metafora quotidiana.

Anassagora, a differenza di Empedocle, non ha una concezione ciclica del mondo, non parla mai di uno stato di completa separazione degli elementi e nemmeno dell'oscillazione da uno stato di completa mescolanza a uno stato di completa separazione. Si tratta di un processo unidirezionale e unico. Per mettere in moto tale processo, Anassagora impiega un solo principio, il *Nous*, come si è detto. Secondo Anassagora, anch'esso è un seme ed è perciò presente ovunque nel mondo, ma non si mescola con gli altri semi.

Intorno alla dottrina del *Nous* sono sorte già nell'antichità le più grandi controversie. Esso è una forza fisica o un ente spirituale? Come può essere nel mondo e insieme essere separato dagli altri semi? La parola *Nous* (=mente) fa pensare ad un *governo intelligente del mondo*. Dice Anassagora nel fr. 12:

E sull'intera rivoluzione [=moto vorticoso] l'intelletto ebbe potere sì da avviarne l'inizio... E qualunque cosa doveva essere e qualunque cosa fu

che ora non è, e quante adesso sono e qualunque altra sarà, tutte l'intelletto ha ordinato.

Pur non potendo essere considerato una divinità provvidenziale, che interviene nel mondo, il *Nous* di Anassagora conferisce l'impulso rotatorio iniziale perché sa che in questo modo si svilupperà un mondo ordinato e dotato di senso. Ma per #Von Fritz è evidente la tendenza del filosofo a concepire le forze agenti sempre più in termini meccanici, e sempre meno in termini volontari o vitalistici. #*Si può dunque concludere* che il *Nous* è fornito di una forza meccanica con cui dà, per così dire, il calcio d'inizio al mondo; poi esso non avrà più bisogno d'intervenire perché, come in un colossale biliardo, le cose si disporranno secondo un ordine determinato, strettamente conseguente al sistema di urti reciproci tra le particelle elementari, a sua volta conseguente all'urto iniziale del *Nous*.

§ 4. Democrito e la dottrina atomistica

Ed eccoci al più scandaloso dei presocratici, il materialista meccanicista Democrito.

La risposta storicamente più importante data da un "pluralista" ai problemi sollevati dalla scuola di Elea è la dottrina atomistica di **Democrito**. Questa dottrina ha esercitato un'influenza enorme sullo sviluppo del pensiero scientifico moderno.

Democrito, nativo di Abdera (città dell'Egeo nord-occidentale, in cui era nato anche il sofista Protagora), non è propriamente più un presocratico. Egli infatti visse così a lungo (addirittura dal 460 al 370 circa) da essere contemporaneo sia di Socrate sia di Platone. Più anziano invece, e contemporaneo di Empedocle e Anassagora, è Leucippo, il cui nome è stato spesso affiancato a quello di Democrito, ma dell'apporto di Leucippo alla elaborazione della teoria atomistica sappiamo ben poco.

Anche Democrito è un tipico esponente del mondo "democratico" dell'*agorà*. Ancor più della dottrina di Anassagora, la sua concezione atomistica è stata attaccata da Aristotele e sostanzialmente rimossa dalla cultura greca successiva, e addirittura dalla cultura occidentale nel suo complesso fino al XVII-XVIII secolo (con l'importante eccezione della scuola atomistica di Epicuro). Esploreremo dunque ora un sentiero di ricerca che il pensiero occidentale ha abbandonato per secoli e che è stato di nuovo ripreso e battuto con significativi risultati dopo oltre duemila anni.

§ 4.1. Gli atomi, particelle indistruttibili in moto nello spazio vuoto. La teoria della sensazione

*In che senso Democrito si libera dall'eredità di Parmenide?
Quali sono le qualità che secondo lui distinguono gli atomi?*

Empedocle e Anassagora avevano abbandonato la teoria dell'unità dell'essere, ma, a quanto pare, non avevano mai osato opporsi alla fondamentale idea eleatica per cui il Non Essere non è, e affermare che il vuoto esiste. Democrito afferma invece chiaramente che la maggior parte dello spazio è *vuoto*, mentre la materia è spazio pieno.

Dal punto di vista logico, **è #per noi evidente** che se lo spazio vuoto ha da esistere, l'essere deve necessariamente scomporsi in una pluralità di parti separate fra loro dal vuoto. L'intera realtà in Democrito viene ad apparire come un'alternanza, una mescolanza di pieno e di vuoto, come qualcosa di *discontinuo*. Le parti piene separate dal vuoto sono chiamate *atomi*. E *àtomos* significa non divisibile.

Gli atomi, infiniti di numero, sono caratterizzati, oltre che dall'impenetrabilità e dall'indistruttibilità, esclusivamente da caratteristiche di *tipo geometrico*: la forma, che è data dalla linea del contorno, la posizione assoluta e quella relativa agli altri atomi. È come se, dice un'antica testimonianza, essi fossero tutti ritagliati, in forme diverse, in una medesima materia: "Essi differiscono per la loro forma, ma la loro sostanza ... è unica come se ciascuna di queste parti separate fosse oro".

Mentre Empedocle e Anassagora avevano rinunciato a ricondurre la qualità alla quantità e avevano visto nelle varie qualità dei caratteri originali, Democrito, ammettendo una sola qualità essenziale, quella di estendersi nello spazio, ritorna alla fisica quantitativa, riprendendo per questo aspetto l'impostazione pitagorica. In effetti, nella sua fisica le differenze fra le sostanze visibili (ad esempio il legno e il ferro) si possono spiegare con caratteri puramente quantitativi geometrici. Democrito paragona gli atomi con le lettere dell'alfabeto, le quali differiscono solo per forma, ma danno luogo a tutte le parole disponendosi variamente.

Democrito tentò dunque di risalire dalle differenze *percepibili* fra i corpi alle forme degli atomi (piccolissimi e invisibili). Egli immagina, per esempio, che le sostanze fluide siano fatte di atomi tondeggianti che scivolano facilmente gli uni sugli altri, le sostanze dure di atomi uncinati o poligonali che si incastrano saldamente fra loro. Quanto alle *qualità sensibili* (odori, sapori, colori ecc.), egli pensa che esse non siano altro che le diverse impressioni che noi proviamo quando atomi dalla forma diversa colpiscono gli

atomi dei nostri organi di senso: ad esempio noi proviamo la sensazione di dolce quando atomi tondeggianti accarezzano la nostra lingua, la sensazione di acido quando atomi aguzzi la punzecchiano. Le qualità sensibili non possono in altre parole essere attribuite agli atomi: gli atomi non sono né sapidi né insipidi, né di un colore né di un altro.

In sintesi, *le sensazioni derivano dal contatto degli atomi con gli organi di senso*. Poiché le impressioni dei sensi dipendono anche dalle condizioni dei nostri organi, esse sono puramente *soggettive*: risultano infatti diverse in individui diversi, e anche nello stesso individuo in momenti diversi. È notissimo il caso dell'acqua che appare tiepida a chi ha la mano fredda, fredda a chi ha la mano tiepida, e del cibo che appare dolce a chi sta bene, disgustoso a chi è ammalato o del tutto sazio.

La dottrina di Democrito al proposito ci è riferita testualmente dal grande medico Galeno (II secolo d.C.): “*opinione* il colore, *opinione* il dolce, *opinione* l'amaro, *opinione* il caldo, *opinione* il freddo, *opinione* il colore; *verità* gli atomi e il vuoto.” #**Possiamo ricavare** da quanto detto che la posizione degli atomi nello spazio e la loro forma geometrica sono le uniche qualità oggettive della realtà.

Questa distinzione fra qualità oggettive e soggettive, o primarie e secondarie, sarà ripresa da Galileo, Cartesio, Locke e posta a fondamento della scienza esatta moderna.

SCHEDA 13 (di confronto) – Democrito e Galileo

#**Confrontiamo** ciò che diceva Democrito con le affermazioni di Galileo. Secondo Democrito “*opinione [è]* il colore, *opinione* il dolce, *opinione* l'amaro, *opinione* il caldo, *opinione* il freddo; *verità* gli atomi e il vuoto.” Nella testimonianza 49, il medico e naturalista Galeno spiega che secondo Democrito le *qualità sensibili*, ch'egli suppone relative a chi ne ha sensazione, derivano in ultima analisi dalla varia aggregazione degli atomi. E se ne parla solo “per convenzione” [nomo]. “Per natura [physei] non esistono affatto bianco, nero, giallo, rosso, dolce, amaro: infatti l'espressione ‘per convenzione’ equivale a ‘secondo l'opinione comune’ e a ‘relativamente a noi’, cioè non secondo la natura stessa delle cose [...]. Mentre per gli altri filosofi gli oggetti sensibili sono per natura quali appaiono, per Leucippo, Democrito o Diogene [l'atomista] invece sono tali soggettivamente, cioè secondo le opinioni e le impressioni nostre.”

Ecco le parole di Galileo, tanto simili a quelle dell'antico filosofo greco: “...ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata, di questa o quella figu-

ra, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola; ch'ella è in questo o quel luogo; ch'ella si muove o sta ferma; ch'ella tocca o non tocca [un altro corpo]. Ma che essa debba anche essere dolce o amara, odorosa o meno, questo la ragione non mi inclina affatto ad ammetterlo." Odori, sapori, colori... "fuori dall'animale vivente non credo che siano altro che nomi come appunto altro che nome non è il solletico o la titillazione, rimosse le ascelle e la pelle attorno al naso."

§ 4.2. Il razionalismo materialistico

***Gli atomi sono per definizione invisibili e impercettibili.
Come arriviamo a conoscerli?***

La dottrina atomistica di Democrito si presenta come una forma di **razionalismo**. Come si è visto, le qualità oggettive della realtà non ci sono manifestate dai sensi, ma solo dalla ragione. Gli atomi, il vuoto e il movimento degli atomi infatti non sono né possono essere oggetto di percezione. Quello che noi percepiamo è già sempre un *aggregato* di atomi. È la ragione che, al di sotto delle apparenze sensibili – il regno dell'*opinione* –, afferma l'esistenza degli atomi in movimento nel vuoto – il regno della *verità*. Gli atomi, pur materiali, sono per noi degli oggetti dell'intelletto, delle forme

intelligibili (Democrito le chiama anche *idee*, che nel linguaggio della filosofia greca significa forme, immagini – nel senso di rappresentazioni mentali).

La distinzione e il riconoscimento di tali forme intelligibili si afferma in Democrito in opposizione alla *gnoseologia sensista che vede nei sensi la fonte essenziale della conoscenza (cfr. ↑ § 2. ⊕ Approfondimento e § 3.3). Ma neppure i sensisti Empedocle e Anassagora avrebbero negato la funzione centrale della ragione, che coglie le sostanze che permangono nel divenire. Quanto a Democrito, per lui la ragione ha esplicitamente il compito di passare dalle apparenze fenomeniche alla verità. Il valore dell'ipotesi atomistica sta proprio nella sua capacità di "*salvare i fenomeni*", in altri termini, di darne una spiegazione razionale senza manipolarli o negarli.

RAZIONALISMO. Questo termine indica in genere il primato della ragione (*logos*) su altre forme di conoscenza. Ma negli eleatici la ragione è presentata come l'unica fonte del vero sapere, e i sensi sono solo fonte di illusioni ed errori, di fronte ai quali la ragione non può che estraniarsi, rinchiudendosi nel pensiero, nella mente (nel *nous*).

SENSISMO. I sensi sono la necessaria base della conoscenza (attraverso i sensi, per Empedocle, il simile riconosce il simile, mentre per Anassagora, il dissimile reagisce al dissimile). Ma, si noti, gli elementi allo stato puro e tanto più i semi divisibili all'infinito di Anassagora sono frutto di ipotesi razionali. Democrito, che costruisce un'ipotesi atomistica del funzionamento dei sensi, **#sembra** ben cosciente del problema che è alla base della *gnoseologia da allora ad oggi: i sensi ci forniscono informazioni, ma è la ragione che le interpreta e le utilizza formulando teorie che possono essere vere o false.

#In sintesi, il nostro rapporto con la realtà è fondato sui fenomeni, sulle apparenze sensibili, che sono l'indispensabile punto di partenza della nostra conoscenza, ma essa acquista coerenza e rigore solo attraverso il ragionamento.

Il procedimento di Democrito anticipa, **#osserva Enriques**, sia pure in forma meno evoluta, il razionalismo sperimentale di Galileo: è stupefacente scoprire che il filosofo di Abdera era perfettamente consapevole del significato dell'ipotesi teorica nella scienza; egli, secondo questo storico della scienza, considerava il concetto (l'ipotesi) come "criterio della ricerca". Esso non si presenta come una verità assoluta – come la teoria parmenidea dell'Essere, ma sarebbe piuttosto un'ipotesi che permette di guidare la ricerca sperimentale.

#Va però osservato anche che le stesse nozioni di ipotesi e di scienza sperimentale, di esperimento ripetibile, di laboratorio sperimentale, così come le intendiamo noi, sono piuttosto lontane dalla teoria e dalla prassi di ricerca del mondo antico. Anche la concezione – e la pratica – moderna per cui scienza e tecnologia si integrano vicendevolmente non sono certo chiaramente espresse nella filosofia di Democrito, e sappiamo ben poco su come egli facesse osservazioni e ricerche. Torneremo sul tema del rapporto tra sapere, esperienza e pratica nel successivo § 5, sulla Medicina Greca.

§ 4.3. Il moto infinito degli atomi nello spazio infinito

***Gli atomi sono mossi da forze esterne?
O sono già da sempre in movimento?***

Gli atomi, secondo Democrito, *sono in perpetuo movimento*. Muovendosi nel vuoto, essi si urtano, si scontrano, si uniscono variamente. Egli dice infatti: "Questi atomi, che nel vuoto infinito sono separati tra loro e che differiscono per forme e grandezze, si muovono nel vuoto e incontrandosi si urtano: e parte rimbalzano e vengono spinti dove capita, parte invece si collegano a seconda della convenienza di forma, di grandezza e posizione, e restano uniti. E così si svolge la generazione di tutto ciò che è composto."

Il movimento degli atomi, che è all'origine del mutamento delle cose, *si conserva attraverso gli urti*. Anche nel caso di atomi che si collegano per fare composti, Democrito e gli atomisti successivi sostengono che essi continuano a muoversi. Ciascuno infatti si muove nello stretto spazio delimitato dagli atomi vicini, soggetto a collisioni frequenti, che sono simili a rapide vibrazioni. **#Quindi** la quantità di moto non diminuisce, *ma si conserva* attraverso tutti gli urti.

Quanto alla causa che muoverebbe gli atomi, Democrito non ha bisogno di ipotizzarla. Per lui, a differenza di Empedocle e Anassagora, *il moto ine-*

risce agli atomi stessi. Gli atomi si muovono *ab aeterno*. Egli non ha bisogno di ammettere una forza distinta dalla materia, poiché vede nel moto uno stato naturale che si prolunga all'infinito senza che intervenga causa alcuna. Questa veduta troverà la sua compiuta espressione solo nel *principio d'inerzia* formulato da Galileo e da Cartesio, nel XVII secolo, ma che, **#secondo Enriques**, potrebbe già essere attribuito a Democrito.

Per meglio apprezzare la modernità di Democrito, si consideri che per lui gli atomi *non cadono* nel vuoto – come dirà invece l'atomista Epicuro – ma si dirigono in tutte le direzioni: non esiste nel vuoto né alto né basso, e il suo spazio è, **#diremmo oggi**, **isotropico*. Non solo, ma per lui, oltre al nostro, *ci sono stati, ci sono e ci saranno infiniti mondi*, con *infinite varianti casuali nell'aggregazione degli atomi*. Niente di più lontano dallo schema pitagorico, platonico, aristotelico e stoico, che sarà ripreso dalla teologia cristiana e mussulmana, e che troviamo anche nella *Divina Commedia*. Secondo questo schema il mondo è finito, la terra sta al centro, ci sono luoghi fissi assegnati ai diversi elementi e ai diversi astri, lo spazio terrestre è profano e quello celeste è sacro e perfetto, l'ordine si ripete ciclicamente uguale e le specie sono fisse e prive di qualunque evoluzione o variazione.

§ 4.4. ☉ **Approfondimento. Spazio fisico e spazio geometrico in Democrito**

Se per Democrito lo spazio geometrico è divisibile all'infinito, che fine fa la teoria degli atomi indivisibili? Democrito identifica ancora lo spazio fisico e lo spazio geometrico come i pitagorici?

#Da quanto precede si intuisce che Democrito non identifica più grandezze fisiche e grandezze geometriche. In effetti, mentre le linee, le superfici, lo spazio geometrico (lo spazio vuoto) sono un *continuum* divisibile all'infinito, le grandezze fisiche sono per lui discontinue, sono cioè formate di corpuscoli, gli atomi, assolutamente indivisibili (impenetrabili).

In altre parole per Democrito, i punti della geometria non hanno estensione e lo spazio geometrico è un *continuum* divisibile a piacere, come per la geometria dei suoi tempi, che ormai aveva abbandonato il pitagorismo originario; invece l'atomo, l'elemento ultimo della materia, è caratterizzato contemporaneamente da un'estensione data (anche se minima) e dall'indivisibilità.

L'atomismo di Democrito si presenta quindi come un atomismo solo fisico e non fisico-geometrico come era quello di Pitagora. I punti geometrici e gli atomi materiali non sono più identificati. Democrito elimina per questa

via le difficoltà insite nella concezione pitagorica del discontinuo e nella concezione eleatica del *continuum*, superandone in qualche modo la contrapposizione (cfr. ↑ Schede sulle interpretazioni di Parmenide, Scheda su Parmenide e la geometria).

§ 4.5. Il caso e la necessità

Se il moto degli atomi segue regole necessarie ma non pianificate da nessun Intelletto superiore, il cosmo in cui viviamo ha un suo senso e un suo fine? O è in ultima analisi frutto del caso?

Abbiamo visto come Democrito ricerchi la causa di tutti i fenomeni nel moto degli atomi. La spiegazione cinetica dell'universo fisico fa sì che la concezione di Democrito **#possa dirsi (con termine moderno)** una forma rigorosa di **materialismo* (cfr. ↓ Scheda avanzata **I termini moderni “spirito” e “materia”** ecc.).

In lui non troviamo, come invece nei pitagorici e in Platone, il dualismo di anima e corpo, di mondo celeste e di mondo terreno ecc. Anche quando parla di “anima”, egli non intende qualcosa di diverso per natura dalla materia che costituisce gli atomi. Egli concepisce l'anima come formata da atomi più fini e mobili che trasmettono il loro movimento agli altri atomi del corpo. Per Democrito la formazione di tutte le cose, compresi gli esseri viventi, dipende esclusivamente dal gioco delle cause meccaniche, cioè dagli scontri e dalle pressioni reciproche degli atomi. Tutto quello che avviene in natura si può spiegare semplicemente sulla base del moto, che aggrega e disgrega, fa scontrare e fa allontanare. Non esiste un piano prestabilito che indirizzi i movimenti verso un fine.

Gli incontri tra gli atomi sono puramente casuali, ovviamente non nel senso che non abbiano una causa precisa, ma nel senso che non sono predisposti in vista della realizzazione di *fini*, nel senso che la loro trama complessiva non ha alcun *significato intenzionale*. Come egli afferma, “*tutto ciò che esiste è frutto della **necessità** e del **caso**.*”

Quello di Democrito quindi è ciò che **#noi oggi chiameremmo** un **determinismo materialistico*. Tutto ciò che avviene ha una causa determinata e necessaria, data dal moto, dalla forma e dalla posizione degli atomi. Ma l'intera catena degli urti degli atomi non ha un principio intelligente, come il Logos di Eraclito o il Nous di Anassagora, ma è, per così dire, sospesa nel vuoto: non ha un'origine precisa e rimanda indietro all'infinito.

#Da un certo punto di vista, come nel suo universo non c'è posto per i fini, così non c'è posto per la *libertà*, intesa come una dimensione dello

*spirito o della vita indipendente dalla materia degli atomi. **#Si capisce così perché** la dottrina di Democrito fu in seguito avversata e combattuta da Platone da Aristotele, sostenitori di una concezione *finalistica della natura. Tale concezione riguardava in primo luogo la natura vivente: le funzioni degli organi di un corpo vivente evocano anche oggi al comune buon senso l'idea di un progetto intenzionale della natura. Ma essa riguarda anche lo stesso ordine dell'universo. Per Platone e per molti filosofi successivi, cielo e terra costituiscono non solo un ordinamento spaziale organizzato da un'intelligenza divina, ma addirittura un ordinamento gerarchico di valore, in cui, di gradino in gradino, gli esseri inferiori sono subordinati agli esseri superiori (sono mezzo per un fine superiore). Per Platone e i platonici poi, come già prima per Pitagora, l'anima è superiore al corpo che la contiene, e può ritornare ad essere del tutto *libera* dalla sua influenza.

Questo concetto non ha senso nel mondo di Democrito, in cui gli atomi dell'anima, come tutti gli altri, sono determinati dalla necessità derivante dalla loro forma e dal loro moto e in cui *l'anima è parte integrante del corpo*.

§ 4.6 ☉ **Approfondimento. Le difficoltà del determinismo meccanicistico per quanto riguarda il mondo della vita**

Se per Democrito il mondo è retto dal caso, come è possibile che gli esseri viventi siano così complessi e differenziati nelle loro funzioni?

Qualunque cosa si pensi della metafisica finalistica e spiritualistica, proprio nel campo della fisica la dottrina di Democrito andava incontro a grandi difficoltà quando passava a considerare gli esseri viventi (quel campo specifico che noi oggi chiamiamo **biologia*). Senza l'idea moderna dell'evoluzione infatti risulta ben difficile ammettere che, nella formazione di un organismo animale e vegetale, quello straordinario accordo che si verifica tra le parti del corpo, accordo che solo consente la vita, si sia verificato *per caso*. Com'è possibile infatti spiegare la formazione di un organo così complesso e così unitario come l'occhio adducendo come causa il fortuito incontro di atomi?

Le difficoltà della dottrina di Democrito saranno espresse in maniera assai chiara da **Cicerone**. Costui affermerà che la probabilità che esseri così altamente organizzati come gli esseri viventi si siano formati per un incontro fortuito di atomi non è maggiore della probabilità che una manciata di lettere dell'alfabeto, gettate per terra, ricada a formare un poema come l'*Iliade* e l'*Odissea*.

E tuttavia noi sappiamo che tutto lo sforzo della scienza moderna sarà diretto proprio ad eliminare nella scienza le spiegazioni di tipo finalistico per sostituirle con spiegazioni di tipo causale. Questo avverrà dapprima nel-

la fisica, che si libererà del concetto di fine con Galileo, e molto più tardi, a causa delle enormi difficoltà di quel campo specifico, nella biologia. Solo al pensiero scientifico contemporaneo la pretesa di spiegare meccanicisticamente e deterministicamente anche la formazione degli esseri viventi non pare più assurda (come pareva a Platone, Aristotele e Cicerone), come ha cercato di fare la *teoria dell'evoluzione*.

SCHEDA 14 (avanzata) – I termini moderni “spirito” e “materia” non hanno un corrispettivo esatto in greco.

☛ *Questa scheda confronta, a un discreto livello di complessità, concetti della filosofia greca con concetti del pensiero moderno. Essa potrebbe essere utilizzata anche – o solo – in concomitanza con lo studio del secondo volume (1 Cartesio).*

Il dualismo anima-corpo, mondo celeste-mondo terrestre, mondo delle forme-mondo corporeo ecc. non va identificata con l'opposizione moderna materia-spirito. Nel linguaggio filosofico moderno, grosso modo dal Seicento in poi, si è diffusa la concezione di Descartes (Cartesio), secondo cui Spirito e Materia sarebbero due realtà assolutamente eterogenee, la prima essendo un'attività mentale – puro pensiero (*res cogitans*) – inaccessibile ai sensi corporei e situata fuori dal mondo materiale, e l'altro una realtà accessibile ai sensi, ma inanimata, inerte, agitata da un moto puramente fisico. Lo Spirito è del tutto estraneo allo spazio in senso fisico (è, se si può dire; “fuori” di esso); mentre l'essenza della Materia è proprio quella di occupare spazio (*res extensa*). I presocratici naturalmente ignorano una tale distinzione. Ma anche per la filosofia greca classica (e in particolare per Aristotele), la Materia non si contrappone allo Spirito (perché non sembra possibile trovare nel IV secolo un corrispettivo preciso del termine Spirito). Essa si contrappone piuttosto alla *Forma*, cioè a una forza formatrice che è presente *nella* Materia e le dà ordine e senso. La Materia stessa è semplicemente il sostrato informe, resistente o ribelle che subisce l'azione della Forma.

Certo, nel mondo antico diversi pensatori insistono sulla dualità *anima-corpo*, *mondo divino* (dove vivono, oltre agli dei, anche le anime purificate dalla contaminazione con il mondo corporeo) – *mondo terreno*: in particolare il dualismo di Platone, che ha legami col pitagorismo. Ma la sensibilità per Platone è una caratteristica dell'anima umana stessa (anche se la più bassa), così come la materia di solito per i greci non è inerte, ma vitalizzata da una serie di anime che vivono in essa, collocandosi quindi nello spazio. Anima e corpo possono essere più o meno fortemente contrapposti, ma non sono mai del tutto sepa-

rati, uno “fuori” dello spazio, l’altro nello spazio. L’anima ha un’efficace azione sul corpo, così come il corpo non è inerte, ed è capace di muoversi e di sentire. Il dualismo moderno Spirito-Materia sarà, invece, nettissimo, totale.

In conclusione, **#è certo possibile trovare** delle forti analogie tra Democrito e il materialismo moderno: entrambi sostengono che l’unica realtà esistente sono i corpi inerti, perpetuamente in moto senza che alcuna anima li spinga e li vivifichi. Bisogna però rilevare che il *materialismo di Democrito non ha bisogno di negare lo Spirito e non ha alcuno Spiritualismo cui contrapporsi, ma si oppone semmai a concezioni dualiste come quella di Pitagora e di Platone, che però considerano l’anima e la forma come qualcosa che è capace di sentire e di agire nel mondo del corpo e nello spazio. Egli afferma semplicemente che l’anima è anch’essa fatta di atomi e non occupa un posto speciale, dominante, nell’ordine naturale.

§ 4.7. ☉Approfondimento. Democrito: un universo smisurato e un’etica della misura. #Confronto tra il senso greco del limite e l’aspirazione moderna a un’estensione senza limite della potenza umana

Il meccanicismo di Democrito esclude che il cosmo abbia dei limiti, mentre nel mondo moderno, nel quale il meccanicismo ha trionfato, per molti è l’utile individuale che non deve aver limite. All’espansione progressiva della scienza e della tecnica si deve accompagnare l’estensione illimitata del desiderio?

La fisica atomistica, come abbiamo visto, ha introdotto concetti in forte contrasto con il senso comune greco: lo spazio è vuoto e infinito, ci sono stati, ci sono e ci saranno infiniti mondi, con infinite varianti *casuali* nell’aggregazione degli atomi. Tutto ciò verrà presto contestato e giocherà un ruolo secondario nella concezione greca della vita e nell’eredità filosofica che il mondo classico lascerà a quello cristiano, fino al Rinascimento. Dominerà invece, come si è accennato, l’idea di un mondo finito, armonico, ordinato secondo fini dalla divinità, dotato di specie viventi fisse e sempre uguale nel tempo (o mutante secondo un ritmo ciclico). La fisica di Democrito, come un messaggio nella bottiglia, aspetterà oltre mille anni prima di essere riutilizzata e sviluppata dalla fisica moderna.

Ci si potrebbe aspettare che la sua *etica* sia egualmente innovativa, e “moderna” – o magari che essa non sia particolarmente interessante, dato che egli era tutto concentrato sulla fisica. **#A nostro avviso**, invece, la sua etica è senz’altro degna di interesse, ma è diametralmente opposta alla concezione

moderna della vita. Naturalmente, parlare di una “concezione moderna della vita” è schematico e semplicistico; tuttavia, pur con molta approssimazione, **#possiamo dire che** anche in etica l'*infinito* gioca un ruolo importante nel pensiero e nella cultura moderni. La concezione moderna del progresso non assegna alla perfezione dell'uomo e della società un punto d'*equilibrio*, non aspira ad instaurare un'armonia tra elementi finiti, determinati, come invece faceva l'etica greca. Moltissimi filosofi moderni considerano l'uomo *perfettibile all'infinito*. Così pure la morale utilitaristica non assegna un limite al perseguimento del piacere e dell'utile: l'utile va *massimizzato senza alcun limite*, così come nella prassi economica del capitalismo va massimizzato il profitto.

Questa *forma mentis* è profondamente estranea alla cultura greca, ma non le è del tutto sconosciuta, tanto è vero che Platone ed Aristotele sentirono il bisogno di condannare la mentalità acquisitiva e la tendenza ad accumulare ricchezza e denaro senza limite, proprie del mondo commerciale dei loro tempi. Condannavano altresì la cultura sofistica e democratica (↓ cfr. Cap. 5), che per molti versi si collegavano a tale mentalità.

Tuttavia Democrito, pur essendo il pensatore dell'infinito, pur essendo legato al mondo antitradizionalistico e razionalistico della cultura ionica e della democrazia, pur essendo molto vicino ai sofisti (cfr. Cap. 5), *considera il limite e la misura come concetti centrali dell'etica*.

Non entreremo nei dettagli di tale dottrina perché molti aspetti di essa furono ripresi e amplificati da Epicuro, grande filosofo atomista del III secolo a.C. Va sottolineato però che Epicuro vive ai tempi del trionfo macedone sulle città-stato, e non si sente più membro attivo e partecipe della comunità vivente della *polis*. Estraneo a questa dimensione sociale, ormai in declino, si sente invece *cosmopolita* (cittadino del mondo): la dimensione etica a lui propria è quella, privata, dell'*amicizia*. Viceversa Democrito è ancora un tipico uomo del V-IV secolo: egli, pur pensando che “la patria dell'animo virtuoso è l'intero universo” (fr. 247), considera lo Stato (la città-stato) e gli affari pubblici come la cornice ovvia e naturale della vita dell'individuo, nella quale, soltanto, essa prende senso e raggiunge la sua pienezza (cfr. fr. 247-263).

#Insomma, per lui *l'uomo realizza se stesso in società – nella polis*.

Nell'ambito di questo destino comune e solidale che è la propria città-stato, Democrito si aspetta che “i facoltosi” si decidano a “prevenire il bisogno di quelli che versano in ristrettezze e ad aiutarli” (fr. 255). La soluzione tipica del progressismo moderno è invece la crescita economica indefinita, che permette l'aumento dei livelli di vita di tutti quanti. Niente di più lontano da Democrito: loda la parsimonia ma biasima l'avarizia,

raccomanda i piaceri moderati e poco costosi, considera la *ragione come la facoltà che domina il desiderio* – non come la facoltà che permette di ottenere il massimo utile.

Se, per Democrito la ragione deve dominare sul desiderio, tale dominio non è giustificato con il primato dell'anima sul corpo, o dell'aldilà sull'aldiquà. Accettazione del destino umano, autocontrollo, armonia interiore e concordia con i concittadini convivono in Democrito con il suo materialismo deterministico del caso e della necessità. Egli *respinge esplicitamente le illusioni sulla vita dopo la morte, ma questo è per lui fonte di tranquillità: non ci possono essere sofferenze dopo la morte*. **#Possiamo dire che** per lui, come per moltissimi greci, la fatale brevità – o finitudine – della vita non toglia nulla al suo valore.

Senso dei limiti dell'uomo, accettazione del destino umano di morte senza illusioni di vita ultraterrena, ragione come autocontrollo, conseguimento equilibrato dei piaceri non nocivi, concordia con i propri concittadini, serenità d'animo ed equilibrio interiore: questo l'ideale etico di Democrito (per molti versi ripreso da Epicuro). **#In sintesi**, il filosofo dell'infinito, del caso e del vuoto – anticipatore della fisica moderna – è saldamente ancorato nel modo di vita greco: il suo senso della comunità politica e il suo senso del limite contrastano tanto con le illimitate speranze nell'aldilà proposte dalle religioni rivelate, quanto con la tendenza moderna all'individualismo e alla massimizzazione dell'utile e, infine, con l'aspirazione moderna ad un infinito e progressivo potenziamento del potere umano. **#Ci si può chiedere se** per noi il più importante messaggio nella bottiglia, ancora da finir di decifrare, non sia proprio quello dell'etica antica.

§ 5. Conclusione. Lo scontro tra il paradigma atomistico di Democrito e il paradigma finalistico. Il destino dell'atomismo nella cultura antica

Dopo la straordinaria elaborazione logica promossa da Parmenide e da Zenone, la riflessione filosofica sull'ordine del mondo acquista sempre maggiore chiarezza e sistematicità, cosicché è per noi possibile individuare in essa alcuni modelli di pensiero, alcuni schemi mentali destinati a essere ripetuti ormai in modo consapevole e a consolidarsi, che possiamo chiamare **paradigmi*.

In particolare, **#si potrebbe** chiamare “paradigma *ilozoistico” l'idea abbastanza ricorrente nei “fisici” presocratici, secondo cui il cosmo è un gigantesco corpo tutto animato (*hylè* = materia, *zoè* = vita); lo si potrebbe chia-

mare anche **vitalismo*, intendendo con ciò l'idea secondo cui la materia è tutta animata, e le forze operanti in natura sono intese tutte indistintamente come impulsi vitali, e non anche come forze meccaniche inerti.

“Tutto è pieno di dei”, aveva detto Talete. Più tardi si sarebbero intese le parti del cosmo come membra sensibili di un corpo dotato di una qualche vita, impulso o intelligenza che le ordina e le regge, affidando a ciascuna di esse compiti e fini specifici. Da ciò l'uso di termini propri della comunità umana per indicare l'ordine della natura; per esempio: *legge, logos (ragione o discorso), Amore e Contesa*.

Sarebbe tuttavia artificioso classificare senz'altro tutti i filosofi presocratici con precisi paradigmi. Solo a partire dal IV secolo il pensiero greco acquisterà una sistematicità tale da poterlo fare: sono le opere di Platone e di Aristotele che ci testimoniano uno sforzo notevole di elaborare consapevolmente un paradigma e farlo valere contro tutti quelli concorrenti. Ma già Democrito è il primo autore di cui **#possiamo dire che** ci offra un paradigma dell'ordine naturale abbastanza univoco e sistematico, e questo dopo le discussioni logiche degli eleatici, dei pluralisti e anche dei sofisti (cfr. ↓ Cap. 5).

Vissuto dal 460 al 370 circa, poteva conoscere il pensiero di Anassagora, ma anche quello del giovane Platone (427-347), che per molti versi si oppone al suo. Egli si contrappone in sostanza alle idee di tipo vitalistico e **finalistico* che accomunavano in una certa misura i presocratici, e anche al **finalismo* sistematico di Platone: quest'ultimo considera l'ordine della natura come il risultato di un intervento della divinità, che assegna alle diverse cose, esseri viventi e parti di esseri viventi una finalità precisa all'interno dell'ordine del tutto. Invece nello spazio infinito di Democrito non c'è né un vertice da cui si irradia il comando divino (come le sfere celesti dei pitagorici), e neppure una forza che possa realizzare l'equilibrio delle parti (come in Eraclito o in Empedocle). Le componenti dell'universo, gli atomi, non hanno né un posto, né una funzione, né un fine definiti per sempre (mentre per esempio in Empedocle l'ordine del cosmo muta sì radicalmente nel ciclo temporale, ma è destinato a essere ciclicamente restaurato). Essi non hanno alcuna forma di sensibilità, e non sono perciò capaci di alcun accordo o violenza reciproca, né di simpatia o di antipatia, di odio o di amore, di obbedienza o disobbedienza ecc. Non c'è neppure in Democrito quella traccia di antropomorfismo che Senofane mantiene nel suo dio unico **immanente* al cosmo e che Anassagora conserva nella nozione di *Nous*: egli infatti non chiama in causa alcuna mente divina, analoga in qualche modo alla mente umana, che ordini e comandi il tutto.

#Possiamo dire dunque che non ha più una visione **antropomorfica* e **antropocentrica* del mondo. La *necessità* che regola il movimento degli atomi nell'infinito vuoto è una costrizione puramente meccanica, oggettiva

e impersonale: l'unico ordine ammesso qui è quello per cui da cause meccaniche eguali conseguono effetti eguali. Semplicemente, se atomi eguali si urtano in modo eguale in luoghi e tempi diversi, le conseguenze (aggregazione o separazione) saranno uguali. Chiameremo questo paradigma, con uno dei nostri termini moderni anacronistici, *paradigma *meccanicistico*, avvertendo però che il meccanicismo moderno dal Seicento in poi avrà caratteristiche ben specifiche e più complesse.

Ricapitoliamo ora le caratteristiche di questo *meccanicismo antico: 1) spazio infinito e vuoto, 2) mancanza di un centro del cosmo e di un'organizzazione gerarchica definitiva dello spazio intorno ad esso (del tipo mondo celeste-mondo terrestre ecc.), 3) mancanza di un'intelligenza ordinatrice che assegni fini e funzioni, 4) movimento nel vuoto, in seguito agli urti, degli atomi indistruttibili, 5) individuazione di un unico processo causale fondamentale, costituito appunto dagli urti tra atomi, *#che potremmo chiamare causa motrice*, 6) assoluta necessità meccanica dell'azione della causa motrice: gli effetti dipendono solo dalla forma geometrica, dalla posizione e dalla traiettoria degli atomi stessi.

Platone, nel dialogo *Timeo*, ed Aristotele difenderanno la tradizione religiosa e riproporranno un universo in cui la divinità assegna ad ogni elemento e ad ogni cosa il suo fine e il suo posto (restaurando così la distinzione tra lo spazio divino e sacro del cielo e quello umano e profano della terra). Saranno loro in sostanza a dare una prima sistemazione al *paradigma *finalistico*, cioè a una concezione del mondo come *ordine organizzato da un'intelligenza divina*, in cui i diversi esseri sono posti secondo una scala gerarchica di valore e riflettono in modo più o meno grande la divina perfezione, in cui *ciascun essere ha un suo posto ed è organizzato nella sua struttura interna in modo da realizzare il fine a lui assegnato*.

Tale paradigma, già intravisto nel pensiero presocratico, fu sistematizzato e chiarito da Platone ed Aristotele, che lo liberarono da molte ingenuità ilozoistiche o antropomorfe. Il modello di Platone ed Aristotele sarà quasi universalmente accettato nel mondo antico e nel medio evo, e l'attenzione prevalente per le opere di questi due autori contribuirà – tra le altre – alla svalutazione e alla scomparsa di quelle degli atomisti, di cui ora ci restano solo frammenti.

SCHEDA 15 – La medicina ippocratica: l'osservazione sistematica dei fenomeni

1. LA FUNZIONE DELLA MEDICINA NEL MONDO DELLA POLIS.
L'arte medica, pur richiedendo l'uso delle mani, si sottrasse almeno in parte

alla svalutazione a cui in genere soggiacquero in Grecia le attività manuali e le tecniche in genere.

Questa eccezione si spiega probabilmente con il fatto che quest'arte era al servizio diretto dei cittadini liberi, mentre le arti meccaniche, come l'ingegneria, l'idraulica ecc., servono a far diminuire i tempi di lavoro nella produzione di beni, ma (come ha sottolineato Benjamin Farrington, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*) questa esigenza non era sentita nella cultura greca a causa dell'ampia disponibilità di lavoro servile. In effetti c'era una netta distinzione fra i medici che curavano gli schiavi e che erano di solito schiavi essi stessi, e quelli che curavano gli uomini liberi e in particolare gli appartenenti alle classi alte. Questi godettero generalmente di una certa stima. Ne è conferma l'atteggiamento di Platone, il quale, pur esprimendo in infinite occasioni il suo disprezzo per coloro che attendono ad attività di ordine manuale o che comunque abbiano a che fare con il mondo dei sensi, riserva ai medici una considerazione positiva.

La *medicina* è dunque una conoscenza utile per la salute dei cittadini, e in essa *teoria e pratica* sono strettamente *collegate*, proprio come nell'arte retorica e nell'arte politica, che saranno al centro dell'attenzione dei sofisti, di Socrate e di Platone, degli esponenti cioè di quella "ragione politica" tipica del periodo d'oro della filosofia di Atene (cfr, Capp. 5 e 6). Le ricerche sulla natura dei fisici presocratici, fino a Democrito, e poi soprattutto quelle di Aristotele e della sua scuola sembrano ispirate soprattutto da quella *curiosità per l'ordine meraviglioso del cosmo*, da quel gusto per la conoscenza che è una delle caratteristiche peculiari della cultura greca antica. Certo il "mago" Empedocle non era privo di interessi pratici, ed anche Anassagora, come sappiamo, metteva in relazione la ragione umana con l'uso delle *mani*. Tuttavia la medicina ippocratica è il caso più cospicuo di collegamento stretto fra teoria e pratica.

Tra l'altro, la lotta contro la superstizione, che era stata intrapresa già da Senofane e da alcuni dei "fisici" presocratici, si fa anche più decisa e serrata presso i medici ippocratici. Essi, più dei fisici, avevano infatti a che fare con credenze e paure superstiziose. "È ... probabile —osserva Farrington— che li abbia spinti a sforzi maggiori verso la razionalizzazione della concezione popolare la necessità del frequente e intimo contatto con uomini che per le loro sofferenze erano più che mai in preda a timori superstiziosi." Proprio perché avevano a che fare con problemi di grande urgenza, i medici ippocratici diedero più importanza alla rilevazione e al confronto con i fatti che a teorie astratte come quelle sulla costituzione ultima della materia o sull'origine dell'uomo. Furono perciò in polemica con i fisici, come vedremo più oltre, sebbene ad essi li unisse il rifiuto di far intervenire nelle spiegazioni dei fenomeni cause immateriali o extramondane.

2. LA SCUOLA IPPOCRATICA E IL METODO SCIENTIFICO: NON ESISTONO MALATTIE DI ORIGINE DIVINA.

Di **Ippocrate** di Cos, morto verso il 370 a.C., noi sappiamo ben poco, ma sotto il suo nome si è raccolta l'opera di un'intera scuola, la scuola medica di Cos. Il cosiddetto "corpus Hippocraticum" comprende 59 opere senza dubbio di autori diversi e risalenti ad epoche diverse. Il più famoso fra questi libri è forse quello intitolato *La malattia sacra*, che è generalmente considerato autentico (lo citiamo qui nell'edizione Marsilio 1996).

In quest'opera si combatte l'idea che l'*epilessia* sia una malattia sacra e si afferma che i mali non sono punizioni degli dei ma affezioni naturali di cui la scienza può scoprire l'origine e la natura. L'opera si esprime in modo chiaro e dettagliato, in modo da essere compresa anche dai non specialisti, e presumibilmente qui Ippocrate combatte una *battaglia culturale* contro le credenze superstiziose. Parlando dell'*epilessia* egli dice che essa a lui non sembra affatto "più divina o più sacra delle altre malattie, ma, come anche le altre malattie, ha una causa naturale e da essa deriva." È la gente comune che l'ha considerata sacra per propria incompetenza e per le sue caratteristiche che destano *meraviglia e stupore*. "Se invece la si vorrà considerare divina per il suo carattere straordinario, molte, per questo motivo, saranno le malattie sacre; mostrerò infatti che vi sono altre malattie non meno straordinarie e prodigiose, che nessuno ritiene sacre". Ippocrate dunque mostra qui quello che noi chiamiamo "atteggiamento scientifico", per cui lo studio preciso e sistematico rende comprensibile ciò che inizialmente è solo oggetto di stupore e di paura. L'autore irride i maghi e i ciarlatani, denuncia i loro inganni, ed esprime la sua fiducia che la medicina giunga via via a trovare rimedi adeguati ad alleviare le sofferenze.

Per lui i primi a conferire un carattere sacro a questa malattia sono stati "maghi, purificatori, ciarlatani ed impostori", che pretendono d'essere estremamente devoti e di saperla più lunga degli altri. Questi, dunque, prendono il divino come scusa per la propria incapacità, dato che non conoscono terapie efficaci, "e perché non appaia che non sanno nulla giudicano questo male sacro". E, pronunciando parole opportune, prescrivono purificazioni e incantesimi, ingiungono di astenersi dai bagni e da molti tipi di cibo, e vietano di portare abiti neri (perché il nero è segno mortale) e di distendersi su pelli di capra e di indossarle, e ancora di tenere un piede sull'altro o una mano sull'altra. "Prescrivono questo a causa del divino, come se possedessero un sapere superiore... di modo che, se il malato guarisce, la stima per l'abilità ricada su di loro, se muore, la loro difesa sia al sicuro, e possano sostenere che non loro sono responsabili, ma gli dei: essi infatti non hanno dato alcun farmaco."

3. I MEDICI IPPOCRATICI E ALCMEONE: L'UOMO SI AMMALA E GUARISCE NELLA SUA TOTALITÀ.

L'autore fornisce poi varie prove per dimostrare che “questa non è più divina delle altre malattie”. Per esempio, “insorge nei flegmatici per natura ma non colpisce il bilioso; mentre se fosse più divina delle altre, in tutti egualmente dovrebbe prodursi questa malattia, senza distinguere tra biliosi e flegmatici. Ma di fatto responsabile di questo male è il cervello, come anche delle altre malattie più importanti.”

Compare qui la dottrina della centralità del cervello, dottrina che i medici ippocratici derivavano da **Alcmeone**, il quale pare che avesse identificato per primo nel cervello lo strumento del pensiero e l'organo centrale del corpo (contro la concezione tradizionale, poi ripresa da Aristotele, che considerava come centrale il cuore e il diaframma).

Alcmeone, fiorito a Crotone fra il 510 e il 480 a.C. circa, in contatto con i pitagorici, fu uno dei primi medici che svilupparono una riflessione teorica consapevole sulla sua arte. A quanto sembra, praticò ampiamente l'osservazione anatomica: sappiamo che esaminò la struttura di alcuni organi di senso, che indagò sulla connessione dei nervi con il cervello ecc. Egli considerava la salute come l'equilibrio fra contrari (caldo e freddo, umido e secco ecc.), la malattia come l'alterarsi di questo equilibrio, la guarigione come il ristabilirsi dell'equilibrio.

Anche questa concezione viene accolta dai medici ippocratici, i quali, in contrasto con la scuola medica di Cnido, che considerava le malattie come processi localizzati, concepivano la vita corporeo-psichica dell'uomo come una totalità: l'uomo s'ammala e guarisce come un tutto.

Per questo i medici ippocratici conducevano un'analisi accurata di tutti gli aspetti, oggettivi e soggettivi, della malattia. Sappiamo che osservavano il viso e il suo colore; osservavano gli occhi, il naso, le orecchie; la positura del corpo, il modo di muovere le mani, il colore delle unghie, l'appetito, i brividi; ascoltavano i crepitii e i gorgoglii interni, misuravano la temperatura, il polso ecc. E naturalmente esaminavano anche le urine, le feci, le espettorazioni ecc. Interrogavano inoltre il paziente sull'inizio della malattia, il sonno, i sogni, la fame, la sete, lo stato soggettivo. Seguivano l'evolversi della malattia segnandosi i giorni critici, la durata, l'esito. Accanto alla *diagnosi* era infatti importante per gli ippocratici anche la *prognosi*, cioè la previsione del futuro decorso della malattia. Molta importanza veniva poi data all'ambiente, alla dieta, alle acque ecc. Le malattie, infatti, troviamo scritto nell'opera *Le arie, le acque, i luoghi*, sono legate all'esposizione della città, alla situazione delle acque e del suolo, al tipo prevalente di alimenti, alle abitudini di vita, in modo che un medico, che giunga per la prima volta in una città (i medici ippocratici erano medici itineranti),

osservate tutte queste cose, sia in grado in base ad esse di fare delle previsioni circa i tipi di malattie da cui saranno prevalentemente colpiti gli abitanti.

4. LA NECESSITÀ DI OSSERVAZIONI SISTEMATICHE E LA POLEMICA CONTRO I FISICI, CHE SI FERMANO ALLE IPOTESI PLAUSIBILI, ANCHE SE NON SUPPORTATE DAI FATTI.

Nella medicina ippocratica aveva dunque parte fondamentale l'*osservazione*, l'*esperimento*, la *verifica dei fatti*, anche se rilievo non inferiore vi aveva il *ragionamento* che consentiva di ricavare da tutti i dati raccolti la sintomatologia delle malattie e le indicazioni per le possibili cure.

Questa accentuazione dell'aspetto sperimentale ed empirico distingue gli ippocratici dai *filosofi fisici*, i quali *avevano rivolto il loro interesse più alla coerenza delle argomentazioni su cui si fondava la teoria che non ai dati empirici* che potevano essere addotti a suo favore (o a quelli che la contraddicevano). Per essi era più importante trovare i fondamenti di una possibile scienza della natura, le condizioni di conoscibilità dei fenomeni, che non la rilevazione puntuale e precisa dei dati. Abbiamo visto l'estrema semplicità e banalità degli esempi riportati da Empedocle e da Democrito ad illustrazione delle loro teorie, che sono la spia di un'osservazione poco supportata (o addirittura non supportata) dall'uso di strumenti di rilevazione e di qualcosa che potesse assomigliare ad un laboratorio.

I medici ippocratici invece insistono sull'importanza determinante della rilevazione dei dati, del loro confronto e della conferma delle nostre teorie da parte dei fatti.

Di qui la polemica che essi conducono nei confronti del metodo scientifico dei fisici, in particolare di Empedocle che era medico e guaritore. “Nella medicina – si dice ne *I precetti* – soprattutto non bisogna affidarsi a teorie plausibili, ma soltanto all'*esperienza congiunta con la ragione*, poiché una teoria è un insieme di cognizioni apprese durante la percezione... *Approvo la teoria solo se è basata su fatti e se le sue conclusioni concordano coi fenomeni*... Ma se proviene non da una chiara impressione, bensì da invenzioni plausibili essa porta spesso a gravi e pericolose conseguenze”.

Anche ne *La medicina antica* si polemizza contro l'uso di ipotesi generalissime e contro le teorie aprioristiche di “certi medici e filosofi”, che sostengono che per conoscere veramente la medicina e le giuste terapie, bisogna prima “sapere che cosa è l'uomo”. Ma “il loro discorso ricade nella filosofia, come appunto quello di Empedocle e di altri, che hanno scritto ‘sulla natura’, descrivendo ‘dal principio’ ciò che è l'uomo e come in origine è apparso e di quali elementi è formato. Da parte mia credo che quanto da filosofi o da medici è stato detto o scritto sulla natura, è meno pertinente alla medicina che alla pittura.” Al contrario, l'autore pensa che una scienza certa della natura debba derivare da ampie ricerche in campo medico, praticate con metodo corretto. “Ma da ciò

si è molto lontani, dico dal conquistare un esatto sapere su ciò che è l'uomo, sulle cause che ne determinano la comparsa, e altre simili questioni.”

Quelle dei fisici e degli ippocratici sono evidentemente due prospettive diverse, ma entrambe hanno contribuito allo sviluppo della scienza. C'è solo da aggiungere che la medicina acquista con gli ippocratici insieme l'autonomia e la chiara consapevolezza del proprio *metodo* specifico, che fonde insieme *osservazione sistematica*, *elaborazione di teorie sulla base della generalizzazione dei dati* e *verifica sperimentale delle teorie attraverso la prognosi e la terapia*. Ai tempi in cui fu scritto il trattato *Del morbo sacro* c'erano già state diverse scuole filosofiche che sostenevano, contro la tesi degli eleatici, che la *sensazione* è la fonte primaria della conoscenza (Empedocle, la scuola degli eraclitei, Protagora ecc.). Ma nella medicina ippocratica si insiste sull'*osservazione sistematica* e sulla *verifica sperimentale* delle teorie. Di qui provengono concetti fondamentali della moderna medicina scientifica come *anamnesi* (ricostruzione della storia della malattia), *diagnosi* (individuazione delle sue cause – *aitiai*, da cui “eziologia”), *prognosi* (previsione del suo decorso, che permette anche di individuare una terapia e mette alla prova dei fatti la giustezza della diagnosi). Non si tratta quindi solo di usare i sensi per accedere alle meraviglie della natura. Né si può dire che la tipica curiosità scientifica dei greci sia l'unico stimolo dei medici ippocratici. Essi passano invece dalla conoscenza sensibile alla ricerca sperimentale e alla ricerca applicata, con finalità pratiche. Si tratta di una forma di conoscenza tipicamente capace di *accumulazione*, non solo attraverso la *sistematica osservazione* del corpo umano compiuta dai medici, ma anche attraverso gli stessi *errori* di prognosi e di terapia, che permettono una continua correzione e un *progressivo perfezionamento* delle teorie medico-biologiche.

Schede generali della Parte 1

SCHEDA 16 – Uno sguardo d'insieme sulla filosofia presocratica

☞ **N.B. questa scheda è particolarmente complessa e potrebbe anche essere letta o riletta dopo i Capp. 2, 3 e 4. O anche durante il 3° anno di corso, dopo la lettura dei filosofi dell'Ottocento e del Novecento qui citati.**

Con la filosofia presocratica e in particolare con la filosofia Ionica si ha convenzionalmente l'inizio della filosofia occidentale (e secondo alcuni della filosofia in assoluto). Ciò naturalmente ha scatenato grandi dibattiti sulla sua interpretazione e sulle sue relazioni con l'intera storia della filosofia. Essi risulteranno

poco comprensibili per chi si occupa per la prima volta di filosofia, ma sono *importanti per riflettere sulla nostra identità culturale e sulle differenze tra le culture.*

DUE INTERPRETAZIONI CONTRAPPOSTE DEL PENSIERO PRESOCRATICO:

1. LA FILOSOFIA PRESOCRATICA CI INTERESSA COME PRIMA ANTICIPAZIONE DELLO SPIRITO RAZIONALISTICO MODERNO

Le interpretazioni della filosofia presocratica sono ovviamente numerose, e noi tenteremo adesso solo di indicare i due estremi tra cui esse oscillano. Un'interpretazione estrema è quella che rivendica il suo carattere pionieristico, anticipatore della modernità: con i presocratici *il pensiero greco esce dal mito e si conquista la consapevolezza dell'autonomia della ragione.* Già il più noto storico ottocentesco della filosofia greca, il tedesco *Zeller*, tendeva a sottolineare la conquista dell'oggettività e della capacità d'astrazione nel primo pensiero greco, inteso come un approfondimento razionalistico delle teogonie mitiche e della religione olimpica, lasciando da parte quanto di mistico e oscuro, di vitalistico e irrazionale gli deriva dal culto orgiastico di Dioniso o dalla religiosità misterica del vicino oriente. Alcuni grandi *storici della filosofia* del primo Novecento, come l'inglese *Burnet* e il francese *Tannery*, hanno proseguito in questo senso, e hanno sottolineato fortemente gli aspetti per cui filosofia presocratica prelude alla mentalità razionale ed empirica propria delle scienze naturali odierne. Non molto diversa è la posizione degli studiosi di *storia della scienza* (ne citiamo più d'uno nel testo), che programmaticamente lavorano alla ricerca delle origini delle scienze moderne.

Per dirla schematicamente, per il primo filone interpretativo i presocratici sono interessanti soprattutto come *anticipazione della razionalità scientifica moderna.* La critica che talora questi interpreti si sono tirati addosso, nonostante lo studio approfondito dei materiali, è quella di cadere nell'anacronismo, di applicare cioè al mondo presocratico concetti e categorie di pensiero proprio del mondo contemporaneo (cfr. la critica di C. A. Viano nella Scheda Platone, Aristotele e la nascita della filosofia occidentale ecc.).

2. LA FILOSOFIA PRESOCRATICA HA UN VALORE PROPRIO ORIGINALE, E IL SUO MESSAGGIO È STATO TRALASCIATO DALLA FILOSOFIA SUCCESSIVA

All'estremo opposto ci si rifiuta di considerare i presocratici come una semplice anticipazione della modernità e si insiste invece sull'*autonomo valore del pensiero greco delle origini.* Troviamo qui tra gli interpreti tutta una serie di importanti *filosofi*, piuttosto che di storici. Costoro hanno affrontato il problema, vitale proprio sul piano filosofico, del significato del pensiero occidentale moderno e della differenza tra lo spirito moderno e quello antico. Sono stati in qualche

caso accusati di essersi avvicinati ai problemi della *filologia* classica con ipotesi grandiose e suggestive, ma senza la necessaria competenza e il necessario rigore. I più noti sono i tedeschi *Friedrich Nietzsche* nell'Ottocento e *Martin Heidegger* nel nostro secolo; importanti per i dibattiti italiani odierni sono *Giorgio Colli* ed *Emanuele Severino*.

L'APERTURA ALLA RIVELAZIONE DELL'ESSERE. Su questo versante si insiste dunque sull'autonomo valore del pensiero greco delle origini. Naturalmente gli autori citati non coincidono perfettamente sulla valutazione dei meriti dei presocratici. Concordano però nel *contrapporli alle scienze obiettive matematico-sperimentali*, che studiano analiticamente e sistematicamente la realtà, costringendola nei limiti di schemi descrittivi astratti. Nietzsche e Heidegger mettono in luce nell'atteggiamento dei presocratici *l'ammirazione e lo stupore di fronte all'Essere* e alle sue manifestazioni, e l'apertura al destino che l'Essere rivela loro. Semplificando, possiamo dire che, secondo questi pensatori, i presocratici sono affascinati dallo spettacolo dell'immensità del mondo, dalla grandiosità dell'ordine cosmico e dallo scontro grandioso e tragico di forze contrapposte, che in esso si compie. I primi filosofi cercano di cogliere ed esprimere il *senso ultimo dell'Essere* con un potente linguaggio che è del tutto originale, e diverso dai linguaggi specialistici della cultura successiva: esso è *insieme* astratto e poetico, naturalistico e teologico (come nel primo frammento di Anassimandro). LA FILOSOFIA MODERNA NON È PIÙ DISPONIBILE PER LA RIVELAZIONE DELL'ESSERE E SI VOLGE ESCLUSIVAMENTE AL DOMINIO DELLA NATURA. Insomma, *nel pensiero presocratico si rivelerebbe in modo autentico ed originario il senso della vita e dell'Essere*, con una forza e vivacità simili a quelle con cui esso si manifesta nell'*epica* e nella *tragedia* greche; la filosofia classica, da Socrate, Platone ed Aristotele in poi, è stata accusata invece di aver occultato tale senso dietro lo scrupolo per l'esatta definizione dei concetti e per la precisa conoscenza degli enti particolari. In tal modo proprio la nascita del *logos*, della razionalità occidentale, e il successivo sviluppo della mentalità scientifica sul modello delle scienze naturali empirico-matematiche, hanno occultato il senso della vita e dell'Essere per l'intero mondo occidentale. Proprio l'interpretazione moderna dei presocratici in senso "scientifico" finisce per occultare del tutto ciò che le fonti classiche (Platone ed Aristotele) avevano già cominciato a nascondere.

Da questo punto di vista, è dato per scontato che la razionalità occidentale sia profondamente malata, o addirittura che la razionalità sia la malattia dell'Occidente (e a vario titolo Nietzsche e Heidegger fanno appello a pensatori indù, giapponesi ecc.). La fuga di fronte alla tragicità del destino umano e alla violenza della vita, l'invidia e il risentimento dei vili contro chi sa accettare tale destino, l'impossibilità di contemplare disinteressatamente il mondo, l'incapacità di pro-

vare ancora stupore di fronte all'Essere, la chiusura alla rivelazione che l'Essere stesso fa di sé, la riduzione moderna della ragione a puro strumento del dominio tecnico-scientifico della natura sono altrettanti aspetti di questa malattia.

Naturalmente questa diagnosi globale deve essere considerata criticamente. Non sene può parlare adeguatamente all'inizio della nostra storia della filosofia, ma alludervi era inevitabile in quanto essa ne mette in gioco il senso complessivo. Certo, se scriviamo un'opera di storia della filosofia, è perché non abbiamo abbandonato la speranza che la malattia sia curabile. Noi dunque speriamo ancora che nella nostra cultura possano convivere il linguaggio della ragione astratta e rigorosa, che *describe* in modo preciso e verificabile gli enti particolari, e il linguaggio espressivo e allusivo che tenta di *rivelare* le profondità dell'Essere.

LA RAGIONE GRECA COME "RAGIONE POLITICA". Quanto all'interpretazione delle origini della filosofia in Grecia, seguiremo – nelle grandi linee – l'interpretazione proposta dallo storico francese *Jean-Pierre Vernant*, secondo cui nella filosofia Ionica, non è nata *la* Ragione, ma *una* ragione, una particolare forma di razionalità. Essa, nonostante i grandi progressi (o, semplicemente, cambiamenti) avvenuti tra l'epoca dei miti omerici ed esiodei e il pensiero presocratico, non corrisponde propriamente alla ragione sperimentale della scienza contemporanea, esclusivamente orientata al dominio della natura. Si tratta invece di una *ragione politica*, cioè, si intenda bene, di una ragione *a misura della vita umana nella polis*.

Già in Anassimandro, per Vernant, il fatto che le cose del mondo "si rendano a vicenda riparazione e giustizia" significa che il pensiero Ionico, per spiegare la natura, fa necessariamente uso di metafore provenienti dal mondo delle *poleis*. Qui le diverse componenti della società devono rimanere in equilibrio, e si tratterà di un equilibrio fra eguali, fondato sulla rotazione dei poteri. Insomma, i cittadini, su di un piede di eguaglianza, a turno giudicano altri cittadini. Analogamente in Eraclito (Cap. 3) il concetto di *legge*, tratto dall'esperienza cittadina, è applicato alla natura del cosmo. Vedremo anche che la scienza osservativa applicata che avrà il più alto sviluppo nel mondo greco, cioè la *medicina*, si porrà chiaramente al servizio dell'uomo libero della *polis*.

L'UOMO PER I GRECI È RAZIONALE NEL SENSO CHE È CAPACE DI DIALOGARE CON I CONCITTADINI. In effetti, questa ragione politica si svilupperà con piena consapevolezza solo nei secoli V e IV con la filosofia etica dei sofisti, di Socrate e di Platone. Lo stesso Aristotele (IV sec.) chiama l'uomo, oltre che "animale razionale", anche "animale politico", come ricorda Vernant, e il titolo dell'opera più importante di Platone è *Peri politeias* (*De republica* = sulla città-stato). La filosofa e sociologa *Hannah Arendt*, che ha lungamente meditato sulle differenze tra l'antichità greca e il mondo moderno, si muove in una prospettiva analoga: per lei la "razionalità" dell'uomo greco coincide con la sua "po-

liticità”; la razionalità per i greci è appunto la capacità di dialogare, di parlare in pubblico, di manifestare le proprie ragioni, di convincere e guidare i concittadini. Non si intende quindi respingere a priori le altre interpretazioni, ma semplicemente evidenziare nella nostra storia la specificità della razionalità greca, del *logos*, che è prima di tutto discorso, comunicazione nell’ambito della *polis*. Esso solo in parte anticipa la razionalità scientifica moderna e solo in parte è volto alla contemplazione stupita ed estatica dell’Essere; è anche, in un senso essenziale, ragione pratico – politica, che discute i fini comuni e il senso della vita collettiva nella città.

SCHEDA 17 – Platone, Aristotele e la nascita della filosofia occidentale. Esistono veramente dei “filosofi presocratici”?

☛ **NB.** *Può essere utile rileggere questa scheda dopo la lettura dei capitoli su Platone ed Aristotele.*

All’inizio del capitolo 1 (§ 1) abbiamo visto quante difficoltà ci sono nella ricostruzione degli inizi della filosofia.

Quando e con chi nacque dunque la filosofia occidentale?

Questa domanda è destinata a rimanere senza risposta. È certo soltanto che Platone ed Aristotele, nel corso del IV secolo, a breve distanza l’uno dall’altro, scrissero una grande serie di opere propriamente filosofiche, che in gran parte noi possediamo ancora. Questi due sono dunque i primi filosofi *che conosciamo di prima mano*. Dei pensatori ad essi precedenti, cioè dei presocratici e di Socrate, abbiamo solo *frammenti e testimonianze indirette* (cfr. Scheda. Le fonti della filosofia presocratica).

In particolare Aristotele, nel primo libro della sua *Metafisica*, ci ha lasciato una specie di storia della filosofia. Come abbiamo detto, questo grande filosofo aveva una sua problematica precisa e andava a cercare negli autori precedenti quanto poteva essere interpretato come una risposta ai quesiti che *a lui* stavano a cuore, senza preoccuparsi di ricostruire la *loro* problematica specifica. E, riferendo il loro pensiero, talvolta attribuisce loro palesemente dei concetti che erano stati da lui stesso elaborati. Inoltre Pitagora e Talete non ci risulta che abbiano scritto qualcosa e, quindi, le loro opinioni orali erano giunte ad Aristotele necessariamente attraverso fonti indirette. Infine degli scritti di diversi pensatori del VI e anche del V secolo già ai suoi tempi probabilmente non era rimasto molto.

Tuttavia, nonostante queste lacune, egli considerava gli autori precedenti, da Talete in poi, dei veri e propri filosofi, capaci di costruire un *discorso razionale*, e non semplicemente dei poeti, degli scrittori di miti o dei teologi primitivi (“teologi”

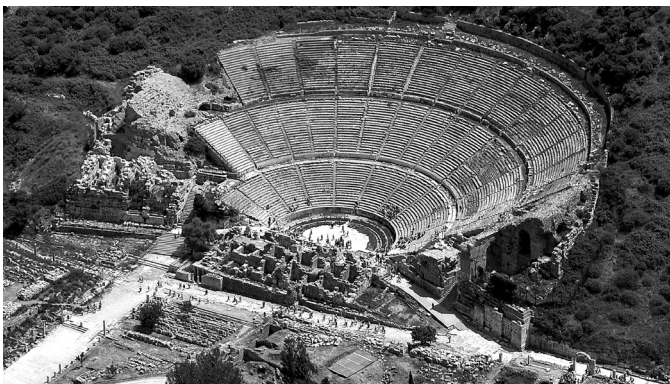
significava per lui scrittori di cose concernenti la divinità senza rigore filosofico).

A quale di costoro potremmo dunque fare risalire la nascita della filosofia?

Il problema è insolubile non solo per mancanza di documentazione, ma anche perché è male impostato. È difficile pensare che un'attività complessa come quella di cui stiamo parlando abbia un punto d'inizio esattamente identificabile. In questo libro noi ci limitiamo ad esporre la storia della filosofia delle origini *essenzialmente secondo le testimonianze di Platone e di Aristotele* e di qualche autore successivo; queste testimonianze dovranno essere qualche volta sottoposte a critica, ma non per questo intendiamo preoccuparci eccessivamente del fatto che essi abbiano proiettato molti dei loro problemi e dei loro schemi concettuali sugli autori precedenti. Questo compito di revisione spetta ai trattati specialistici, e non ad un manuale di iniziazione al pensiero filosofico antico come questo. Pensiamo che al nostro lettore interessi filosofare con gli antichi greci piuttosto che sapere se le opinioni che Platone, Aristotele o i dossografi antichi attribuivano ad un certo autore risalgano *esattamente* ad esso. Ciò che conta è che tali opinioni nel mondo greco esistessero, e fossero in qualche modo in circolazione, a chiunque appartenessero. Non intendiamo rinunciare alla ricostruzione di un quadro storico della filosofia greca – per poter confrontare i greci con noi – ma rinunciamo invece ad un lavoro troppo minuzioso sui suoi dettagli, rimandando eventualmente il lettore ad altri testi di approfondimento segnalati in bibliografia.

Nella Scheda *Uno sguardo d'insieme sulla filosofia presocratica* abbiamo cercato sinteticamente di segnalare al principiante due atteggiamenti opposti, ma egualmente estremistici dei contemporanei nei confronti della “filosofia presocratica”. Il primo è quello di quei filosofi contemporanei che considerano i presocratici non solo dei filosofi, ma addirittura i filosofi per eccellenza, e vedono in questo periodo del pensiero occidentale una specie di età dell'oro, un momento originario in cui la Verità si rivela nella sua forza abbagliante, mentre l'epoca di Platone e di Aristotele – per non parlare di tutta la filosofia moderna – segna un'involuzione, una chiusura al senso genuino dell'Essere, una sorta di sclerotizzazione, di burocratizzazione del pensiero (cfr. quanto si dice su Heidegger, Colli e Severino nell'Approfondimento “Interpretazioni antipatrici e nostalgiche di Parmenide” e nella Scheda “L'essere come necessità”). L'atteggiamento opposto è quello di molti storici della filosofia e della scienza che, soprattutto nell'Ottocento ma ancora in tempi abbastanza recenti, hanno cercato di antedatere il più possibile la nascita del razionalismo filosofico-scientifico moderno, attribuendo anacronisticamente ai presocratici concezioni che sono propriamente solo nostre. Abbastanza di recente, nell'ambito degli studiosi professionali di storia della filosofia, questa tendenza è stata sottoposta a revisione, e alcuni di essi tendono a mettere in dubbio la possibilità stessa di ricostruire in modo significativo le filosofie presocratiche. Per es.

C.A. Viano, nel 1° vol. della *Storia della filosofia* da lui diretta (Laterza 1993), parla spesso di “mito di Pitagora”, di “mito di Parmenide”, di “mito di Socrate”, revocando in dubbio la validità storica di quasi tutte le testimonianze antiche, comprese quelle di Platone ed Aristotele, e riducendo le notizie attendibili sui presocratici a pochi dati, di scarso rilievo filosofico. Se questo modo di ragionare fosse corretto l'unico uso utile dei primi capitoli del presente libro (e di quelli a cui esso si ispira, dato che non abbiamo alcuna pretesa di originalità) sarebbe quello del riciclaggio ecologico della carta su cui sono scritti. Tuttavia, pur non potendo aspirare in nessun modo a competere con l'autorità di questo studioso, vogliamo porre qualche obiezione a questo atteggiamento scettico. Le testimonianze di Platone ed Aristotele sui presocratici possono anche essere fortemente dubbie e difficili da usare, ma devono anche necessariamente contenere un fondo di verità. ***Non è possibile che la problematica della filosofia sia nata tutta intera con le generazioni di Socrate, Platone ed Aristotele, e quindi le notizie sulla storia del pensiero precedente alle nostre due fonti devono essere anche la traccia di un passaggio dal mito al logos che ad un certo punto inevitabilmente c'è stato.*** Poter stabilire che una certa idea sia nata proprio con Anassimandro o che sia stata solo un'idea genericamente ionica o presocratica, è veramente così importante (non solo per i lettori di questo libro, ma per chiunque)? A noi non pare che sia tanto importante sfatare il mito di Pitagora e di Socrate, ma piuttosto che sia più significativo collocare le dottrine presocratiche nell'ambiente storico-sociale e culturale in cui hanno avuto origine, senza troppa preoccupazione per la personalità del singolo filosofo. E soprattutto chiedersi che cosa queste dottrine hanno da dire per l'uomo moderno. Una interpretazione di questo tipo, più equilibrata ma soprattutto più ricca di significato, il lettore la troverà per esempio nei capitoli dedicati ai presocratici e a Socrate della già citata *Etica degli antichi* di Mario Vegetti.



Il grandioso teatro di Efeso, una delle ricche città della Ionia.

[Austrian Archaeological Institute,
CC BY-SA 3.0]

Sommario

Introduzione **3**

Agli insegnanti: Qualche idea ovvia, ma non abbastanza condivisa, 3 – Benvenuti nel Testo Lungo (TL)!, p. 4 – Allo studente: Invito alla filosofia, p. 4

AGITARSI PRIMA DELL'USO! Istruzioni per l'accesso **7**

Primo problema: I termini sconosciuti o usati in modo inconsueto, 7 – Secondo problema: Le difficoltà di collegamento all'interno del testo, 8

Parte 1. Mito, discorso razionale e indagine sulla natura nelle poleis greche dalle origini al V secolo

SINTESI DEL PERIODO: La nascita della filosofia occidentale nel mondo greco **11**

§ 1. Nascita della filosofia in assoluto o della filosofia occidentale?, p. 12 – § 2. L'ambiente storico in cui è nata la filosofia greca, p. 14 – § 3. ⊕ Approfondimento. La coppia caos-cosmo nel pensiero greco del mito e della filosofia, p. 16

Capitolo 1. Il mito nella letteratura greca delle origini **19**

§ 0. Letture introduttive, p. 19 – § 1. Il mito in generale e il mito greco, p. 20 – § 2. I miti omerici, p. 25 – § 3. I miti esiodei, p. 28 – § 4. Continuità tra Mythos e Logos e confronto tra cultura del mito e cultura della Rivelazione, p. 31 – SCHEDA 1. Tolleranza ideologica e intolleranza politica nel mondo greco-romano (il punto di vista dell'autorevole filologo classico tedesco Bruno Snell), p. 36 – § 5. La religiosità dei "misteri" e i culti dionisiaci, p. 37 – § 6. La saggezza tradizionale dei "sette sapienti", p. 39

Capitolo 2. Il primo delinearsi del discorso razionale: la filosofia ionica **43**

§ 0. Lettura introduttiva. Il pensiero dei primi filosofi secondo Aristotele, p. 43 – § 1. Come conosciamo i filosofi prima di Socrate, p. 44 – § 2. Il mondo sociale e culturale della Ionia nel VI sec., p. 46 – SCHEDA 2. Le fonti della filosofia presocratica, p. 48 – SCHEDA 3. Alcuni problemi generali della filologia classica, p. 51 – § 3. Talete il protofilosofo: alla ricerca di un principio unitario del cosmo., p. 52 – § 4. Anassimandro

e l'“Apeiron”, p. 53 – SCHEDA 4. La pluralità dei mondi e l'evoluzione della vita in Anassimandro, p. 58 – § 5. Anassimene: l'aria, rarefacendosi e condensandosi, genera gli elementi del cosmo, p. 60 – § 6. Senofane: una critica aperta del mito, p. 62 – § 7. Conclusione. La decadenza della Ionia e lo sviluppo di una nuova cultura filosofica in Magna Grecia. Introduzione alla filosofia di Eraclito, di Pitagora e degli Eleatici., p. 63 – SCHEDA 5. La rivoluzione scientifica nella Ionia di Anassimandro e il confronto con le altre civiltà (commento al Cap. 2), p. 66

Capitolo 3. Discorso razionale e ordine divino: Eraclito, Pitagora e gli eleatici

69

§ 0. *Lettura introduttiva. Solo i saggi riescono ad elevarsi alla “Ragione comune divina” che pervade l'universo*, p. 69 – § 1. *Eraclito di Efeso: l'eterna armonia dei contrari*, p. 70 – § 2. **⊗** *Approfondimento. Il tema del “divenire” e il contributo di Eraclito alla filosofia della natura*, p. 73 – § 3. *Pitagora e la sua scuola: il numero come principio divino dell'ordine e il dualismo cielo-terra e anima-corpo*, p. 75 – § 4. *Le dottrine Pitagoriche*, p. 78 – SCHEDA 6. *I pitagorici e il vuoto*, p. 82 – SCHEDA 7 (di confronto). *Qualità primarie e secondarie (confronto tra i pitagorici, Democrito ed Aristotele*, p. 82 – SCHEDA 8. *La musica profana e la musica delle sfere*, p. 83 – § 5. **⊗** *Approfondimento. Le grandezze incommensurabili e i numeri irrazionali: la crisi del pitagorismo*, p. 84 – SCHEDA 9. *La scoperta dell'incommensurabilità e la crisi della dottrina monadica*, p. 85 – § 6. *Parmenide: la necessità dell'Essere*, p. 86 – SCHEDA 10 (avanzata). *Le difficoltà del frammento 2*, p. 91 – § 7. **⊗** *Approfondimento. Interpretazioni “anticipatrici” e “nostalgiche” di Parmenide. Il suo ruolo-chiave nella filosofia occidentale*, p. 96 – § 8. *Parmenide: le opinioni verosimili*, p. 101 – § 9. *Zenone e i paradossi del movimento*, p. 102 – SCHEDA 11. *Zenone e la divisibilità all'infinito*, p. 104 – § 10. *Melisso: l'Essere è infinito*, p. 105 – § 11. *Conclusione. Dalla scuola eleatica al pluralismo*, p. 107 – § 11.1. *Le origini della metafisica e della logica*, p. 107 – SCHEDA 12. *L'essere come necessità e il valore epocale del pensiero di Parmenide*, p. 110

Capitolo 4. I primi sistemi di fisica: l'ordine della natura

113

§ 0. *Letture introduttive. Nascita e morte delle cose significano semplicemente mescolanza e separazione dei loro componenti*, p. 113 – § 1. *Lo sviluppo della prosa e dell'atteggiamento scientifico nel V secolo*, p. 114 – § 2. *Il cosmo di Empedocle: Amore ed Odio mescolano e separano i quattro elementi*, p. 116 – § 3. *Anassagora: gli infiniti elementi e l'Intelligenza cosmica*, p. 121 – § 4. *Democrito e la dottrina atomistica*, p. 125 – SCHEDA 13 (di confronto). *Democrito e Galileo*, p. 127 – SCHEDA 14 (avanzata). *I termini moderni “spirito” e “materia” non hanno un corrispettivo esatto in greco*, p. 133 – § 5. *Conclusione. Lo scontro tra il paradigma atomistico di Democrito e il paradigma finalistico. Il destino dell'atomismo nella cultura antica*, p. 136 – SCHEDA 15. *La medicina ipocratica: l'osservazione sistematica dei fenomeni*, p. 138

Schede generali della Parte 1

143

SCHEDA 16. *Uno sguardo d'insieme sulla filosofia presocratica*, p. 143 – SCHEDA 17. *Platone, Aristotele e la nascita della filosofia occidentale. Esistono veramente dei “filosofi presocratici”?*, p. 147