

REALE
STORIA
DELLA
FILOSOFIA
ANTICA
VOLUME I

GIOVANNI REALE
STORIA DELLA
FILOSOFIA
ANTICA
VOLUME I



VITA E
PENSIERO

ALCUNI GIUDIZI DEI CRITICI SU QUESTA OPERA NEL SUO COMPLESSO

[...] Giovanni Reale, ordinario di filosofia antica nell'Università Cattolica di Milano, con la *Storia della filosofia antica* in 5 volumi, è autore di una impresa non comune, di un'impresa forse unica nel nostro secolo [...].

V. Mathieu (RAI-TV 1)

La sintesi monumentale del prof. Reale, la cui analisi dettagliata esigerebbe un volume, si apparenta, per la sua ampiezza e la sua generalità, ai *Griechische Denker* di Theodor Gomperz. Il progetto è infatti del tutto comparabile: non rifare, una volta di più, la storia della filosofia greca, ma fornire alla nostra epoca una espressione totalizzante della sua memoria dell'Antichità. Questa storia della filosofia è dunque nuova ed essa stessa filosofica. Il prof. Reale ha magistralmente associato l'elemento storico d'informazione e di analisi e l'elemento filosofico d'interpretazione, integrando i risultati delle migliori ricerche, a cominciare dai suoi. [...] Questo libro è dunque non solamente una raccolta storiografica, ma, nella misura in cui l'ampiezza del suo soggetto lo permette, fornisce una interpretazione globale e originale della filosofia antica ed implica una teoria della filosofia e della sua storia.

J.L. Poirier («Revue Philosophique»)

La *Storia della filosofia antica* di Giovanni Reale è un'opera veramente magistrale, frutto di 25 anni di studio e di insegnamento.

J.M. Pallarés («Espiritu»)

[...] Ci permettiamo di raccomandare vivamente la consultazione assidua di questa opera, per il suo alto potere di chiarificazione, per la sua profondità di criterio, per la riflessione, per la sua magnifica presentazione tanto pedagogica come materiale.

A. Uña («La ciudad de Dios»)

Dopo tanti anni di assenza, sono tornate alla ribalta della cultura alcune esposizioni universali di tutto il pensiero classico [...]. A nostro avviso spiccano, fra tutte, due: *A History of Greek Philosophy* dello *scholar* di Cambridge, W. K. C. Guthrie, e la *Storia della filosofia antica* del prof. Giovanni Reale [...]. Se la prima ha notoriamente varcato le frontiere della cultura anglosassone, la seconda ha vuto una risonanza senza paragone non solo in Italia e nel mondo latino, ma anche in certi ambienti universitari inglesi ed americani.

N. Gonzales Caminero («La civiltà cattolica»)

(prosegue nell'altro risvolto)

Quest'opera di Giovanni Reale è tradotta in lingua inglese da John Catan e questo volume è già stato pubblicato:

— *A History of Ancient Philosophy, I, From the Origins to Socrates*, State University of New York Press, Albany 1971

Il procedimento seguito in questa *Storia* non è tanto quello di una diligente descrizione, né semplicemente quello di una apprezzabile spiegazione sulla base dei documenti, ma è, insieme, quello di una comprensione dall'interno di tutto il pensiero antico nel suo complesso, e dei singoli periodi.

G. Visconti («Divus Thomas»)

[...] Possiamo ben dire che ci troviamo di fronte ad un vero e proprio avvenimento editoriale per la nostra storiografia filosofica [...]. Senza tante parole, diciamo semplicemente che questa *Storia* di Reale costituisce, oggi, l'unica degna alternativa a *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* del Mondolfo, traduzione [...], anche se esemplarmente aggiornata, della celebre *Die Philosophie der Griechen* dello Zeller.

C. Allegro («L'Osservatore Romano»)

I cinque volumi della *Storia della filosofia antica* di Giovanni Reale, opera scientifica e frutto di una lunga consuetudine con l'insegnamento, rappresentano il più organico e completo contributo italiano alla vasta letteratura europea sul pensiero antico, ed insieme sono un essenziale e sicuro punto di riferimento per i nostri studi come per la formazione di una cultura largamente impegnata nei problemi del presente ma non travolta da essi, consapevole che dalle radici elleniche della nostra tradizione discende un contributo insostituibile al chiarimento delle proprie inquietudini e delle proprie attese.

A. Rigobello («Il Popolo»)

[...] Reale ha raggiunto quasi per distillazione uno stile privo di tecnicismi inutili e di ingombranti nessi sintattici. Le citazioni vengono inserite nel testo con tanta precisione da non risultare fonte di distrazione o corpi estranei. Meglio di così difficilmente si poteva fare.

A. Torresani («Studi Cattolici»)

Un cliché comunemente usato dai recensori nel lodare un'opera è l'affermazione che essa risponde ad una evidente esigenza. Questa immensa storia della filosofia greca, tuttavia, si pone al di là di simili luoghi comuni. È semplicemente eccellente sia come storia sia come aggiornamento e chiunque la legga con l'attenzione che merita, qualunque sia la sua cultura filosofica, si renderà conto di quale esigenza essa soddisfi [...]. Non è semplicemente un'altra storia della filosofia greca. Si tratta di qualcosa di molto migliore e di molto più raro. È capace di guidare in modo sicuro e affidabile quanti siano impegnati nello studio della filosofia greca, dal principiante entusiasta all'esperto più esigente. Non esitiamo a consigliarla senza riserve agli uni e agli altri.

F. O' Farrell («Gregorianum»)

Per l'interpretazione dei particolari qui riprodotti della Scuola di Atene di Raffaello, si veda il risguardo alla fine del volume.

ISBN 88-343-2575-3

Città di nascita e sedi delle scuole dei filosofi trattati in questo volume



Con il segno ● abbiamo indicato le città natali dei filosofi e con il segno ⊙ abbiamo indicato le città che furono anche sede di scuole filosofiche.

N.B. Che la città di Apollonia dove è nato il naturalista Diogene sia – fra le molte – quella cretese ci viene riferito da Stefano di Bisanzio, ma non è del tutto sicuro.

Giovanni Reale è professore ordinario, titolare della cattedra di Storia della filosofia antica presso la Facoltà di lettere e filosofia dell'Università Cattolica di Milano. Oltre a questa *Storia della filosofia antica* in 5 volumi, ha pubblicato opere che spaziano su tutto l'arco del pensiero antico in modo analitico.

Nell'ambito dei Presocratici ha approfondito soprattutto gli Eleati (Senofane, Parmenide, Zenone e Melisso), curando dapprima gli aggiornamenti sistematici de *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 3 di E. Zeller e R. Mondolfo, La Nuova Italia, Firenze 1967, e pubblicando in seguito una edizione dei frammenti di Melisso che arricchisce considerevolmente la raccolta di Diels-Kranz, con ampia monografia introduttiva e commentario storico-filologico e filosofico (il primo che finora sia stato fatto): *Melisso, Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1970 (Biblioteca di studi superiori, 50).

A Platone ha dedicato costante studio. Ha tradotto e commentato una serie di dialoghi per la collana « Il Pensiero » dell'Editrice La Scuola di Brescia: *Critone*, 1961 (1987¹²); *Menone*, 1962 (1986¹¹); *Eutifrone*, 1964 (1987⁷); *Gorgia*, 1966 (1985⁷); *Protagora*, 1969 (1986⁶); *Fedone*, 1970 (1986¹⁰).

Di recente ha pubblicato l'ampio volume: *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle « Dottrine non scritte »*, Edizioni CUSL, Milano 1986⁴; Vita e Pensiero 1987⁵ (la prima edizione – provvisoria e parziale – è del 1984). Quest'opera è stata insignita del « Premio Fiuggi per la saggistica filosofica 1986 ».

Ha tradotto dal tedesco e introdotto il volume: *Platone e i fondamenti della metafisica* di H. Krämer (Vita e Pensiero, Milano 1982; 1987²), appositamente composto da Krämer su invito del prof. Reale, a nome del « Centro di Ricerche di Metafisica » dell'Università Cattolica. In questa opera viene inoltre offerta la prima traduzione italiana delle testimonianze antiche sulle « Dottrine non scritte » di Platone.

Su Aristotele ha scritto numerosi saggi in riviste e in miscelanee e ha pubblicato i seguenti volumi: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1961 (l'opera ha avuto una seconda edizione nel 1965, una terza nel 1967 e una quarta nel 1985 e di recente è stata tradotta in lingua inglese da John R. Catan, State University of New York Press, Albany 1980); *Introduzione a Aristotele*, Laterza,

Bari 1974 (1986⁴), di recente tradotta in lingua spagnola da V. Bazterrica (Editorial Herder, Barcelona 1985).

Per la collana « Filosofi antichi » dell'Editore Loffredo ha tradotto *La Metafisica*, 2 voll., Napoli 1968 (1978²), con un'ampia introduzione e un commentario storico-filosofico, il primo sistematico in lingua italiana (la traduzione senza commentario è stata edita anche presso Rusconi, Milano 1978; 1984²). Nel 1974, per la medesima collana dell'Editore Loffredo, ha curato la prima traduzione italiana del *Trattato sul Cosmo per Alessandro*, con testo greco a fronte, introduzione e commentario sistematico, suggerendo, sulla base di nuovi argomenti e documenti, *l'ipotesi di lavoro* che l'opera possa appartenere ad Aristotele, o comunque al primo Peripato.

Nell'ambito della filosofia postaristotelica ha approfondito un momento particolarmente importante della storia del Peripato nel volume *Teofrasto e la sua aporetica metafisica*, La Scuola, Brescia 1964, opera che contiene anche la traduzione (la prima in lingua italiana) della *Metafisica* di Teofrasto, con commentario (l'opera è stata integralmente tradotta da J. Catan ed è stata in parte già edita in appendice al *Concetto di filosofia prima*, come è stato fatto anche nella quarta edizione italiana di quest'opera). Ha inoltre ristudiato a fondo la figura di Pirrone in un saggio dal titolo: *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide* (in AA.VV., *Lo scetticismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1981, pp. 243-336).

Nell'ambito della filosofia dell'età imperiale si è occupato di Filone di Alessandria, oltre che con ricerche specifiche, promuovendo la prima traduzione italiana sistematica di tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia, pubblicati presso l'editore Rusconi, Milano 1978-1988 in vari volumi, di alcuni dei quali ha curato le Introduzioni.

Ha curato altresì l'Introduzione, le Prefazioni e le Parafrasi a tutto quanto ci è pervenuto di Epitteto (nel volume Epitteto, *Diatriba, Manuale, Frammenti*, Rusconi, Milano 1982).

Da ultimo, ha pubblicato una monografia su Proclo dal titolo *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, edita come saggio introduttivo in: Proclo, *I Manuali*, Rusconi, Milano 1985 (pp. v-ccxxiii). Inoltre, insieme a Dario Antiseri ha firmato una vasta sintesi in tre volumi: *Il pensiero occidentale delle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia 1983, che ha riscosso un assai vasto consenso, e di cui sono già state pubblicate numerose edizioni.

GIOVANNI REALE
STORIA DELLA
FILOSOFIA ANTICA
I. DALLE ORIGINI A SOCRATE

Quinta edizione



VITA E PENSIERO

Pubblicazioni della Università Cattolica

Milano 1987

Prima edizione: ottobre 1975
Seconda edizione: gennaio 1976
Terza edizione accresciuta: febbraio 1979
Quarta edizione: gennaio 1982
Ristampa della quarta edizione: maggio 1984
Quinta edizione con nuova veste grafico-editoriale:
settembre 1987

La nuova edizione, con le rispettive revisioni, viene pubblicata con contributi del « Dipartimento di filosofia » e del « Centro di Ricerche di Metafisica » dell'Università Cattolica.

© 1975 Vita e Pensiero - Largo Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 88-343-2575-3

« δεῖν γάρ περὶ αὐτὰ ἐν γέ τι τούτων διαπράξασθαι, ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει ἢ εὐρεῖν ἢ, εἰ ταῦτα ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀχοῦμενον ὡσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιότερου ὀχήματος, λόγου θεοῦ τινός, διαπορευθῆναι ».

« ... Infatti, trattandosi di questi argomenti, non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri quale sia la verità; oppure scoprirla da se medesimi; ovvero, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita: a meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, cioè affidandosi ad una divina rivelazione ».

Platone, *Fedone*, 85 c-d

SOMMARIO

Avvertenza xix

Prefazione 1

Introduzione

GENESI, NATURA E SVILUPPI DELLA FILOSOFIA E DEI PROBLEMI SPECULATIVI DELL'ANTICHITÀ

I. La nascita della filosofia in Grecia 11

1. La filosofia come creazione del genio greco - 2. Inconsistenza della tesi di una presunta derivazione della filosofia dall'Oriente - 3. La peculiare trasformazione teoretica delle cognizioni egiziane e caldaiche operata dallo spirito dei Greci - 4. Conclusioni

II. Le forme della vita spirituale greca che prepararono la nascita della filosofia 21

1. I poemi omerici - 2. Gli Dei della religione pubblica e la loro relazione con la filosofia - 3. La religione dei misteri: incidenza dell'orfismo sulla costituzione della problematica della filosofia antica - 4. Le condizioni politiche, sociali ed economiche che favorirono la nascita della filosofia presso i Greci

III. Natura e problemi della filosofia antica 32

1. I caratteri definitivi della filosofia antica - 2. I problemi della filosofia antica

IV. I periodi della filosofia antica 40

Parte prima

I FILOSOFI NATURALISTI IONICI E ITALICI
I PROBLEMI DELLA PHYSIS, DELL'ESSERE E DEL COSMO

Sezione prima / Preludio al problema cosmologico

I. *I miti teogonici e cosmogonici* 47

Sezione seconda / I Milesi ed Eraclito

I. *Talete* 53

1. Le proposizioni filosofiche attribuite a Talete - 2. Il significato del principio - 3. L'acqua è principio - 4. Le altre proposizioni di Talete

II. *Anassimandro* 59

1. L'infinito come principio e le sue caratteristiche - 2. Genesi di tutte le cose dall'infinito - 3. Gli infiniti cosmici e la genesi del nostro mondo

III. *Anassimene* 67

1. Il principio come aria - 2. Derivazione delle cose dall'aria - 3. Rapporto di Anassimene con i suoi predecessori

IV. *Eraclito di Efeso* 72

1. Il flusso perpetuo di tutte le cose - 2. Gli opposti in cui il divenire si dispiega e la loro nascosta armonia (la sintesi degli opposti) - 3. Il fuoco come principio di tutte le cose - 4. L'anima

Sezione terza / Il pitagorismo

I. *Perché parliamo di Pitagorici in generale e non di singoli Pitagorici - Caratteri della Scuola pitagorica* 85

II. *Nuova concezione del principio* 90

1. Il numero principio di tutte le cose - 2. Gli elementi del numero: l'opposizione fondamentale e l'armonia - 3. Passaggio dal numero alle cose - 4. Fondazione del concetto di « cosmo »: l'universo è « ordine »

III. <i>La fede pitagorica: l'uomo, la sua anima e il suo destino</i>	99
IV. <i>Aporie strutturali del pitagorismo</i>	103
1. Aporie concernenti Dio e il Divino - 2. Aporie concernenti l'anima	

Sezione quarta / Senofane e gli Eleati

I. <i>Senofane</i>	109
1. La posizione di Senofane rispetto agli Eleati - 2. Critica della concezione degli Dei e distruzione del presupposto della religione tradizionale - 3. Il Dio e il Divino secondo Senofane - 4. La fisica senofanea - 5. Idee morali	
II. <i>Parmenide</i>	119
1. Le tre vie della ricerca - 2. La via della assoluta verità - 3. La via dell'errore - 4. La terza via: la spiegazione plausibile dei fenomeni e la « doxa » parmenidea - 5. L'aporia strutturale della filosofia parmenidea	
III. <i>Zenone di Elea</i>	132
1. Nascita della dimostrazione dialettica - 2. Gli argomenti dialettici contro il movimento - 3. Gli argomenti dialettici contro la molteplicità - 4. L'importanza di Zenone	
IV. <i>Melisso di Samo</i>	142
1. La sistemazione dell'eleatismo - 2. Gli attributi dell'essere e la loro deduzione - 3. Eliminazione della sfera dell'esperienza e della « doxa »	

Sezione quinta / I Pluralisti e i Fisici eclettici

I. <i>Empedocle</i>	151
1. I quattro « elementi » - 2. L'Amore e l'Odio - 3. Lo sfero e il cosmo - 4. La conoscenza - 5. L'anima e il Divino - 6. Le aporie empedoclee	
II. <i>Anassagora di Clazomene</i>	162
1. Le omeomerie - 2. L'Intelligenza divina - 3. Aporie di Anassagora	

III. <i>Gli Atomisti</i>	171
1. La scoperta degli atomi come principi - 2. Atomi, movimento meccanico e necessità - 3. L'uomo, l'anima, il divino - 4. La conoscenza - 5. L'etica democritea	
IV. <i>I Fisici eclettici</i>	187
1. Il fenomeno dell'eclettismo fisico e l'involuzione della filosofia della natura - 2. Diogene di Apollonia e il suo significato storico - 3. Archelao di Atene	

Parte seconda

I SOFISTI - PASSAGGIO DALLA FILOSOFIA DELLA NATURA ALLA FILOSOFIA MORALE

Sezione prima / Genesi e natura del problema morale

I. <i>Perché il problema filosofico dell'uomo non è nato insieme al problema del cosmo</i>	201
II. <i>Alcune distinzioni terminologiche e concettuali essenziali alla comprensione del problema etico</i>	204
III. <i>La riflessione morale anteriormente al sorgere della filosofia morale</i>	207

Sezione seconda / I Sofisti

I. <i>Origini, natura e finalità del movimento sofistico</i>	217
1. Significato del termine « sofista » - 2. Le ragioni del sorgere della sofistica - 3. Il metodo induttivo dell'indagine sofistica - 4. Finalità pratiche della sofistica - 5. Il compenso in danaro preteso dai Sofisti - 6. Spirito panellenico della sofistica - 7. L'illuminismo della sofistica greca - 8. Le diverse correnti della sofistica	
II. <i>Protagora</i>	230
1. Il principio dell'« homo - mensura » - 2. Il principio delle doppie ragioni contraddittorie e la sua applicazione - 3. L'insegnamento della « virtù » e il senso di questo termine - 4. Limitazione della portata del principio dell'« homo - mensura » - 5. Sfondo utilitaristico della filosofia protagorea - 6. Atteggiamento di Protagora circa gli Dei	

III. <i>Gorgia</i>	243
1. La negazione della verità - 2. Nulla esiste - 3. Se anche l'essere fosse, rimarrebbe inconoscibile - 4. Se anche fosse pensabile, l'essere rimarrebbe inesprimibile - 5. Rifugio sul piano dell'empiria e della realtà della situazione - 6. La retorica e l'onnipotenza della parola - 7. La parola e l'inganno poetico	
IV. <i>Prodicò di Ceo</i>	256
1. L'invenzione della sinonimica - 2. L'utilitarismo etico e il mito di « Eracle al bivio » - 3. Gli Dei come divinizzazione dell'utile	
V. <i>Ippia e Antifonte</i>	264
1. La corrente naturalistica della sofistica - 2. Il metodo della « polimathia » di Ippia - 3. L'opposizione fra « nomos » e « physis » - 4. Radicalizzazione del contrasto fra « nomos » e « physis » in Antifonte - 5. Cosmopolitismo ed egualitarismo naturalistico	
VI. <i>Gli Eristi e i Sofisti politici</i>	271
1. Caratteri dell'eristica - 2. Le tesi sostenute dai Sofisti politici	
VII. <i>Conclusioni sulla sofistica</i>	278

Parte terza

SOCRATE E I SOCRATICI MINORI LA FONDAZIONE DELLA FILOSOFIA MORALE

Sezione prima / Socrate e la scoperta dell'essenza dell'uomo

I. <i>La questione socratica e il problema delle fonti</i>	287
II. <i>L'etica socratica</i>	296
1. Socrate nei confronti della filosofia della « physis » - 2. La scoperta dell'essenza dell'uomo - 3. Precisazioni e documenti relativi alla nuova concezione socratica di « psyché » - 4. Il nuovo significato di « areté » e la rivoluzione della tavola dei valori - 5. I « paradossi » dell'etica socratica - 6. Autodominio, libertà interiore e autarchia - 7. Il piacere, l'utile e la felicità - 8. L'amicizia - 9. La politica - 10. La rivoluzione della non-violenza	

III. <i>La teologia socratica e il suo significato</i>	336
1. La posizione di Socrate nei confronti del problema teologico - 2. Dio come Intelligenza finalizzatrice e come Provvidenza - 3. Il « daimonion » di Socrate - 4. Rapporti fra la teologia e l'etica di Socrate	
IV. <i>La dialettica socratica</i>	355
1. Funzione protrettica del metodo dialogico - 2. Il non-sapere socratico - 3. L'ironia socratica - 4. Confutazione (elenchos) e maieutica - 5. Socrate fondatore della logica?	
V. <i>Aporie e limiti strutturali del socratismo</i>	376
<i>Sezione seconda / I Socratici minori</i>	
I. <i>Il circolo dei Socratici e le Scuole socratiche</i>	385
II. <i>Antistene e la fondazione della Scuola cinica</i>	390
1. I rapporti di Antistene con Socrate - 2. Il messaggio di libertà e di liberazione - 3. La liberazione dagli appetiti e dal piacere - 4. Liberazione dalle illusioni create dalla società ed esaltazione della fatica - 5. Antistene fondatore del cinismo	
III. <i>Aristippo e la Scuola cirenaica</i>	403
1. I rapporti di Aristippo con Socrate - 2. I presupposti teorici del cirenaismo - 3. L'edonismo cirenaico - 4. Rottura con l'« ethos » della polis	
IV. <i>Euclide e la Scuola megarica</i>	418
1. La filosofia di Euclide come tentativo di sintesi fra eleatismo e socratismo - 2. La componente eleatica - 3. La componente socratica - 4. La mediazione fra eleatismo e socratismo e il suo significato - 5. L'eristica megarica e la dialettica socratica	
V. <i>Fedone e la Scuola di Elide</i>	427
VI. <i>Conclusione sui Socratici minori</i>	431

Appendice prima

L'orfismo e la novità del suo messaggio 433

1. La letteratura orfica pervenutaci e il suo valore -
2. Le novità di fondo dell'orfismo - 3. L'orfismo e la cre-
denza nella metempsicosi - 4. Il fine ultimo dell'anima
secondo l'orfismo - 5. La teogonia orfica, il mito di Dio-
niso e dei Titani e la genesi della colpa originaria che
l'anima deve espiare - 6. Le iniziazioni e le purifica-
zioni orfiche

Appendice seconda

Precisazioni sulle caratteristiche fondamentali del concetto greco di filosofia 457

1. L'oggetto della filosofia antica come l'« intero » dell'es-
sere - 2. La filosofia come bisogno primario dello spirito
umano - 3. Lo scopo della filosofia come contemplazione
dell'essere - 4. Le valenze pratico-morali della filosofia: il
« theorein » greco non è un astratto pensare, ma un pen-
sare che incide profondamente sulla vita etico-politica -
5. La filosofia e l'« eudaimonia » - 6. La radicale fiducia
del filosofo greco nella possibilità di raggiungere la verità
e di vivere nella verità - 7. A proposito del metodo della
filosofia antica

*Alla memoria di mia madre Giuseppina
e di mio padre Ernesto.*

Questa Storia della filosofia antica – che a partire dalla quinta edizione (1987) ha pienamente attuato quell'immagine che ci proponevamo – è il frutto di oltre trent'anni di ricerche scientifiche e di altrettanti anni di parallela attività didattica.

Essa è stata anticipata – ma solo in misura limitata e parziale e per ragioni di carattere didattico – nei Problemi del pensiero antico (2 voll., Celuc, Milano 1971-1973), come una sorta di « prova generale », e poi radicalmente rifatta e completata in cinque volumi, fra il 1974 e l'inizio del 1979, e negli anni ottanta via via ritoccata, e, per la parte concernente Platone, addirittura riscritta per intero nell'edizione del 1987.

Il piano generale dell'opera è il seguente.

Il primo volume contiene la trattazione dei Naturalisti, dei Sofisti, di Socrate e dei Socratici minori.

Il secondo volume è dedicato per intero a Platone e ad Aristotele, e riassume le più complesse ed impegnative ricerche scientifiche da noi finora fatte.

Il terzo volume studia l'età ellenistica. Dapprima delinea la progressiva involuzione dell'Accademia e del Peripato, nonché l'esaurimento delle Scuole di Socrate. Successivamente esamina i sistemi filosofici creati dallo spirito della nuova epoca (epicureismo, stoicismo, scetticismo ed eclettismo) e segue il loro svolgimento fino alla fine dell'era pagana.

Il quarto volume ricostruisce la filosofia pagana durante i primi secoli dell'età cristiana. Esso esamina l'ultima stagione delle scuole tradizionali e il loro esaurimento, soffermandosi in modo particolare su quelle correnti di pensiero che, pur rifacendosi a dottrine nate nell'età classica o nell'età ellenistica, le innovano e le caricano delle istanze e delle ansie della nuova età, o addi-

rittura vi immettono contenuti inediti. Sono presi in esame, in modo particolare, il neoaristotelismo, il neoscetticismo, il neostoicismo, l'incontro fra l'ellenismo e la teologia biblica con Filone d'Alessandria, il medioplatonismo, il neopitagorismo e il neoplatonismo. Tale volume contiene una serie di innovazioni di carattere ermeneutico, di cui diamo conto nell'Avvertenza (pp. xvii-xxiii).

Il quinto volume, infine, contiene: a) un lessico, concepito come indice ragionato dei principali concetti del pensiero antico (ossia quasi un dizionario filosofico), b) un repertorio degli esponenti delle varie scuole e della produzione filosofica pervenutaci degli antichi pensatori con le relative notizie bibliografiche (principali edizioni critiche, traduzioni, commentari, lessici, letteratura critica), c) un indice generale dei nomi degli antichi autori che sono stati trattati e menzionati nel corso dell'intera opera.

Rimandiamo alle Avvertenze premesse a ciascun volume le indicazioni delle caratteristiche dell'interpretazione che proponiamo dei periodi e degli autori via via trattati. Qui ci limiteremo, pertanto, a dire delle caratteristiche del primo volume.

Dopo una Prefazione di carattere teoretico, in una parte introduttiva studiamo le origini della filosofia, che, come ormai è ben acquisito, è una sostanziale creazione del genio ellenico (probabilmente la sua più cospicua creazione). E la filosofia antica quale emerge già dalle affermazioni degli Ionici, è: a) tentativo di spiegare la totalità delle cose (o l'intero della realtà e dell'essere), b) sulla base del puro logos (o prevalentemente sulla base di esso), c) per scopi puramente teoretici e non pragmatici (ossia per conoscere disinteressatamente la verità. Solo le condizioni culturali, sociali, politiche ed economiche della Grecia antica offrirono quelle premesse da cui poté sorgere la filosofia, perché essa presuppone essenziali libertà, delle quali non poté beneficiare nessun altro popolo che si affacciò prima dei Greci alla civiltà (ed è per questo che la filosofia nacque nelle colonie d'Oriente e d'Occidente della Grecia, appunto perché queste conquistarono quelle libertà prima della madre patria).

Dei filosofi della Natura (della physis) forniamo una interpretazione in chiave ontologica, che abbiamo a lungo maturato soprattutto mediante il lavoro che abbiamo compiuto, aggiornando in maniera sistematica il volume III della Parte prima della Filosofia dei Greci di E. Zeller (che R. Mondolfo aveva tradotto, ma che, in accordo con M. Untersteiner, aveva affidato a noi per

il complesso lavoro di aggiornamento), e curando l'edizione dei frammenti di Melisso con commentario e con l'ampia monografia introduttiva: Melisso e la storia della filosofia greca (si vedano: E. Zeller - R. Mondolfo, La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte prima, vol. III: Eleati, a cura di G. Reale, La Nuova Italia, Firenze 1977; G. Reale, Melisso, Testimonianze e frammenti, La Nuova Italia, Firenze 1970).

La « scienza » dei filosofi ionic e italici è infatti un tentativo (il primo) di spiegare tutti gli esseri, e la loro cosmologia è un tentativo di spiegare, in funzione di uno o più « principi », la totalità delle cose che sono.

Agli Eleati diamo particolare rilievo, perché essi posero alla filosofia antica alcuni problemi di fondo, che non solo condizionarono i sistemi dei Fisici pluralisti, ma incisero in maniera determinante anche sulla formazione della filosofia platonica e aristotelica. Ci siamo soffermati non solo su Parmenide che è il fondatore dell'eleatismo, ma anche sugli « epigoni » Zenone e Melisso. Quest'ultimo, infatti (come abbiamo cercato di dimostrare in Melisso, Testimonianze e frammenti), è il vero sistematore del pensiero eleatico; mentre il primo è, invece, l'inventore di quella dialettica, che tanta importanza ha nella successiva storia del pensiero greco. Gli argomenti contro il movimento e le molteplicità, ben lungi dall'essere vacui sofismi, sono potenti impennate del logos, che cerca di contestare la stessa esperienza, proclamando l'onnipotenza della propria legge (dal punto di vista speculativo, a nostro avviso, essi raggiungono quelle altezze, che, dal punto di vista poetico, raggiungono le odi di Pindaro o le liriche di Saffo).

Dei Sofisti diamo una interpretazione che beneficia della rivalutazione essenziale del loro pensiero fatta nel nostro secolo: essi rappresentano quella crisi di crescita che mette capo alla scoperta e alla fondazione della filosofia morale. Come ormai da molti si riconosce, Socrate sarebbe impensabile senza la sofistica: egli ne è, anzi, l'inveramento.

Di Socrate presentiamo una esegesi desueta, che riprende, ma con radicale riforma, la tesi di J. Burnet e di A. E. Taylor, secondo cui Socrate è colui che per primo ha dato al termine *psyché* il significato occidentale di anima, quel significato che ancor oggi noi diamo al termine. E in funzione di questa scoperta dell'anima come sede dell'intelligenza e della moralità dell'uomo (e dunque come essenza dell'uomo) rileggiamo le varie dottrine socratiche,

ossia l'intera etica e la stessa metodologia, fornendo abbondante documentazione. Inoltre ci sembra che, sulla base delle testimonianze pervenuteci, si possa parlare di una teologia e di una teleologia di Socrate, costruite su basi etiche e intuitive, di notevole importanza e portata. A Socrate diamo un rilievo assai marcato, convinti che la sua parola e il suo spirito siano stati di una incidenza e di una portata paragonabili solo a quelle di Platone e Aristotele. Non solo Platone è impensabile senza Socrate, ma tutta la filosofia ellenistica è profondamente impregnata di spirito socratico e solo in età imperiale la filosofia antica dimentica Socrate. (Importanti riconferme di questa nostra interpretazione ha sviluppato il nostro allievo F. Sarri nell'opera *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, 2 voll., Edizioni Abete, Roma 1975, cui rimandiamo i lettori per le ricche e puntuali documentazioni).

Le dottrine dei Socratici minori sono interpretate come differenti e unilaterali riduzioni delle molteplici valenze del pensiero socratico e come anticipazioni di alcune delle istanze che esploderanno in età ellenistica. (Abbiamo introdotto, nelle ultime edizioni, i rimandi a G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1983-1985, in coedizione con la casa editrice Bibliopolis di Napoli, che raccoglie e commenta tutte le testimonianze sui Socratici, e si impone come irrinunciabile punto di riferimento).

Due Appendici completano, a partire dalla terza edizione, questo primo volume. La prima è dedicata all'orfismo e alla novità della sua dottrina, e contiene una serie di documenti, indispensabili per comprendere alcuni aspetti essenziali del pensiero dei Presocratici e di Platone. La seconda è dedicata ad una serie di precisazioni concernenti il concetto greco di filosofia, ed è molto importante per comprendere l'intera opera, in quanto, approfondendo e motivando quanto diciamo nella Prefazione e nell'Introduzione, esplicita e documenta quella che, a nostro avviso, è la giusta chiave per rileggere ed intendere il messaggio speculativo dei Greci, il messaggio del « theorein ».

* * *

Ringraziamo, in modo particolare, il dott. S. Raiteri, il quale, mediante opportuni accorgimenti e avvalendosi delle precise competenze di carattere grafico di G. Facetti, ha realizzato in maniera pressoché perfetta quel disegno che abbiamo per lungo tempo

accarezzato (e che le precedenti edizioni hanno parzialmente attuato). Il lettore troverà – tra l'altro – colori un poco diversi e migliori rispetto a quelli comunemente riscontrabili nelle correnti riproduzioni della « Scuola di Atene » di Raffaello, per il motivo che « Vita e Pensiero » ha fatto riprodurre direttamente i particolari che ci interessavano, tramite i Musei Vaticani, con le più moderne e avanzate tecniche delle fotografie a colori. I particolari del « Cartone » della Scuola di Atene (conservato nella Pinacoteca dell'Ambrosiana) riprodotti nel retro di copertina sono tratti dalle eccellenti riproduzioni fotografiche di recente eseguite per la prima volta da « Silvana Editoriale d'Arte » (1972), che ha fornito a « Vita e Pensiero » anche il materiale tecnico occorrente.

GIOVANNI REALE

Non si può davvero dire che le Storie della filosofia antica siano numerose; specialmente in Italia, esse sono invero pochissime.

Negli ultimi anni, poi, una sorta di sfiducia nella filosofia, e soprattutto nella filosofia classicamente intesa, sembra aver colto molti studiosi: al punto che, da più di una parte, ci si domanda se la filosofia classicamente intesa non sia addirittura giunta alle sue colonne d'Ercole e non sia quindi definitivamente conclusa e finita, forse per sempre. Viviamo, cioè, in un momento in cui nella crisi della filosofia si è inserita altresì una sorta di filosofia della crisi della filosofia, vale a dire una filosofia che teorizza la fine della filosofia. E alla crisi della filosofia si è affiancata anche la crisi della teologia, essa pure, ormai, in certe sue punte avanzate, così convinta della crisi dei valori filosofici, da ritenere non valido tutto quanto il pensiero cristiano ha desunto, nel suo strutturarsi, dalla filosofia, e in particolare dalla filosofia antica. E così si capisce come da queste correnti venga proclamata a gran voce la necessità della de-ellenizzazione del Cristianesimo: quasi che il Cristianesimo, nel sussumere determinate categorie speculative dalla filosofia classica, ne sia diventato prigioniero, al punto da snaturarsi, diventando, in qualche modo, esso stesso ellenico.

Ebbene, in tutte queste tendenze si nasconde, in realtà, un autentico smarrimento del senso e della portata della di-

menzione speculativa, cioè della dimensione più propriamente filosofica: si teorizza la fine della filosofia, perché si sta perdendo il senso della filosofia. La mentalità tecnico-scientifica ci ha abituati a credere che sia valido solo ciò che è verificabile, ciò che è accertabile, ciò che è controllabile con l'esperienza e il calcolo e ciò che è fecondo di risultati tangibili. Mentre la nuova mentalità politica ci ha abituati a credere che abbia rilevanza solamente ciò che sa far cambiare le cose: non la teoresi ma la prassi – si dice – è quella che conta; non serve il contemplare la realtà, ma il calarsi attivamente in essa. E, così, da un lato, alla filosofia si vuole imporre un metodo desunto dalle scienze, che la fa cadere inesorabilmente nello scientismo; dall'altro si vuole imporre alla filosofia un condizionamento di tipo attivistico che la fa degenerare nel prassismo. Nell'uno e nell'altro caso, si pretende assurdamente di fare filosofia, uccidendo la filosofia.

Chiariamo meglio questo punto, a nostro avviso molto importante. Come avremo modo di vedere con ampiezza nel corso della trattazione, il problema filosofico è nato e si è sviluppato come tentativo di cogliere e di spiegare l'intero, ossia la totalità delle cose, o almeno come *problematica della totalità*: e la filosofia resta tale solo se e fino a quando tenti di misurarsi con l'intero e cerchi di prospettarsi il senso della totalità. Per contro, le scienze sono nate come considerazione razionale ristretta a parti o a settori del reale ed hanno elaborato metodologie e tecniche di indagine che, modulate in funzione delle strutture di queste parti, possono valere solamente per queste parti, e non possono in alcun modo valere per l'intero.

La precisione dei metodi scientifici suppone necessariamente restrizioni di ambiti e semplificazioni strutturali: per conseguenza l'applicazione o la pretesa di applicare i metodi delle scienze alla filosofia (cioè all'intero, giacché filosofia è sempre e solo, come dicemmo, considerazione dell'intero) produce quel *monstrum* che abbiamo chiamato scientismo.

E così, quando la filosofia rinuncia a contemplare per agire; rinuncia, ancora una volta, proprio a se medesima: infatti, l'impegno pratico la porta ad essere, fatalmente, anziché disinteressata visione e considerazione del vero; interessata elaborazione di idee asservite a scopi pragmatici, e, per conseguenza, da filosofia essa si trasforma in ideologia.

Per quanto concerne le nuove correnti dell'avanguardia teologica, è da rilevare come l'errore che esse commettono sia, in certo senso, anche più drammatico: esse rischiano, volendo rinunciare indiscriminatamente al *logos* greco, di rinunciare al *logos* come tale. È vero, infatti, che, in parte, il pensiero cristiano ha sussunto concetti strettamente legati alla cultura ellenica, e quindi storicamente condizionati; ma è altrettanto vero che, accanto a questi, ne ha sussunti altri che, al di là del loro essere ellenici, sono concetti razionali universalmente validi, frutto di ragione in quanto ragione e non in quanto ragione greca. E sotto il processo di deellenizzazione della teologia si nasconde un neoirrazionalismo, quando non si nasconde addirittura una determinata filosofia (antitetica a quella greca), che non viene riconosciuta come tale, solo perché surrettiziamente accolta.

Ebbene, contro queste tendenze, la presente *Storia della filosofia antica* vuole contribuire a recuperare, da un lato, il senso dello speculativo e, dall'altro, vuole mostrare come alcune delle categorie elaborate dal pensiero greco restino strutturalmente indispensabili per impostare qualsiasi problematica teologica: anche se, come vedremo, la visione greca del mondo e della vita resta essenzialmente diversa dalla visione cristiana. Infatti, non sono certo le categorie proprie della scienza e delle ideologie che possono, in alcun modo, far luce sul problema dell'intero e meno che mai sul problema teologico.

In sostanza, oggi, molti filosofi o cultori della filosofia, o sedicenti tali, restano, per dirla con immagine di moda, in larga misura personaggi truccati, cioè inautentici, incapaci di assumersi fino in fondo la propria responsabilità: perso-

naggi, cioè, che non vorrebbero rinunciare né all'ambizione filosofica né a quei vantaggi empiricamente più apprezzabili e più concreti della scienza e della politica. E con questo non si dice nulla né contro la scienza né contro la politica: ché, anzi, e scienza e politica sono, senza dubbio, più necessarie della filosofia, ma sono altro dalla filosofia, hanno altri scopi, altra natura, altre categorie: sono un momento dell'intero, laddove la filosofia resta strutturalmente legata all'intero.

Ma a che scopo filosofare, oggi, in un mondo in cui scienza, tecnica e politica sembrano per intero dividersi i poteri, in un mondo in cui scienziati, tecnici, politici, diventati i nuovi maghi, muovono tutte le leve?

Lo scopo, a nostro avviso, resta sempre quello stesso che la filosofia, fin dalle origini, ha avuto: lo scopo di *demitizzare*. Gli antichi miti erano quelli della poesia, della fantasia, dell'immaginazione; i nuovi miti sono quelli della scienza, della tecnica e delle ideologie, vale a dire i miti della potenza.

Certo, si tratta di una demitizzazione assai più difficile di quella antica: infatti, alle origini, bastò che la filosofia contrapponesse il *logos* alla fantasia per distruggere i miti della poesia; invece i nuovi miti di oggi sono costruiti con la ragione stessa, almeno in gran parte: infatti scienza e tecnica sembrerebbero addirittura il trionfo della ragione. Ma si tratta di una ragione che, una volta smarrito il senso della totalità, ossia elevando le « parti » al posto dell'« intero », rischia di smarrire anche il senso di se medesima.

E, allora, il compito della filosofia sarà, oggi, quello di contestare lo « scientismo » che ispira le scienze e la maggior parte degli scienziati (e che solo la epistemologia contemporanea cerca, in parte, di ridimensionare). Dalla matrice della filosofia occidentale, come è ben noto, sono nate le varie scienze occidentali; ma, poi, troppe volte queste scienze hanno preteso di vestire i panni della madre: non hanno, cioè, saputo essere solo e unicamente se medesime, ossia comprensione limitata (e limitante) di un determinato settore

della realtà, e troppe volte hanno voluto estendere al di là del loro ambito le loro categorie, di delimitato e determinato valore, alla totalità delle cose e al senso ultimo della vita. E peggio ancora si è comportata la mentalità politicistica, la quale troppe volte ha ritenuto la verità *ad libitum* manipolabile, al fine di rendere il più possibile plastica la realtà delle cose, per asservirla a quegli scopi che essa si prefiggeva.

Ebbene, con questo è detto non solo il senso che può avere il filosofare oggi, che è quello di riguadagnare il senso dell'intero per poter collocare, in esso, al giusto posto le cose; ma si è detta anche l'urgenza stringente di questo riguadagno.

Come dicevamo sopra, solo un recupero del senso dello speculativo puro può dissolvere le troppe ambiguità di cui soffriamo e può far comprendere come ci siano o ci possano essere in cielo e in terra (per dirla parafrasando un celebre motto shakespeariano) assai più cose di quante le scienze, le tecniche e certe ideologie politiche non lascino credere.

A questo recupero meglio di tutti possono guidare i Greci, i quali, per la prima volta, hanno insegnato al mondo come si filosofa. Pertanto, abbiamo dato a questa *Storia della filosofia antica* una impostazione prevalentemente imperniata sui problemi, visti nel loro nascere, nel loro svilupparsi e nel loro dissolversi. Abbiamo cercato il più possibile di dire non il *che*, ma il *perché* delle asserzioni dei filosofi. Troppe volte le varie storie della filosofia si limitano a dirci *che* il tale filosofo ha pensato questo e quest'altro e non ci dicono *perché* lo ha pensato, che legame ha quel pensiero con quanto precede, che funzione ha di sollecitazione del pensiero che segue. Non facendo questo, le nozioni rimangono slegate dai problemi che le hanno generate e dalle nozioni slegate è quasi fatale la caduta nel nozionismo, contro il quale da tante parti oggi giustamente si polemizza.

Abbiamo pertanto evitato al massimo le questioni di erudizione e, in genere, le insistenze su quelle parti e su quei dettagli che possono far perdere la visione delle linee maestre.

E, invece, si è sempre fornito il documento, o il riferimento al documento: infatti è stata nostra costante cura, nel tracciare la sintesi, di non cadere mai nel generico o nell'approssimativo: la vera sintesi suppone a monte accurate analisi e la sua precisione dipende sempre dalla precisione con cui esse sono state previamente condotte.

Ma per tornare alla questione teoretica generale sopra suscitata e per concludere il discorso, aggiungeremo, per onestà verso il lettore, che la nostra personale posizione teoretica è neoclassica, non già in quanto ci riconosciamo nelle dottrine di questo o di quel pensatore classico, ma in quanto ci sembra che la dimensione metafisica della filosofia proclamata dai classici, come sopra dicevamo, resti la sola che dia senso al filosofare (qualcuno, nel recensire nostre precedenti opere, ha creduto, erroneamente, che la nostra posizione fosse aristotelico-tomistica, mentre le nostre simpatie vanno piuttosto a Platone, a Plotino e ad Agostino, e, in ogni caso, al modo in cui questi filosofi pongono e risolvono i problemi e non alle loro particolari soluzioni).

Dunque, questa *Storia della filosofia antica* non sarà una asettica ricostruzione, che tratta gli antichi come pezzi da museo, i quali, sommersi dalla polvere dei secoli, non hanno ormai più nulla da dire. E a quanti ritengono (e oggi non sono davvero pochi) che la filosofia antica non sia altro che un museo e gli antichi filosofi pezzi di questo museo, noi vorremmo ricordare, semplicemente, la splendida epigrafe dettata da Paul Valéry, che si legge sopra l'ingresso del « Museo dell'uomo » a Parigi, la quale, con poche parole, tocca il fondo del problema e lo risolve:

*Il dépend de celui qui passe
que je sois tombe ou trésor
que je parle ou me taise
ceci ne tient qu'à toi
ami n'entre pas sans désir.*

DALLE ORIGINI A SOCRATE

« ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ ».

« *Una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta* ».

Platone, *Apologia di Socrate*, 38 a

INTRODUZIONE

GENESI, NATURA E SVILUPPI DELLA FILOSOFIA E DEI PROBLEMI SPECULATIVI DELL'ANTICHITA'

«ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων
δ' οὐδεμία».

«... tutte le altre scienze saranno più necessarie di
questa, ma superiore a questa nessuna...».

Aristotele, *Metafisica*, A 2, 983 a 10 sg.

1. La filosofia come creazione del genio greco

La « filosofia », sia come indicazione semantica (ossia come termine lessicale) sia come contenuto concettuale, è una creazione peculiare dei Greci. Infatti, se per tutte quante le altre componenti della civiltà greca si trova l'identico corrispettivo presso altri popoli dell'Oriente, i quali raggiunsero anteriormente ai Greci livelli di progresso assai elevati, non è invece dato di trovare l'identico corrispettivo della filosofia o, quantomeno, qualcosa che sia assimilabile a quello che i Greci, e poi con i Greci tutti gli Occidentali, hanno chiamato e chiamano « filosofia ».

Credenze e culti religiosi, manifestazioni artistiche di varia natura, conoscenze e abilità tecniche di varia specie, istituzioni politiche, organizzazioni militari esistevano sia presso i popoli orientali che si affacciarono alla civiltà anteriormente ai Greci sia presso i Greci, ed è per conseguenza possibile operare raffronti (sia pure entro certi limiti) e stabilire se e in quale misura i Greci in questi ambiti possano essere o siano stati effettivamente debitori ai popoli dell'Oriente, e si può anche accertare in quale misura i Greci superarono nei vari ambiti i popoli dell'Oriente; viceversa, per quanto concerne la filosofia, noi ci troviamo di fronte ad un fenomeno così nuovo, che non solo, come dicemmo, non ha presso i popoli orientali l'identico corrispettivo, ma nemmeno qualcosa che analogicamente sopporti il paragone con la filosofia dei Greci o che la prefiguri in modo inequivoco.

Rilevare tutto ciò significa riconoscere, né più né meno, che, in questo campo, i Greci furono dei creatori, ossia che diedero alla civiltà qualcosa che essa non aveva, e che, come vedremo, si rivelerà di tale portata rivoluzionaria da mutare il volto alla civiltà medesima. Perciò, se la superiorità dei Greci rispetto ai popoli orientali negli altri ambiti è, diremmo con immagine semplificatrice, di mera natura *quantitativa*, per quanto concerne la filosofia la loro superiorità è invece di natura *qualitativa*. E chi non tenga ben presente questo non riuscirà a comprendere perché la civiltà di tutto l'Occidente abbia preso, sotto la spinta dei Greci, una direzione completamente diversa da quella dell'Oriente; e non capirà perché la scienza abbia potuto nascere appunto solamente in Occidente e non in Oriente. Inoltre non capirà perché gli Orientali abbiano dovuto, quando vollero beneficiare della scienza occidentale e dei suoi risultati, far proprie, in larga misura, anche le categorie o almeno alcune categorie essenziali della logica occidentale. Infatti è stata precisamente la filosofia a creare queste categorie e questa logica, ossia un modo di pensare tutto nuovo, ed è stata la filosofia a generare, in funzione di queste categorie, la scienza stessa e, indirettamente, alcune principali conseguenze della scienza. E riconoscere questo significa riconoscere ai Greci il merito di aver apportato un contributo davvero eccezionale alla storia della civiltà; perciò dobbiamo giustificare in maniera critica quanto abbiamo detto e addurre alcune prove ben circostanziate.

2. Inconsistenza della tesi di una presunta derivazione della filosofia dall'Oriente

Per la verità, non sono mancati, sia da parte di alcuni degli antichi, sia da parte di moderni storici della filosofia specie dell'età romantica e da parte di illustri orientalisti, tentativi intesi a sostenere la tesi di una derivazione della

filosofia greca dall'Oriente, sulla base di osservazioni di vario genere e di varia portata; ma nessuno di essi è riuscito nel proprio intento e la critica più rigorosa, già a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, ha adunato una serie di controargomentazioni che, ormai, si possono considerare obiettivamente incontrovertibili¹.

Esaminiamo, innanzitutto, come sorse nell'antichità l'idea di una presunta origine orientale della filosofia greca. In primo luogo è da notare che i primi sostenitori della derivazione orientale della filosofia greca furono appunto degli Orientali, mossi da intenti che ben potremmo chiamare nazionalistici: miravano cioè a togliere ai Greci e a rivendicare al proprio popolo quel particolarissimo titolo di gloria che è la scoperta della più alta forma di sapere. Da un lato, furono i sacerdoti egiziani che, all'epoca dei Tolomei, venuti a conoscenza della speculazione greca, pretesero di sostenere come essa fosse un derivato della precedente sapienza egiziana. Dall'altro, furono gli Ebrei di Alessandria che avevano assorbito la cultura ellenistica, che pretesero di sostenere una derivazione della filosofia greca dalle dottrine di Mosé e dei

¹ È esemplare, a questo riguardo, la drastica posizione assunta dallo Zeller nella sua monumentale opera, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, 1, Leipzig 1919², pp. 21 sgg., che il lettore italiano ha a disposizione nell'esemplare edizione tradotta e aggiornata da R. Mondolfo: E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 1, Firenze 1943³, pp. 35-63. Per la letteratura posteriore cfr. la nota di aggiornamento del Mondolfo, *ibid.*, pp. 63-99. Eccellente è anche l'impostazione del Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1930⁴, § X, che, peraltro, beneficia della precedente impostazione zelleriana. Nel corso di tutta la nostra opera i risultati cui è pervenuto lo Zeller saranno tenuti costantemente presenti, perché costituiscono l'imprescindibile punto di partenza di qualsiasi analisi o di qualsiasi sintesi riguardante il pensiero antico. In questi primi capitoli concorderemo spesso con essi, nei restanti capitoli, invece, dissenteremo assai spesso: anzi, uno degli scopi essenziali per cui il presente lavoro è stato scritto è proprio quello di contribuire a rompere certi schemi zelleriani, perché le nuove ricerche dimostrano che essi non sono più accettabili, e soprattutto perché, assunti dalla manualistica come comodi *clichés*, hanno alla fine troppo spesso, una volta divenuti tali, sclerotizzato la ricerca.

Profeti contenute nella Bibbia. Successivamente furono gli stessi Greci ad accreditare queste tesi. Il neopitagorico Numenio scriverà che Platone altro non è se non un « Mosé atticizzante »² e molti altri sosterranno tesi analoghe, e specie i Neoplatonici dell'ultima fase sosterranno la tesi secondo cui le dottrine dei filosofi greci non sarebbero che elaborazioni di dottrine nate nell'Oriente e ricevute originariamente dai sacerdoti orientali per divina ispirazione degli Dei.

Ma queste affermazioni non hanno alcuna base storica, per le seguenti ragioni.

a) Nell'epoca classica nessuno dei Greci, né gli storici né i filosofi, fa il ben che minimo accenno ad una pretesa derivazione della filosofia dall'Oriente. Erodoto (che pure fa derivare l'orfismo, contro ogni evidenza, dagli Egiziani) non dice nulla; Platone, pur ammirando gli Egiziani, ne sottolinea lo spirito pratico e antispeculativo, di contro allo spirito teoretico dei Greci³, e Aristotele agli Egiziani attribuisce esclusivamente la scoperta delle matematiche⁴.

b) La tesi dell'origine orientale della filosofia trovò credito in Grecia solo quando, ormai, la filosofia aveva perduto il suo vigore speculativo e la fiducia in se medesima e cercava non più nella ragione, ma in una superiore rivelazione la propria fondazione e giustificazione.

c) D'altra parte, la filosofia greca, essendo diventata nell'ultima fase una dottrina mistica e ascetica, poteva facilmente trovare analogie con certe dottrine orientali anteriori e quindi credere alla propria dipendenza da esse.

d) A loro volta, Egiziani ed Ebrei poterono trovare coincidenze tra la loro « sapienza » e la filosofia greca solo con interpretazioni allegoriche assai arbitrarie dei miti egiziani o delle narrazioni bibliche.

² Cfr. Suda, sotto la voce Numenio; Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 22 (p. 93, 11 Stählin); Eusebio, *Praep. evang.*, XI, 10, 14 (p. 28, 10 sg. Mras).

³ Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 435 e sg.; *Leggi*, V, 747 b-c; *Timeo*, 22 b.

⁴ Aristotele, *Metafisica*, A 1, 981 b 23 sgg.

E perché i moderni ritennero di poter difendere la tesi delle origini orientali della filosofia? In una certa misura perché accolsero come valide le affermazioni degli antichi, di cui abbiamo sopra detto, senza rendersi conto della loro mancanza di credibilità, cioè non considerando quanto sopra abbiamo precisato. Ma, più in generale, perché credettero di scoprire delle analogie di contenuto e delle tangenze ideali fra determinate dottrine dei popoli orientali e determinate dottrine dei filosofi greci. E seguendo tale via gli studiosi si sbizzarrirono in vario modo ad inferire fantasiose conclusioni, che col Gladisch toccarono veramente il fondo⁵. Questo studioso tedesco (che ricordiamo perché il parossismo cui egli spinse la tesi di cui ragioniamo rappresenta in grande e in modo paradigmatico la mancanza di criticità cui si perviene seguendo certi criteri) pretese addirittura di poter concludere, dall'esame delle concordanze interne, che i cinque principali sistemi presocratici derivassero, con poche variazioni, dai cinque principali popoli orientali, e precisamente: 1) il sistema pitagorico dalla sapienza cinese; 2) il sistema eleatico dalla sapienza indiana; 3) il sistema eracliteo dalla sapienza persiana; 4) il sistema empedocleo dalla sapienza egiziana e 5) la filosofia di Anassagora dalla sapienza giudaica.

E siamo d'accordo che, portate a tali estremi, queste tesi diventano non altro che fantasticherie romanzesche; ma resta pur sempre il fatto che, per quanto esse vengano attenuate, circostanziate e sfumate, se perdono i caratteri fantastici, rimangono egualmente pure congetture, che per di più non sanno darsi un fondamento storico, e che hanno contro di sé i seguenti ben precisi dati di fatto che le vanificano.

a) È storicamente dimostrato che i popoli orientali con i quali i Greci vennero a contatto possedevano, sì, convinzioni religiose, miti teologici e cosmologici, ma *non* possede-

⁵ Cfr. indicazioni bibliografiche in Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 49, n. 1.

vano una *scienza filosofica* nel vero senso della parola; possedevano, cioè, né più né meno, quello che i Greci stessi avevano prima di creare la filosofia: i reperti archeologici finora venuti alla luce non autorizzano in alcun modo ad andare più in là.

b) In secondo luogo, dato anche (ma non concesso) che i popoli orientali con cui i Greci vennero a contatto avessero avuto dottrine filosofiche, la possibilità del loro trasferimento in Grecia sarebbe tutt'altro che facile da spiegare. Ha scritto giustamente lo Zeller: « Allorché si consideri quanto strettamente i concetti filosofici, specie nell'infanzia della filosofia, siano legati con le espressioni linguistiche; allorché ci si ricordi quanto di rado la conoscenza di lingue straniere potesse riscontrarsi fra i Greci, e quanto poco d'altra parte gli interpreti, di regola ben preparati solo per le relazioni commerciali e per la spiegazione delle curiosità, fossero in grado di guidare alla comprensione di un insegnamento filosofico; allorché si aggiunga che della utilizzazione di scritture orientali da parte dei filosofi greci e di traduzioni di tali scritture, nulla ci è detto, neppure per ombra, che meriti fede; allorché ci si domandi inoltre per qual mezzo le dottrine degli Indiani e di altri popoli dell'Asia orientale avrebbero potuto, avanti Alessandro, esser giunte fino in Grecia: allora si troverà abbastanza grave la difficoltà della cosa »⁶.

E si badi che non vale obiettare che i Greci, malgrado questo, poterono trarre dagli Orientali certe credenze e culti religiosi e anche certe arti almeno a livello empirico: infatti, tali cose sono ben più agevoli da comunicare, in quanto, a differenza della filosofia, come Burnet sottolinea, non richiedono né un linguaggio astratto né il veicolo di uomini istruiti, bastando in larga misura anche la semplice imitazione: « Noi – scrive Burnet – non conosciamo, nell'epoca

⁶ Zeller-Mondolfo, I, 1, pp. 62 sg.

di cui ci occupiamo, nessun Greco che conoscesse la lingua orientale abbastanza bene per leggere un libro egiziano o anche per ascoltare il discorso di un sacerdote egiziano, ed è solo in data molto posteriore che noi sentiamo parlare di maestri orientali che scrivono o parlano greco »⁷.

c) In terzo luogo (e questo non ci sembra che sia stato finora adeguatamente notato), molti studiosi che pretendono di rilevare coincidenze fra sapienza orientale e filosofia greca, pur senza rendersene perfettamente conto, sono vittime di illusioni ottiche, in quanto, da un lato, essi intendono le dottrine orientali in funzione di categorie occidentali, e, dall'altro, colorano le dottrine greche di tinte orientali, cosicché quelle corrispondenze sono, in ultima analisi, poco o per nulla affatto credibili.

d) Infine, anche se si potesse dimostrare che certe idee di filosofi greci effettivamente hanno antecedenti nelle sapienze orientali e si potesse storicamente provare che da queste quelli le attinsero, tali corrispondenze non modificherebbero tuttavia la sostanza del problema: la filosofia, dal momento in cui nacque, in Grecia, rappresentò *una nuova forma di espressione spirituale, tale che, nell'istante stesso in cui sussu-meva contenuti frutto di altre forme di vita spirituale, li trasformava strutturalmente*. Quest'ultimo rilievo ci pone in grado di comprendere anche un altro fatto interessantissimo, vale a dire come e perché, ad opera dei Greci, si trasformarono essenzialmente quelle stesse arti e conoscenze particolari, matematiche e astronomiche, che essi appresero, come storicamente non pare dubitabile, rispettivamente, dagli Egiziani e dai Babilonesi.

⁷ Burnet, *Early Gr. Philos.*, § x.

3. La peculiare trasformazione teoretica delle cognizioni egiziane e caldaiche operata dallo spirito dei Greci

Che i Greci abbiano derivato le loro prime cognizioni matematiche e geometriche dagli Egiziani è fuori dubbio. Ma, come bene rilevava il Burnet⁸, ad opera dei Greci esse si sono radicalmente trasformate.

Come possiamo rilevare da un papiro della collezione Rhind, la matematica egiziana doveva prevalentemente consistere nella determinazione di operazioni di calcoli aritmetici aventi fini essenzialmente pratici (misurazione dei cereali e dei frutti, determinazione dei modi di dividere date quantità di cose fra un dato numero di persone etc.) e, checché sia stato detto in senso contrario, ciò corrisponde bene a quanto Platone rileva nelle *Leggi*, ricordando come venivano insegnate le operazioni aritmetiche ai bambini nelle scuole egiziane.

Analogamente, la geometria doveva avere in prevalenza un carattere pratico (come dallo stesso papiro di Rhind e da Erodoto⁹ si può desumere), quale la misurazione dei campi dopo le inondazioni del Nilo, la costruzione delle piramidi e simili. Ma la matematica come teoria generale dei numeri e la scienza geometrica teoreticamente fondata e sviluppata furono creazioni dei Pitagorici. E, per quanto alcuni studiosi abbiano obiettato al Burnet di scavare un solco troppo netto e, quindi, arbitrario fra interesse pratico (degli Egiziani) e interesse teoretico (dei Greci) e di operare una scissione fra i due interessi di per sé illecita, perché nella misura in cui gli Egiziani seppero determinare quelle regole pratiche esplicarono appunto anche attività teoretica; ebbene, per quanto questo sia innegabile, resta pur tuttavia il fatto che la rilevazione del momento propriamente teoretico e la purificazione

⁸ Cfr. Burnet, *Early Gr. Philos.*, § xi.

⁹ Cfr. Erodoto, II, 109.

speculativa dei problemi matematico-geometrici furono proprie dei Greci; e quello stesso procedimento razionale con cui fondarono la filosofia permise loro di purificare la matematica e la geometria e di portarle a un livello speculativo.

Analogo ragionamento vale per l'astronomia dei Babilonesi, i quali, come è stato da tempo notato, studiarono i fenomeni celesti per scopi astrologici, per fare previsioni e predizioni, e quindi per scopi utilitaristici e non propriamente scientifici e speculativi. E, se pure si è sottolineato come nelle concezioni dell'astrologia caldaica fossero impliciti concetti speculativi assai importanti, come ad esempio l'idea che il numero è strumento di conoscenza di tutte le cose, l'idea che tutte le cose siano legate da un'intima connessione e quindi l'idea dell'unità del tutto e fors'anche l'idea della ciclicità del cosmo e altre simili; ebbene, rimane nondimeno sempre vero il punto sopra ribadito, e cioè che ai Greci spetta pur sempre il merito di aver esplicitato questi concetti, e ciò essi poterono fare in virtù del loro spirito speculativo, cioè in virtù di quello spirito che creò la filosofia.

4. Conclusioni

Allo stato delle ricerche attuali non si può, ormai, parlare di derivazione della filosofia o della scienza speculativa dall'Oriente. Certamente i Greci desunsero dai popoli orientali con cui vennero a contatto nozioni di vario genere, e su questo punto le ricerche potranno via via portare alla luce nuovi fatti e nuove prospettive. Un punto resta tuttavia fermo: che i Greci trasformarono *qualitativamente* quello che ricevettero. Perciò ci piace concludere con il Mondolfo (che pure, si noti, ha insistito moltissimo sulla positività e importanza degli influssi orientali sui Greci e sulla fecondità spirituale di tali influssi) come segue: « [...] queste assimilazioni di elementi e di impulsi culturali [venuti dall'Oriente] non possono infirmare affat-

to il vanto di originalità del pensiero greco. Esso ha operato il passaggio decisivo dalla tecnica utilitaria e dal mito alla scienza disinteressata e pura; esso ha affermato per primo sistematicamente le esigenze logiche e i bisogni speculativi della ragione: esso è il vero creatore della scienza come sistema logico e della filosofia come razionale coscienza e soluzione dei problemi della realtà universale e della vita »¹⁰.

Ma questo che abbiamo stabilito apre l'ulteriore problema: ci sono ragioni che spieghino in tutto o in parte come e perché proprio i Greci e non altri popoli, giunti alla civiltà prima di essi, crearono la filosofia e la scienza?

A questo problema dobbiamo ora rispondere.

¹⁰ Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 99.

1. I poemi omerici

Anteriormente alla nascita della filosofia gli educatori in-
contrastati dei Greci furono i poeti, e soprattutto Omero,
i cui poemi furono, come è stato giustamente detto, quasi la
Bibbia dei Greci, nel senso che la prima gremità cercò ali-
mento spirituale essenzialmente e prevalentemente nei poemi
omerici, da cui attinse modelli di vita, materia di riflessione,
stimolo alla fantasia e, quindi, tutti gli elementi essenziali
della propria educazione e formazione spirituale.

Ora, i poemi omerici, come da tempo è stato notato, con-
tengono alcune dimensioni che li differenziano nettamente da
tutti i poemi che stanno alle origini dei vari popoli e già
portano in sé alcuni di quei caratteri dello spirito greco che
creeranno la filosofia.

In primo luogo, è stato ben rilevato come i due poemi,
costruiti da una immaginazione così ricca e varia, traboc-
canti di meraviglia, di situazioni ed eventi fantastici, non
cadano, se non rare volte, nella descrizione *del mostruoso*
e del deforme, come in genere accade, invece, nelle prime
manifestazioni artistiche dei popoli primitivi: l'immaginazio-
ne omerica si struttura già secondo quel senso dell'armonia,
dell'euritmia, della proporzione, del limite e della misura, che
si rivelerà, poi, una costante della filosofia greca, la quale
erigerà la misura e il limite addirittura a principi metafisica-
mente determinanti.

Inoltre, è stato anche rilevato come, nella poesia di

2. Omero, *l'arte della motivazione* sia una costante, nel senso che il poeta non narra solo una catena di fatti, ma ne ricerca, sia pure a livello fantastico-poetico, le *ragioni*. Omero non conosce, scrive giustamente lo Jaeger, « mera accettazione passiva di tradizioni né semplice narrazione di fatti, *ma soltanto sviluppo interiormente necessario dell'azione* di fase in fase, nesso indissolubile tra causa ed effetto [...]. L'azione non si distende come una fiacca successione temporale: vale per essa, in ogni punto, il principio di ragion sufficiente, ogni evento riceve rigorosa motivazione psicologica »¹. Questo modo poetico di vedere le cose è esattamente l'antecedente della ricerca filosofica della « causa », del « principio », del « perché » delle cose.

3. E una terza caratteristica dell'epos omerico prefigura la filosofia dei Greci: nell'uno e nell'altra « la realtà è presentata nella sua totalità: il pensiero filosofico la presenta in forma razionale, mentre l'epica la mostra in forma mitica. Quale sia la "posizione dell'uomo nell'universo", che è il tema classico della filosofia greca, è anche presente in ogni momento in Omero »².

Infine, i poemi omerici furono decisivi nel fissare una determinata concezione degli Dei e del Divino, e anche nel fissare alcuni fondamentali tipi di vita e caratteri etici degli uomini, che divennero veri e propri paradigmi. Ma dell'importanza di questo fattore dobbiamo dire a parte, perché, su questo punto, il discorso ci porta oltre Omero e si allarga a tutta la greicità.

¹ W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin und Leipzig 1936²; traduzione italiana, vol. I, Firenze 1953², pp. 110 sg. (citeremo sempre da questa traduzione, che è assai ben condotta).

² Jaeger, *Paideia*, I, p. 113, nota 34.

2. Gli Dei della religione pubblica e la loro relazione con la filosofia

È stato più volte rilevato dagli studiosi come fra religione e filosofia vi siano legami strutturali (Hegel dirà addirittura che la religione esprime per via rappresentativa quella stessa verità che la filosofia esprime per via concettuale): e ciò è vero sia quando la filosofia sussume dalla religione determinati contenuti, sia, anche, quando la filosofia tenta di contestare la religione (in questo ultimo caso la funzione contestatrice rimane pur sempre alimentata, e quindi condizionata, dal termine contestato). Ebbene, se questo è vero in generale, lo fu in modo paradigmatico presso i Greci.

Ma quando si parla di religione greca occorre operare una netta distinzione fra *religione pubblica*, che è quella che ha il suo modello più bello in Omero, e *religione dei misteri*: fra la prima e la seconda corre una divisione nettissima: in più di un aspetto lo spirito che anima la religione dei misteri è negatore di quello spirito che anima, invece, la religione pubblica. Orbene, lo storico della filosofia, che si soffermi solo sul primo aspetto della religione dei Greci, si vieta la comprensione di tutto un filone importantissimo della speculazione, che va dai Presocratici a Platone e ai Neoplatonici, e falsa quindi fatalmente la prospettiva di insieme. E questo è accaduto proprio allo Zeller e alla numerosa schiera dei suoi seguaci (e quindi al grosso della manualistica che per lungo tempo ricalcò l'interpretazione dello Zeller).

Lo studioso tedesco seppe molto bene indicare i nessi fra religione pubblica greca e filosofia greca (e su questo punto noi riprodurremo i suoi preziosi rilievi, che restano tuttora paradigmatici); ma poi cadde in una visione del tutto unilaterale, misconoscendo l'incidenza dei misteri, e in particolare dell'orfismo, con le conseguenze assurde di cui diremo.

Ma, intanto, vediamo la natura e l'importanza della religione pubblica dei Greci e in che senso e misura essa influì

sulla filosofia. Per l'uomo omerico e per l'uomo greco figlio della tradizione omerica si può ben dire che *tutto quanto è divino*, nel senso che tutto ciò che accade è *opera di Dei*. Tutti i fenomeni naturali sono promossi da Numi: i tuoni e i fulmini sono scagliati da Zeus dall'alto dell'Olimpo, i flutti del mare sono sollevati dal tridente di Posidone, il sole è portato dall'aureo carro di Apollo, e così di seguito. Ma anche i fenomeni di vita interiore del singolo uomo greco nonché la sua vita associata, le sorti della sua città e delle sue guerre sono concepiti come essenzialmente legati agli Dei e condizionati da essi.

Ma chi sono questi Dei? Sono – come da tempo si è ben riconosciuto – forze naturali calate in forme umane idealizzate, sono aspetti dell'uomo sublimati, ipostatizzati; sono forze dell'uomo cristallizzate in bellissime sembianze. Insomma: gli Dei della religione naturale greca non sono nient'altro che *uomini amplificati e idealizzati*, sono, quindi, *quantitativamente* superiori a noi, ma non *qualitativamente* differenti. Perciò la religione pubblica greca è certamente una forma di religione *naturalistica*. È, anzi, a tal punto naturalistica che, come giustamente ha rilevato Walter Otto, « la santità non può trovarvi luogo »³, giacché per la loro stessa essenza gli Dei non vogliono, né in alcuna maniera potrebbero, elevare l'uomo al di sopra di se medesimo. Infatti, se la natura degli Dei e degli uomini, come dicemmo, è identica, e si differenzia *solo per grado*, l'uomo negli Dei vede se stesso, e, per elevarsi ad essi, non deve affatto entrare in conflitto con se medesimo, non deve comprimere la propria natura o aspetti della propria natura, non deve in nessun senso morire in parte a se medesimo; deve semplicemente essere se stesso.

Dunque, come dice bene lo Zeller, ciò che all'uomo dalla Divinità è richiesto « non è affatto un cambiamento intimo

³ W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt am Main 1956; traduzione italiana, Firenze 1941 (Milano 1968²), p. 9.

della sua maniera di pensare, non una lotta con le sue tendenze naturali ed i suoi impulsi; ch  anzi tutto ci , che per l'uomo   naturale, vale anche di fronte alla divinit  come legittimo; l'uomo pi  divino   quello che dispiega nel modo pi  vigoroso le sue forze umane; e il compimento del suo dovere religioso consiste essenzialmente in ci : che l'uomo faccia, ad onore della divinit , ci  che   conforme alla sua propria natura »⁴.

E come naturalistica fu la religione dei Greci, cos  anche « [...] la loro pi  antica filosofia fu naturalistica; e anche quando l'etica ebbe acquistato la preminenza [...], la divisa di essa rimase la conformit  alla natura »⁵.

Questo   indubbiamente vero e ben detto; ma illumina solo una faccia della verit .

Quando Talete dir  che « tutto   pieno di Dei », si muover , senza dubbio, in un analogo orizzonte naturalistico: quelli di Talete saranno Dei derivanti dal principio naturale di tutte le cose (acqua). Ma quando Pitagora parler  di trasmigrazione delle anime, Eraclito parler  di un destino ultraterreno delle anime, ed Empedocle spiegher  la via della purificazione, allora il naturalismo si incriner  profondamente e *tale incrinatura non si comprender  se non rifacendosi alla religione dei misteri e in particolar modo all'orfismo*.

Ma prima di dire di questo, dobbiamo illustrare un altro carattere essenziale della religione greca, che risult  determinante ai fini della possibilit  del nascere della riflessione filosofica.

I Greci non avevano libri sacri o ritenuti frutto di divina rivelazione. Essi non avevano, quindi, una dogmatica teologica fissa e immodificabile. (I poemi omerici e la *Teogonia* di Esiodo erano le principali fonti in materia). E, per conseguenza, in Grecia non poteva nemmeno esserci una

⁴ Zeller-Mondolfo, I, 1, pp. 105 sg.

⁵ Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 106.

casta sacerdotale custode del dogma. (I sacerdoti in Grecia avevano un potere assai esile e una scarsa rilevanza, giacché, oltre a non avere i compiti di custodire e comunicare un dogma, non avevano nemmeno l'esclusiva dell'ufficiatura dei sacrifici).

Orbene, la mancanza di un dogma e di custodi di esso lasciò la più ampia libertà alla speculazione filosofica, la quale non trovò ostacoli di carattere religioso analoghi a quelli che avrebbe trovato presso i popoli orientali e che sarebbero stati difficilmente superabili. Perciò giustamente gli studiosi sottolineano questa fortunata circostanza storica in cui si trovarono i Greci, che nell'antichità fu unica, e la cui portata è di valore veramente inestimabile.

3. La religione dei misteri: incidenza dell'orfismo sulla costituzione della problematica della filosofia antica

Il fatto che in Grecia fiorisse una religione dei misteri costituisce un chiaro sintomo che *a molti la religione ufficiale non bastava*, ossia che molti non trovavano in essa soddisfazione adeguata all'autentico senso religioso.

In questa sede a noi non interessa tracciare, nemmeno per cenni, una storia delle religioni misteriche, dato che sulla problematica filosofica solo l'orfismo incise in modo determinante. Gli Orfici ritenevano fondatore del loro movimento il mitico poeta tracio Orfeo (che, di contro al tipo di vita incarnato dagli eroi omerici, avrebbe cantato un tipo più interiore e spirituale di vita) e da lui derivavano il nome. Donde il movimento abbia tratto origine e come si sia diffuso in Grecia non sappiamo. Erodoto lo fa derivare dall'Egitto⁶;

⁶ Erodoto, II, 123.

ma questo è impossibile perché i documenti egiziani non recano tracce di dottrine orfiche e, inoltre, la cura dei corpi e la loro imbalsamazione contrasta nettamente con lo spirito dell'orfismo, che disprezza il corpo come carcere e vincolo dell'anima. Il movimento è posteriore ai poemi omerici (che non ne recano traccia) e a Esiodo. Certa è la sua fioritura o rifioritura nel VI secolo a.C. Il nucleo fondamentale delle credenze insegnate dall'orfismo, spogliate dalle varie incrostrazioni e amplificazioni che via via sono venute ad aggiungersi, consiste nelle seguenti proposizioni.

a) Nell'uomo alberga un principio divino, un demone, caduto in un corpo a causa di una colpa originaria.

b) Questo demone, che dunque preesisteva al corpo, è immortale e quindi non muore col corpo, ma è destinato a reincarnarsi via via in corpi successivi attraverso una serie di rinascite per espiare la sua colpa.

c) La vita orfica, con le sue pratiche di purificazione, è la sola che possa porre fine al ciclo delle reincarnazioni.

d) Per conseguenza, chi vive la vita orfica (gli iniziati) gode, dopo la morte, del meritato premio nell'aldilà (la liberazione); così come per i non iniziati c'è una punizione.

Ora si badi: molti hanno riconosciuto che la dottrina della trasmigrazione delle anime è venuta ai filosofi proprio dagli Orfici. Però non tutti hanno tratto le conseguenze che questo riconoscimento comportava, le quali sono della massima importanza.

Con l'orfismo nasce la prima concezione dualistica di anima (= demone) e corpo (= luogo di espiatione dell'anima): per la prima volta, cioè, l'uomo vede contrapporsi in sé due principi in lotta fra loro, appunto perché il corpo è visto come carcere e luogo di punizione del demone. Si incrina quella visione naturalistica di cui dicemmo al precedente paragrafo, e, così, l'uomo comincia a capire che non tutte le tendenze che reca in se medesimo sono buone, che alcune, anzi, vanno represses e compresse, e che è necessaria

una *purificazione* di quell'elemento divino che è in lui dall'elemento corporeo e, quindi, una *mortificazione del corpo*.

E, con questo, vengono gettate le premesse di una *rivoluzione* di tutta la visione della vita connessa alla religione pubblica: la virtù degli eroi omerici, l'*areté* tradizionale, cessa di essere la *vera* virtù; la vita viene vista secondo una dimensione tutta nuova.

Ora, *senza l'orfismo noi non spiegheremmo Pitagora, non Eraclito, non Empedocle, e, naturalmente, non Platone e quanto da lui deriva*. E quando lo *Zeller* obietta che le credenze orfiche, in questi filosofi, semplicemente *si affiancano* alle loro teorie scientifiche e che in queste « nessuno potrebbe trovare una lacuna se quella [la fede orfica] mancasse »⁷, cioè obiettando, egli dimostra di mettersi semplicemente contro la storia. Infatti, proprio in Sicilia e nella Magna Grecia, dove l'orfismo fu particolarmente fiorente, le scuole filosofiche *assunsero diversi caratteri rispetto alle scuole fiorite in Asia Minore*, e agitarono una problematica in parte differente e crearono perfino una temperie teoretica differente. E se è pur vero che fra dottrine scientifiche e fede orfica i filosofi italici non sapranno operare una perfetta sintesi, è altrettanto vero che, se togliessimo da quelle le dottrine orfiche, noi perderemmo proprio quel *quid* che, *in un primo tempo giustapponendosi alle dottrine naturalistiche*, in un secondo tempo porterà invece proprio al superamento di esse. E quando ancora lo *Zeller* scrive ulteriormente: « Solo in Platone la fede nell'immortalità viene fondata filosoficamente, ma di lui difficilmente si potrà pensare che simile credenza gli sarebbe stata impossibile senza i miti, che per essa adopera »⁸; ebbene, anche in questo caso lo *Zeller* si pone contro la verità storica, perché *di fatto* è accertabile che Platone comincia a parlare di immortalità quando comincia a parlare dei miti

⁷ Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 139.

⁸ *Ibidem*.

orfici. E sarà proprio la sollecitazione della visione orfica a portare Platone a intraprendere la sua « seconda navigazione », cioè a intraprendere quella via che lo porterà a scoprire il mondo del soprasensibile.

4. Le condizioni politiche, sociali ed economiche che favorirono la nascita della filosofia presso i Greci

Si è molto insistito dagli storici sulla particolare posizione di *libertà* che caratterizza il Greco rispetto ai popoli orientali. L'Oriente era tenuto ad una cieca ubbidienza al potere religioso e al potere politico. Nei confronti della religione già vedemmo di quale libertà il Greco godesse. Per quanto concerne le condizioni politiche il discorso è più complesso; tuttavia si può ben dire che il Greco godette, anche in questo campo, di una situazione di *privilegio*. Col crearsi della *polis*, fra l'individuo e lo Stato il Greco non sentì più alcuna antitesi e alcun vincolo alla propria libertà e, invece, fu portato ad *autocogliersi non accidentalmente ma essenzialmente* come cittadino di un determinato Stato, di una determinata *polis*. Lo Stato divenne e si mantenne fino all'età ellenistica l'orizzonte dell'uomo greco e, quindi, i fini dello Stato i singoli cittadini li sentirono come propri fini, il bene dello Stato come proprio bene, la grandezza del proprio Stato come propria grandezza, la libertà del proprio Stato come propria libertà.

Ma, in concreto, due sono i fatti politici « che campeggiano sopra gli altri »⁹, come ben nota lo Zeller, nel progresso della civiltà greca anteriore al sorgere della filosofia: *a)* il nascere di ordinamenti repubblicani e *b)* l'espansione dei Greci verso Oriente e verso Occidente con la formazione delle colonie.

⁹ Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 174.

E ambedue questi fatti dovettero essere decisivi per il sorgere della filosofia.

Per quanto concerne il primo punto, nota giustamente ancora lo Zeller: « Negli sforzi e nelle lotte di questi rivolgenti politici [che portarono i Greci dalle vecchie forme aristocratiche di governo alle forme repubblicane e democratiche] tutte le forze dovevano essere risvegliate ed esercitate; la vita pubblica apriva il passo alla scienza, e il sentimento della giovane libertà doveva dare allo spirito del popolo greco uno slancio, da cui non poteva restar fuori l'attività scientifica. Se quindi, contemporaneamente alla trasformazione delle condizioni politiche, e in mezzo a vivaci gare fu posto il fondamento della fioritura artistica e scientifica della Grecia, non si può disconoscere la connessione dei due fenomeni; anzi la cultura è per l'appunto presso i Greci, interamente e nella maniera più spiccata, ciò che essa sarà sempre in ogni sana vita di popolo: ossia nello stesso tempo frutto e condizione della libertà »¹⁰.

Ma c'è un fatto da notare, il quale riconferma questo nel modo migliore (e con ciò ci colleghiamo al secondo dei fenomeni della storia greca sopra ricordati): la filosofia *nacque prima nelle colonie che nella madre patria*; nacque prima nelle colonie d'Oriente dell'Asia Minore, quindi nelle colonie d'Occidente dell'Italia meridionale e solo successivamente rifluì nella madre patria.

E perché accadde questo? Perché, come da tempo si è notato, le colonie poterono con la loro operosità e coi loro commerci raggiungere il benessere, e quindi la cultura. E a causa di una certa mobilità che la lontananza dalla madre patria lasciava loro, poterono anche darsi libere costituzioni prima di quest'ultima.

E così furono le più favorevoli condizioni socio-economiche delle colonie che permisero la nascita e il fiorire in

¹⁰ Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 175.

esse della filosofia, la quale, poi, passata nella madre patria, raggiunse le più alte vette, non a Sparta o in altre città, ma proprio ad Atene, cioè in quella città in cui esistette la libertà più grande, come Platone stesso riconobbe, di cui i Greci abbiano mai goduto.

1. I caratteri definitivi della filosofia antica

Finora abbiamo parlato di filosofia senza determinarne in modo specifico il concetto: è a questo punto soltanto che possiamo farlo, alla luce delle precedenti puntualizzazioni.

Intanto diciamo subito che la tradizione vuole che l'inventore del termine sia stato Pitagora: cosa questa che, se non è storicamente accertabile, è tuttavia verosimile. Il termine è stato coniato certamente da uno spirito religioso, che presupponeva come possibile solo agli Dei una « sofia » come possesso certo e totale, mentre rilevava come all'uomo sia possibile solo un tendere alla sofia, un continuo avvicinarsi, un amore mai del tutto appagato di essa, donde appunto il nome filo-sofia, amore di sapienza.

Ma che cosa intesero i Greci con questa amata e ricercata sapienza? Prescindendo dalle varie oscillazioni e incertezze che di fatto si riscontrano nell'uso del termine (incertezze per la verità assai notevoli, perché di volta in volta i vari autori e le varie correnti di pensiero nella filosofia o includono troppo poco, oppure troppo a seconda delle circostanze), è possibile stabilire quello che *di diritto* merita di essere chiamato filosofia, e quello che anche *di fatto* da Talete in poi fecero tutti coloro che meritavano il nome di filosofo. (Le incertezze nacquero solo perché i vari filosofi, oltre che occuparsi di quello che vedremo essere propriamente filosofia, si occuparono anche di numerosissimi altri tipi di conoscenza che pretesero di far rientrare globalmente nella filosofia: quasi che,

uno essendo il ricercatore, una anche dovesse essere tutta la scienza da lui posseduta).

Ebbene, dal momento in cui nacque, la scienza filosofica presentò in modo ben netto i seguenti caratteri che riguardano, rispettivamente, *a)* il suo *contenuto*, *b)* il suo *metodo*, *c)* il suo *scopo*.

a) Per quanto concerne il contenuto, la filosofia vuole spiegare *la totalità delle cose*, ossia *tutta quanta la realtà*, senza esclusione di parti o momenti di essa, distinguendosi così strutturalmente dalle scienze particolari, che, invece, si limitano a spiegare determinati settori della realtà, gruppi particolari di cose e di fenomeni. E già nella domanda di Talete (il primo dei filosofi) qual è il *principio di tutte le cose*, questa dimensione della filosofia è presente in tutta la sua portata.

b) Per quanto concerne il metodo, la filosofia vuole essere spiegazione *puramente razionale* di quella totalità che ha ad oggetto. Ciò che vale in filosofia, è l'argomento di ragione, la motivazione logica: è, in una parola, *il logos*. Non basta alla filosofia constatare, accertare dati di fatto, adunare esperienze: la filosofia deve andare oltre il fatto e le esperienze per trovarne le ragioni, la causa, il principio.

Ed è questo il carattere che conferisce la scientificità alla filosofia. Tale carattere è bensì comune anche alle altre scienze, le quali, appunto in quanto scienze, non sono mai solo costatazione e accertamento empirico, ma sono sempre ricerca di cause e di ragioni: ma la differenza sta nel fatto che, mentre le scienze particolari sono ricerca di cause di realtà particolari o di settori di realtà particolari, la filosofia è invece ricerca di cause e principi di tutta quanta la realtà (come del resto impone di necessità il primo dei caratteri sopra illustrati).

c) Infine dobbiamo chiarire quale sia lo scopo della filosofia. E su questo punto Aristotele ha spiegato meglio di tutti

che la filosofia ha un carattere puramente teoretico, ossia contemplativo: essa mira semplicemente a ricercare la verità per se stessa, prescindendo da sue utilizzazioni pratiche. La filosofia non si ricerca per nessun vantaggio che sia ad essa estraneo, ma per se stessa; essa è quindi « libera » in quanto non è asservita ad alcuna prammatica utilizzazione, e quindi si realizza e si risolve nella pura contemplazione del vero. E anche da questo punto di vista il nome filosofia risulta davvero perfettamente dato: amore di sapere per se medesimo, disinteressato amore del vero.

Ecco alcune affermazioni di Aristotele, che sono particolarmente illuminanti:

Che, poi, essa non tenda a realizzare qualcosa, risulta chiaramente anche dalle affermazioni di coloro che per primi hanno coltivato filosofia. Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. *Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica.* E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando già c'era pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza ed al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza. *È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa*¹.

¹ Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982 b 11-28 (la traduzione che qui e in seguito riportiamo è nostra; cfr. Reale, *Aristotele, La Metafisica*, 2 voll., Loffredo, Napoli 1968).

Si chiarisce ora perfettamente il discorso che fin qui abbiamo condotto circa l'originalità della scienza filosofica dei Greci.

Le sapienze orientali sono profondamente intrise di rappresentazioni fantastiche ed in esse predomina l'elemento immaginativo e mitico, e quindi mancano appunto del carattere di scientificità. E le stesse scienze e arti orientali (matematica e geometria egiziane, astronomia caldaica), che pur chiamano in causa la ragione, mancano dell'elemento della teoreticità, cioè della libertà speculativa e, naturalmente, come conoscenze particolari, anche del primo degli elementi. È quindi chiara, ormai, l'assoluta originalità di questa mirabile sintesi creativa del genio greco che fu la filosofia, nonché la sua grandezza, che non è retorico chiamare sublime, appunto perché porta l'uomo a toccare il vertice delle sue possibilità.

A ragione Aristotele la chiamerà « divina », perché oltre che portarci a conoscere Dio, essa ha quegli stessi caratteri che deve avere la stessa scienza che possiede Dio, cioè la disinteressata, libera, totale contemplazione della verità. Perciò, dice bene ancora Aristotele, « tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore »².

² Il passo riportato poco sopra così prosegue: « Per questo, anche, a ragione si potrebbe pensare che il possesso di essa non sia proprio dell'uomo; infatti per molti aspetti la natura degli uomini è schiava, e perciò Simonide dice che "Dio solo può avere tale privilegio" e che non è conveniente che l'uomo ricerchi se non una scienza a lui adeguata. E se i poeti dicessero il vero, e se la divinità fosse veramente invidiosa, è logico che se ne dovrebbero vedere gli effetti soprattutto in questo caso, e che dovrebbero essere sventurati tutti quelli che eccellono nel sapere. In realtà non è possibile che la divinità sia invidiosa, ma, come afferma il proverbio, i poeti dicono molte bugie; *né bisogna pensare che esista altra scienza più degna d'onore. Essa, infatti, fra tutte, è la più divina e la più degna d'onore.* Ma una scienza può essere divina solo in questi due sensi: a) o perché essa è *scienza che Dio possiede* in grado supremo, b) o anche perché *ha come oggetto le cose divine*. Ora, solo la sapienza possiede questi caratteri: infatti, è convinzione a tutti comune che Dio sia una causa e un principio, e, anche, che Dio, o esclusivamente o in grado supremo, abbia questo tipo di scienza. Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore ».

Ed è con questo rilievo che vogliamo concludere, giacché oggi non la categoria del disinteresse, bensì quella dell'interesse o dell'utile è posta al vertice di tutto. Quando sulla scia del pensiero marxista o di estrazione marxista si asserisce che la filosofia non ha da contemplare ma da cangiare la realtà e che dunque l'antica filosofia, che voleva solo contemplare, va lasciata per una forma di filosofia che si cali nella realtà per mutare e far mutare; ebbene, quando si dice questo non si sostituisce semplicemente una visione filosofica ad un'altra, ma si uccide la filosofia: il cangiare la realtà può infatti essere solo un momento conseguente, conseguente al vero ricercato e trovato, e invece che filosofare è, al massimo, corollario del filosofare. Il cangiare può essere solo impegno etico, politico, educativo e non può mai essere, dal punto di vista filosofico, momento primario, perché suppone strutturalmente che si sappia e si accerti preliminarmente perché, come, in che senso e misura cangiare; dunque, suppone sempre a monte il momento teoretico (cioè propriamente filosofico) come condizionante. Né vale obiettare, con coloro che, quasi sentendosi in colpa di fronte all'obiezione prassistica, asseriscono che, sì, cangiare la realtà non è filosofare, ma che, tuttavia, l'uomo di oggi deve filosofare *per* cangiare qualcosa. Anche questa posizione è decettiva: infatti, chi filosofa con questo spirito *perde la libertà*, e l'ansia del cangiare fatalmente condiziona e turba il momento del contemplare; lo turba al punto che, rovesciati i termini, e aggiogatasi al carro della prassi, la speculazione pura diventa ideologia e quindi cessa di essere filosofia.

Dunque, anche in questo i Greci sono stati e restano maestri: si è filosofi solo se e finché si è totalmente liberi, ossia solo se e finché, in assoluta libertà, si contempla o si cerca il vero come tale, senza ulteriori ragioni determinanti. E quello che conseguirà come effetto pratico dalla verità trovata e contemplata è già essenzialmente fuori del momento più propriamente filosofico.

2. I problemi della filosofia antica

Abbiamo detto che la filosofia vuole conoscere la totalità della realtà con metodo razionale e a scopi puramente teorici. Ora, è chiaro che la totalità della realtà non è un blocco monolitico, ma un insieme di cose fra loro distinte, anche se organicamente e strettamente collegate. È chiaro quindi che il problema filosofico generale necessariamente dovrà suddividersi, e per così dire ritmarsi, in problemi più particolari e determinati, fra loro connessi secondo i modi e nella misura in cui sono connesse le realtà che essi hanno ad oggetto. Ed è chiaro già *a priori* che questi problemi particolari, nell'ambito del problema generale, verranno alla luce non simultaneamente, ma via via nel tempo.

Così, in un primo momento, la totalità del reale, la *physis*, fu vista come *cosmo* e quindi il problema filosofico per eccellenza fu il problema cosmologico: come sorge il cosmo, quale ne è il principio? quali le fasi e i momenti del suo generarsi? etc. È questa la problematica che essenzialmente, o quantomeno prevalentemente, assorbe tutta la prima fase della filosofia greca.

Ma con i Sofisti il quadro muta: la problematica del cosmo, per le ragioni che illustreremo, cade in ombra, e la realtà che attira l'attenzione è quella dell'uomo. Perciò sulla natura dell'uomo e della sua virtù o *areté* la filosofia dei Sofisti e di Socrate concentrerà la propria attenzione, e nascerà il problema morale.

Con Platone e Aristotele la problematica filosofica si differenzierà e arricchirà ulteriormente, distinguendo alcuni ambiti e settori di problemi che rimarranno poi in tutto il corso della storia della filosofia come punti di riferimento.

Intanto, Platone scoprirà e dimostrerà che la realtà o l'essere non è di un unico genere, e che, oltre al cosmo sensibile, esiste una realtà intelligibile soprasensibile e trascendente. Di qui deriverà la distinzione aristotelica di una fisica o

dottrina della realtà sensibile, e di una metafisica o dottrina della realtà soprasensibile. Ulteriormente, i problemi morali si specificheranno, verranno distinti i due momenti della vita dell'uomo come singolo e della vita dell'uomo associato, e nascerà così la distinzione dei problemi etici veri e propri dai problemi più propriamente politici (problemi che, peraltro, per il Greco restano assai più intimamente legati che non per noi moderni).

Ancora con Platone e soprattutto con Aristotele verranno fissati i problemi (già emersi largamente con i precedenti filosofi) epistemologici e logici. E, a ben vedere, questi sono una messa a punto e una esplicita determinazione del secondo dei caratteri che vedemmo essere peculiari della filosofia, ossia del *metodo di ricerca razionale*. Qual è la via che l'uomo deve seguire per giungere alla verità? Qual è l'apporto veritativo dei sensi, e qual è quello della ragione? Qual è la caratteristica del vero e del falso? E, più ancora in generale, quali sono le forme logiche attraverso cui l'uomo pensa, giudica, ragiona? Quali sono le regole del corretto pensare? Quali sono le condizioni perché un tipo di ragionamento possa qualificarsi scientifico?

In connessione coi problemi logico-epistemologici nasce anche il problema della determinazione della natura dell'arte e del bello, dell'espressione e del linguaggio artistico e, quindi, nascono quelli che oggi chiamiamo problemi estetici. E, sempre in connessione con questi, nascono i problemi della determinazione della natura della retorica e del discorso retorico, cioè del discorso che ha di mira il convincere e l'abilità del convincere.

La speculazione postaristotelica tratterà ormai come definitivamente acquisiti tutti questi problemi, che preferirà raggruppare in 1) fisici, 2) logici e 3) morali. Un carattere della filosofia, a prima vista, la speculazione postaristotelica sembrerà modificare: il carattere della *teoreticità pura*, ossia del *disinteresse pratico* della filosofia. Infatti, le scuole elleni-

stico-romane mireranno essenzialmente a costruire l'ideale di vita del saggio, cioè l'ideale di vita che garantisca la tranquillità dell'animo, la felicità, e risolveranno i problemi fisici e logici solo in funzione di quelli morali. Ma, a ben vedere, lo spirito puramente teoretico della filosofia non viene rinnegato affatto, ma solo diversamente determinato. Crollata la polis e distrutta la tradizionale gerarchia dei valori che si sorreggeva sulla polis, il filosofo chiederà alla filosofia di fornirgliene una nuova. E ciò che dalla filosofia il filosofo vorrà non sarà comunque che essa cangi gli altri e le cose, ma se medesimo: chiederà alla filosofia la verità per poter vivere nella verità.

Infine la filosofia antica, nell'ultimo periodo, specie col neoplatonismo, si arricchirà di una problematica mistico-religiosa: di fronte al Cristianesimo nascente e trionfante, il pensiero greco cercherà di additare all'uomo una visione del Tutto e un tipo di vita nel Tutto che contrasti e superi quelli predicati dal Cristianesimo; ma se riuscirà, in questo tentativo, a dischiudere ulteriori orizzonti metafisici, non saprà reggere se non per breve tempo al confronto, perché il Cristianesimo si presenterà come portatore di un verbo che dissolverà la visione greca del mondo e condurrà il pensiero su altre sponde.

La filosofia greca ha una storia più che millenaria: parte dal VI secolo a.C. e giunge fino al 529 d.C., anno in cui, per volere dell'imperatore Giustiniano, furono chiuse le scuole pagane, distrutte le loro biblioteche e dispersi i loro seguaci.

In questo arco di tempo si possono distinguere le seguenti fasi, momenti o periodi.

1) Il periodo cosiddetto *naturalistico*, caratterizzato, come già dicemmo, dal problema della *physis*, ossia dal problema cosmo-ontologico (Ionici, Pitagorici, Eleati, Pluralisti).

2) Il periodo cosiddetto *umanistico*, che coincide, in parte, con l'ultima fase e con la dissoluzione della speculazione naturalistica e che ha come protagonisti i Sofisti, i quali spostano la problematica speculativa sull'uomo, e soprattutto Socrate, che per la prima volta tenta di determinare filosoficamente l'essenza dell'uomo.

3) Il momento delle grandi sintesi di Platone e di Aristotele, caratterizzato soprattutto dalla scoperta del soprainsensibile e dalla esplicitazione e formulazione organica dei vari problemi della filosofia.

4) Il periodo caratterizzato dalle Scuole ellenistiche, con la nascita e lo sviluppo di tre grandi sistemi: lo stoicismo, l'epicureismo e lo scetticismo e con la successiva diffusione dell'eclittismo.

5) Il periodo religioso, che si svolge ormai quasi per intero in epoca cristiana, rappresentato da un primo incontro

tra Rivelazione biblica e cultura ellenica ad Alessandria, da una reviviscenza dello stoicismo a Roma (che si colora di tinte religiose, appunto, e fortemente spiritualistiche), da un ripensamento del pitagorismo, e soprattutto da una grandiosa rinascita del platonismo, dapprima, con il cosiddetto medioplatonismo e, successivamente, soprattutto col grandioso movimento del neoplatonismo.

In una *Storia della filosofia antica* intesa come filosofia greco-romana, non va inclusa la nascente problematica del pensiero cristiano, ma solo la tematica di quei pensatori che non accettano la nuova problematica cristiana, giacché questa, lungi dal coronare il pensiero greco, lo mette in crisi e prepara un nuovo modo di pensare, e una nuova età, vale a dire l'età medioevale. Pertanto questa problematica va approfondita e messa adeguatamente a punto non come conclusione della speculazione antica, bensì come premessa e come fondazione del pensiero e della filosofia medioevali.

PARTE PRIMA

I FILOSOFI NATURALISTI IONICI E ITALICI
I PROBLEMI DELLA PHYSIS, DELL'ESSERE E DEL COSMO

«... οὔτε γίνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι».

«... essi credono che nulla si generi e nulla si distrugga».

Aristotele, *Metafisica*, A 3, 983 b 12

SEZIONE PRIMA

PRELUDIO AL PROBLEMA COSMOLOGICO

« και ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἔστιν ».

« *anche chi ama il mito è in qualche modo filosofo* ».

Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982 b 18 sg.

È stato da molto tempo rilevato come l'antecedente della cosmologia filosofica sia costituito dalle teogonie e cosmogonie mitico-poetiche, di cui è ricca la letteratura greca, e il cui prototipo paradigmatico è la *Teogonia* di Esiodo, la quale, sfruttando il patrimonio della precedente tradizione mitologica, traccia una imponente sintesi di tutto il materiale, organicamente rielaborandolo e sistemandolo. La *Teogonia* esiodica narra la nascita di tutti gli Dei; e, poiché alcuni Dei coincidono con parte dell'universo o con fenomeni del cosmo, oltre che teogonia essa diviene anche cosmogonia, ossia spiegazione fantastica della genesi dell'universo e dei fenomeni cosmici.

Esiodo immagina, nel proemio, di aver avuto, ai piedi dell'Elicona, in Beozia, una visione delle Muse, e di aver ricevuto da esse la rivelazione della verità di cui egli si fa, mediatamente, banditore. Dapprima, egli dice, si generò il *Caos*, poi si generò *Gea* (ossia la Terra), nel cui ampio seno sono tutte le cose, e nelle profondità della Terra si generò il Tartaro buio, e, da ultimo, Eros (l'Amore) che, poi, diede origine a tutte le altre cose. Dal *Caos* nacquero Erebus e Notte, da cui si generarono l'Ètere (il Cielo superiore) e Hemera (il Giorno). E dalla Terra sola si generarono Urano (il Cielo stellato), nonché il mare e i monti; quindi, congiungendosi con il Cielo, la Terra generò Oceano e i fiumi.

Procedendo in simile guisa, Esiodo narra l'origine dei

vari Dei e numi divini. Zeus appartiene all'ultima generazione: infatti fu generato da Crono e da Rea (che a loro volta erano stati generati dalla Terra e da Urano); e, così come Zeus, fanno parte dell'ultima generazione tutti gli altri Dei dell'Olimpo omerico, cioè quegli Dei che il Greco, allora, venerava.

Ora, come dicemmo, che la *Teogonia* esiodea e in genere le rappresentazioni teogonico-cosmologiche siano l'antecedente della cosmologia filosofica è indubbio; tuttavia, è altrettanto indubbio che fra questi tentativi e la cosmologia filosofica (anche la più primitiva, cioè quella di Talete) c'è un solco nettissimo. Per comprendere la differenza fra l'una e l'altra, rifacciamoci a quei tre caratteri che, sopra, abbiamo indicato come distintivi della filosofia, cioè *a)* la rappresentazione della totalità del reale, *b)* il metodo di spiegazione razionale, *c)* il puro interesse teoretico. Ora, è indubbio che le teogonie posseggano il primo e il terzo di questi caratteri, ma *mancano del secondo, che è qualificante e determinante*. Esse procedono col mito, con la rappresentazione fantastica, con l'immaginazione poetica, con intuitive analogie suggerite dall'esperienza sensibile; pertanto, restano al di qua del logos, ossia al di qua della spiegazione razionale.

E quando Aristotele disse che l'amante del mito è in qualche modo filosofo¹, ciò disse riferendosi appunto al fatto che, come la filosofia, il mito nasce per appagare la meraviglia o il puro bisogno di sapere, non per scopi pragmatici²: ma il mito resta pur sempre mito, parente della filosofia, ma non filosofia.

E poiché su questo punto, recentemente, s'è ridiscusso, e qualcuno ha creduto di poter negare l'esistenza di questo solco, è bene che ci soffermiamo a ribadire alcuni concetti che riteniamo essenziali. Lo Jaeger ha scritto: « Nella *Teogonia* esiodea regna da cima a fondo il più pertinace intelletto co-

¹ Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982 b 18 sg.

² *Ibidem*.

struttivo, con tutta la coerenza di un ordinamento e di una indagine razionali. Nella sua cosmologia, d'altra parte, v'è ancora una forza intatta di intuizione mitica, la quale rimane efficace, ben oltre il limite dove siamo soliti far cominciare il regno della filosofia "scientifica", nelle dottrine dei "fisici" e senza la quale ci riuscirebbe incomprendibile la meravigliosa fecondità filosofica di quell'antichissimo periodo scientifico. Le forze naturali d'attrazione e di repulsione della dottrina d'Empedocle, l'Amore e l'Odio, hanno la stessa origine spirituale che l'Eros cosmogonico d'Esiodo. L'inizio della filosofia scientifica *non* coincide dunque né con quello del pensiero razionale, né con la fine del pensiero mitico. Troviamo ancora la più genuina mitogonia così nel nucleo della filosofia di Platone e d'Aristotele come nel mito platonico dell'anima o nell'intuizione aristotelica dell'amore delle cose verso il motore immobile del mondo »³. Ma lo Jaeger è vittima di una pura illusione ottica: nessuno nega che prima dell'avvento della filosofia esistesse la ragione e nessuno afferma che nella *Teogonia* esiodea (così come nell'epos omerico) ci sia solo mito e fantasia e niente ragione; così come nessuno nega, per converso, che nella filosofia restino a lungo elementi mitici e fantastici. Ma il punto essenziale sta nel *ruolo determinante* che giocano gli uni e gli altri fattori; e vedremo subito che, mentre in Esiodo o negli autori di teogonie il ruolo determinante è appunto dato dall'elemento fantastico-poetico-mitologico, in Talete sarà invece dato dal logos e dalla ragione: ed è precisamente per questo che la tradizione ha nominato Talete come primo filosofo, ben ravvisando che nel suo tipo di discorso qualcosa era mutato radicalmente rispetto al discorso dei poeti, e che questo qualcosa segnava appunto il passaggio dal mito al logos.

Del resto si noti come nella *Teogonia* esiodea manchi proprio quel punto che qualifica la cosmologia filosofica,

³ Jaeger, *Paideia*, I, p. 286.

cioè *il tentativo di individuare il primo principio imprincipiato, la fonte assoluta di tutto*. E lo stesso Jaeger, contraddicendo la propria tesi di cui abbiamo detto sopra, ben lo rileva scrivendo: « Il pensiero genealogico di Esiodo considera divenuto anche il caos. Egli non dice: in principio era il caos, ma: *per primo è divenuto il caos*, poi la terra ecc. A questo punto si presenta il quesito se non ci debba essere anche un inizio del divenire che a sua volta non sia divenuto. A tale quesito Esiodo non risponde, anzi non lo pone nemmeno. Esso presuppone una logica di pensiero ancora troppo lontana da lui »⁴.

Ma, si badi, non pone il quesito e non lo può porre, appunto perché la fantasia, che si alimenta del sensibile e delle analogie desunte dal sensibile, giunta al caos si appaga, e, non sapendo più immaginare forme ulteriori, si ferma; e la fantasia può raffigurarsi come generato lo stesso caos, cioè la prima realtà, appunto perché vede tutto generarsi (Dei e cose); per raffigurarselo in senso contrario essa dovrebbe andare contro se stessa, e quindi negare se stessa. Ed è appunto questo che farà la filosofia fin dal suo primo nascere: andrà contro la fantasia, l'immaginazione e i sensi e inferirà le sue figure speculative con la forza del logos, contestando il mito e le apparenze sensibili e così creando qualcosa di completamente nuovo.

È quando si dice che la *Teogonia* è assai importante per l'avvento della futura filosofia, si dice cosa giusta: ma l'avvento della filosofia presuppone l'acquisizione di quel nuovo piano del logos, cioè una rivoluzione, come subito appresso vedremo.

⁴ Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953; traduzione italiana di E. Pocar col titolo: *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 16 (citeremo sempre dall'edizione italiana, che è molto accurata).

SEZIONE SECONDA

I MILESI ED ERACLITO

« ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα ».

« ... *da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose* ».

Eraclito, fr. 10

1. Le proposizioni filosofiche attribuite a Talete

Di Talete¹, che risulta non aver scritto nulla, è Aristotele che ci informa, dicendoci di lui quanto segue.

a) Talete fu l'iniziatore della filosofia della *physis*, in

¹ Talete fu nativo di Mileto. Non sappiamo con esattezza le date di nascita e di morte (del resto sono incerte le datazioni di tutti i Presocratici). Pare sia stato contemporaneo di Solone e di Creso. Siccome Talete predisse una eclissi solare, si è cercato di determinare la data della medesima, sperando così di poter determinare anche la cronologia di chi la predisse. Purtroppo i risultati sono stati incerti: alcuni hanno pensato all'eclissi del 610 a. C.; i più, oggi, pensano invece a quella del 585 a. C. Se così fosse, si potrebbe plausibilmente collocare la nascita del nostro filosofo negli ultimi decenni del VII secolo e la morte verso la metà del VI. Probabilmente non si sbaglia collocando l'attività di Talete nella prima metà del VI secolo. Fu, oltre che filosofo e scienziato, assennato politico. Di quasi tutti i Presocratici - si noti - ci è attestato l'impegno politico. Diogene Laerzio, I, 25, ci dice: « Pare che abbia mostrato gran senno negli affari politici, ché, quando Creso domandò l'alleanza dei Milesii, egli la sconsigliò e questo salvò la città, quando Ciro riuscì vincitore » (= Diels-Kranz, 11 A 1 [traduzione di A. Maddalena, *Ionici. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1963]).

N.B. - Per tutti i Presocratici è indispensabile punto di riferimento la raccolta di testimonianze e frammenti curata, prima, da H. Diels e, poi, riveduta ed elaborata da W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, prima edizione 1903; sesta edizione, 3 voll., Berlin 1951-1952, più volte ristampata.

Il lettore tenga presente che nelle citazioni dal Diels-Kranz il primo numero indica il capitolo (che corrisponde anche al numero d'ordine con cui è sistemato ciascun filosofo), la lettera maiuscola che segue indica se si tratti di testimonianza indiretta (lettera A) oppure di frammento (lettera B); il numero che fa seguito alla lettera indica il numero che alla testi-

quanto per primo affermò l'esistenza di un principio unico causa di tutte le cose che sono e disse che questo principio è l'acqua ².

b) Affermò che il mondo è pieno di Dei ³.

c) Disse che il magnete possiede un'anima, perché è capace di muovere (e, quindi, l'anima è principio di movimento)⁴.

Naturalmente, di tutte queste proposizioni, essenziale è la prima. Ora, come giustamente è stato scritto, la proposizione è « fondamentaleissima, ed è [...], si potrebbe dire, la prima proposizione filosofica di quella che suole chiamarsi civiltà occidentale [...] » ⁵.

Ma che cosa ha inteso Talete con quello che Aristotele chiama principio? Come e perché lo ha identificato con l'acqua? Qual è il preciso nesso fra il principio-acqua e le cose singole?

2. Il significato di « principio »

Principio non è certo termine taletiano (lo ha coniato, sembra, per primo il suo discepolo Anassimandro), ma è certamente il termine che meglio di qualsiasi altro indica il pensiero che l'acqua è *origine di tutto*. Ebbene, il principio-acqua non ha assolutamente più nulla a che vedere col caos esiodeo, né con qualunque principio mitico. È, come dice Aristotele,

monianza o al frammento è stato assegnato nella raccolta. Quando tali indicazioni non bastassero, faremo anche riferimento al volume e alla pagina. Ripoteremo sempre traduzioni italiane dei frammenti e delle testimonianze (di cui indicheremo via via gli autori; quando non verrà espressamente indicato alcun nome di traduttore, le versioni dagli originali saranno nostre), ma le indicazioni puntuali delle fonti vogliono essere, oltre che una agevolazione, un costante invito al lettore ad accostarsi agli originali, sia pure attraverso le traduzioni, giacché la parola di ciascun filosofo va ascoltata il più possibile nella sua originaria formulazione.

² Aristotele, *Metafisica*, A 3, 983 b 6 sgg. (= Diels-Kranz, 11 A 12).

³ Aristotele, *L'anima*, A 5, 411 a 8 (= Diels-Kranz, 11 A 22).

⁴ Aristotele, *L'anima*, A 2, 405 a 19 sgg. (= Diels-Kranz, 11 A 22).

⁵ Maddalena, *Ionici. Testimonianze e frammenti*, p. 4.

« ciò da cui *derivano* originariamente e in cui si *risolvono* da ultimo tutti gli esseri », è « una realtà che permane identica nel trasmutarsi delle sue affezioni », cioè una realtà « che continua ad esistere immutata »⁶, pur attraverso il processo generativo di tutto. Quindi è *a*) fonte o scaturigine delle cose, *b*) foce o termine ultimo delle cose, *c*) permanente sostegno (sostanza, diremmo con termine posteriore) delle cose. In breve, il « principio » è ciò da cui le cose vengono, ciò per cui sono, ciò in cui vanno a finire. Tale principio fu denominato da questi primi filosofi (se non già da Talete stesso) propriamente *physis*, parola che significa non « natura » nel senso moderno del termine, bensì, appunto, *realtà prima, originaria e fondamentale*; significa, come è stato ben detto, « ciò che è primario, fondamentale e persistente, in opposizione a ciò che è secondario, derivato e transitorio »⁷.

3. L'acqua è principio

E perché Talete pensò che l'acqua fosse principio? È ancora Aristotele che ci informa con precisione:

Talete, iniziatore di questo tipo di filosofia, dice che quel principio è l'*acqua* (per questo afferma anche che la terra galleggia sull'acqua) desumendo indubbiamente questa sua convinzione dalla constatazione che il nutrimento di tutte le cose è umido, che perfino il caldo si genera dall'umido e vive nell'umido. Ora, ciò da cui tutte le cose si generano è, appunto, il principio di tutto. Egli desunse dunque questa convinzione da questo fatto e dal fatto che tutti i semi di tutte le cose hanno una natura umida e l'acqua è il principio della natura delle cose umide⁸.

Come si vede, è per una ben precisa serie di ragioni, che, sia pure amplificate dalla tradizione orale, recano la incon-

⁶ Aristotele, *Metafisica*, A 3, 983 b 9 sgg. (= Diels-Kranz, 11 A 12).

⁷ Burnet, *Early Gr. Philos.*, § VII.

⁸ Aristotele, *Metafisica*, A 3, 983 b 20-27 (= Diels-Kranz, 11 A 12).

fondibile traccia del logos, cioè della motivazione propriamente razionale: il principio è l'acqua, perché tutto viene dall'acqua, sorregge la propria vita con l'acqua, finisce nell'acqua. Dunque, niente più rappresentazioni desunte dalla immaginazione, niente figurazioni fantastico-poetiche: dal mito si è passati ormai decisamente al logos. E così è nata la filosofia.

In verità, già dall'antichità qualcuno aveva cercato di assimilare il pensiero di Talete alle affermazioni di coloro (per esempio Omero) che posero Oceano e Teti rispettivamente padre e madre delle cose, e aveva altresì richiamato l'antica credenza secondo cui gli Dei giuravano sullo Stige (che è fiume e quindi acqua) e aveva rilevato che ciò su cui si giura è appunto ciò che è primo e supremo. E i moderni han fatto eco, richiamando numerose analoghe concezioni orientali. Ma già Aristotele, opponendosi a quelle congetture, diceva testualmente:

Ma che questa concezione della realtà sia stata così originaria e così antica non risulta affatto chiaro; al contrario, si afferma che Talete per primo abbia professato questa dottrina intorno alla causa prima⁹.

E Simplicio scriveva:

È tradizione che Talete per primo abbia svelato ai Greci l'indagine intorno alla natura, pur essendoci stati, come ritiene anche Teofrasto, anche molti altri ricercatori. Ma Talete superò coloro che lo precedettero a tal punto da farli dimenticare tutti¹⁰.

Insomma, gli antichi già si accorsero di trovarsi, nei confronti del pensiero di Talete, davanti a qualcosa di totalmente nuovo: e in effetti Oceano, Teti e Stige sono simboli fantastici, figure poetiche, creazioni dell'immaginazione, mentre le

⁹ Aristotele, *Metafisica*, A 3, 984 a 1-3.

¹⁰ Simplicio, *In Arist. Phys.*, 23, 29 (= Diels-Kranz, 11 B 1).

proposizioni di Talete sono ormai fondate sul logos. Nei primi c'è solo il mito, qui c'è ormai la filosofia.

Circa il terzo dei problemi che abbiamo sollevato, non sembra che Talete abbia riflettuto o, quantomeno, nulla ci è riferito di preciso.

4. Le altre proposizioni di Talete

La seconda proposizione ci è riferita in questi termini:

Alcuni pensatori sostengono che l'anima si mescola nel tutto: ed è per questo, forse, che egli ritenne che *tutto è pieno di Dei*¹¹.

Su questa proposizione che tutto sia pieno di Dei (che già Platone prima di Aristotele ricorda e che poi la dosografia ripete)¹² getta luce un passo di Diogene Laerzio secondo cui Talete avrebbe detto che «Dio è la cosa più antica, perché ingenerato»¹³. E se Talete ha detto questo, non c'è dubbio che si riferisse al suo principio-acqua, fonte, sostegno e foce di tutte le cose.

E non c'è quindi dubbio sul senso della proposizione di cui ragioniamo: tutto è pieno di Dei, *perché tutto è pervaso dal principio-acqua*.

La dimensione teologica (quella dimensione teologica che abbiamo chiamato di carattere naturalistico) è dunque ben chiara in Talete.

Infine, risulta chiara anche la terza proposizione.

Dice Aristotele:

Sembra che anche Talete abbia considerato l'anima come prin-

¹¹ Aristotele, *L'anima*, A 5, 411 a 7 sg. (= Diels-Kranz, 11 A 22).

¹² Cfr. Platone, *Leggi*, x, 899 b; Aezio, I, 7, 11 (= Diels-Kranz, 11 A 23); Diogene Laerzio, I, 27 (= Diels-Kranz, 11 A 1).

¹³ Diogene Laerzio, I, 35 (= Diels-Kranz, 11 A 1).

cipio motore, se ha detto, secondo quanto si tramanda di lui, che il magnete ha un'anima, perché muove il ferro ¹⁴.

Orbene, se il principio-acqua non solo è la scaturigine di tutte le cose, ma ciò *di cui* e *in cui* sussistono, è chiaro che tutte le cose debbono partecipare dell'essere e della vita di questo principio, e, perciò, tutte debbono essere vive e animate: e l'esempio del magnete dovette essere una prova che Talete adduceva a favore di questa tesi generale.

Infine, quanto ci vien detto da tarde fonti ¹⁵, che Talete pensava le anime immortali, se effettivamente è stato detto dal nostro filosofo (e a nostro avviso può senza dubbio esser stato detto), non può che intendersi in connessione col pensiero generale del filosofo: non può che trattarsi delle anime considerate come quel principio o momento di quel principio che è in tutte le cose (acqua), e per cui le cose sussistono. Passano le singole cose, ma immortale resta il loro principio: una immortalità, dunque, che non ha nulla a che vedere con l'*immortalità personale* che i successivi filosofi della natura desumeranno dagli Orfici, ma che vedremo contrastare con il fondamento della loro dottrina.

¹⁴ Aristotele, *L'anima*, A 2, 405 a 19 sgg. (= Diels-Kranz, 11 A 22).

¹⁵ Diogene Laerzio, I, 24 (= Diels-Kranz, 11 A 1).

1. L'infinito come principio e le sue caratteristiche

È Anassimandro¹ (come ormai sembra filologicamente certo, o almeno molto probabile) che introdusse il termine *arché* per designare il *primum*, la realtà prima e ultima delle cose, cioè quella *physis* di cui abbiamo già detto a proposito di Talete. (Ricordiamo che il titolo dell'opera di Anassimandro è *Peri physeos* = *Della Natura*).

Ma, contrariamente a Talete, egli ritenne che tale principio non fosse l'acqua, bensì *l'apeiron*, vale a dire *l'infinito* o *illimitato*. Ci riferiscono le nostre fonti antiche:

Anassimandro di Mileto [...] affermava che principio e elemento delle cose è *l'apeiron*, introducendo per primo il termine di « principio »; e diceva che esso non era né acqua né un altro di quelli che si chiamano elementi, ma un'altra natura (*physis*) infinita da cui provengono tutti i cieli e gli universi in essi contenuti².

¹ Anassimandro fu molto probabilmente discepolo di Talete (cfr. Diels-Kranz, 12 A 2, A 9, A 11; A 12). Stando alla testimonianza di Apollodoro presso Diogene Laerzio, II, 2 (= Diels-Kranz, 12 A 1), il filosofo avrebbe avuto 64 anni nel secondo anno della 58ª Olimpiade (= 547-546 a.C.) e sarebbe morto subito dopo: pertanto sarebbe nato nel 611 a.C. Compose un trattato che, stando alle antiche testimonianze, recava il titolo *Della Natura* (di cui è giunto un frammento), e che costituiva il primo scritto filosofico dei Greci e dell'Occidente. Anche Anassimandro dovette esercitare, e ancor più di Talete, l'attività politica. Eliano (*Var. hist.*, III, 17 = Diels-Kranz, 12 A 3) ci riferisce: « Anassimandro comandò la colonia migrata da Mileto ad Apollonia »; e negli scavi archeologici di Mileto è stata scoperta una statua che i concittadini gli dedicarono, certamente per le sue benemerite politiche.

² Simplicio, *In Arist. Phys.*, 24, 13 (= Teofrasto, *Le opinioni dei Fisici*, fr. 2 = Diels-Kranz, 12 A 9).

E tutta l'antica dossografia, su questo punto, non lascia dubbi.

Ma che cos'è questo *apeiron*?

Intanto diciamo subito che *apeiron* è solo imperfettamente tradotto con in-finito e il-limitato, perché contiene qualcosa di più che i due termini italiani non rendono. A-peiron significa ciò che è privo di *peras*, cioè di limiti e determinazioni non solo *esterni*, ma altresì *interni*. Nel primo senso, *apeiron* indica l'infinito spaziale, l'infinito in grandezza, cioè *l'infinito quantitativo*; nel secondo, invece, l'infinito secondo le qualità, quindi *l'indeterminato qualitativo*. L'infinito anassimandro dovette avere, almeno implicitamente, ambedue queste valenze: infatti, in quanto genera e abbraccia infiniti universi, deve essere *spazialmente infinito*, e, in quanto non è determinabile come acqua, aria etc., è *qualitativamente indeterminato*.

E in questo pensiero c'è indubbiamente una originalità e profondità che nel Greco – vedremo – rimarranno un poco eccezionali: principio, realtà ultima delle cose, può essere solo l'infinito, appunto perché, in quanto tale, esso *non* ha principio né fine, è ingenerato e imperituro e, *per questo appunto*, esso può essere principio delle altre cose. Dice Aristotele, riferendosi ad Anassimandro:

Tutte le cose sono o principio o dal principio: e dell'infinito non c'è principio, perché avrebbe un limite. Poi, come principio, è ingenerato e imperituro: ché ciò che è generato deve avere una fine, e la fine è propria di ogni dissolvimento. Perciò, noi diciamo, di esso non può esserci principio, ma esso sembra essere principio delle altre cose, e abbracciarle tutte e tutte reggerle, come dicono tutti coloro che non pongono altre cause oltre l'infinito [...]. E [l'infinito] appare come il divino, perché è immortale e indistruttibile, come dicono Anassimandro e la gran parte dei fisiologi³.

³ Aristotele, *Fisica*, Γ 4, 203 b 6 sgg. (= Diels-Kranz, 12 A 15 [traduzione di A. Maddalena]).

Il passo che abbiamo letto, oltre che sulle ragioni per cui Anassimandro dovette porre l'infinito come principio, dà ulteriori indicazioni preziose: l'infinito *abbraccia o circonda*, e *regge o governa* tutte le cose. Ora, sul significato di questi termini (che sono quasi certamente genuini) non ci possono essere dubbi: l'*abbracciare* (περιέχειν), il *reggere* (κυβερνᾶν) indicano e specificano esattamente la funzione del principio, che è appunto quella di comprendere e reggere tutte le cose, perché tutte si generano dal principio, consistono e sono nel e per il principio.

Infine, il passo aristotelico sottolinea ancora la valenza squisitamente *teologica* del principio. Anassimandro ha considerato il suo principio come divino, perché immortale e incorruttibile (le parole esatte di Anassimandro dovettero essere « eterno e sempre giovane »).

E questo (vedemmo sopra) dovette aver già detto Talete, e successivamente lo ribadì, ci dice ora Aristotele, anche « la maggior parte dei filosofi della natura ». Ed è chiaro che l'acqua di Talete e l'infinito di Anassimandro dovettero essere considerati come Dio, o, più esattamente, come « il divino » (τὸ θεῖον, neutro): infatti, riassumono in sé, come principio, come *arché* o *physis* di tutto, i caratteri che Omero e la tradizione consideravano prerogative essenziali appunto degli Dei: l'immortalità, il reggere e governare tutto. E dice bene lo Jaeger che Anassimandro (ma implicitamente già Talete) va ancora oltre, precisando che l'immortalità del principio deve essere tale da non ammettere non solo una *fine*, ma nemmeno un *inizio*. E, se così è, allora resta scalzata la base stessa su cui erano costruite le teogonie e le genealogie dei vari Dei: come il divino non muore, così non nasce; esso è infinito ed eterno. « Sarebbe un errore – conclude allora lo Jaeger – negare importanza religiosa a questa sublime concezione del divino partendo da preconcepite opinioni e teorie sulla natura della vera religione, affermando, per esempio, che non si può pregare il dio di Anas-

simandro o che la speculazione fisica non è religione. Nessuno contesterà che per noi non può darsi alcuna forma superiore di religione senza l'idea dell'infinito e dell'eternità che Anassimandro unisce al suo nuovo concetto del divino »⁴.

L'affermazione è esatta, ma solo nella misura in cui corregge la vecchia concezione dei Presocratici come materialisti e atei o ateggianti in senso moderno; tuttavia, essa va corretta in un punto centrale. La cifra che contraddistingue la concezione del Divino in Anassimandro e nei Presocratici è e rimane costantemente il *naturalismo*, nel senso che, anziché vedere nel Divino *l'altro* dal mondo, essi vedono in esso proprio l'essenza del mondo, la *physis* di tutte le cose, e non gli attribuiscono nessuno di quei caratteri che, con categoria posteriore, chiameremmo spirituali, non gli attribuiscono nemmeno ciò che c'è di più alto nell'uomo, vale a dire *il pensare*. E la migliore prova di rincalzo a quanto stiamo dicendo è che Anassimandro, come ci è espressamente tramandato, « disse che i cieli infiniti erano Dei »⁵, cioè non esitò a chiamare col nome di « Dei » gli infiniti mondi, che, come subito vedremo, *nascono* dal principio infinito e che hanno, sì, lunghissima durata, ma poi sono soggetti a morte. E li disse Dei certamente in quanto essi sono manifestazione infinita del principio infinito. Sicché, anche per lui, come per Talete e nello stesso senso di Talete, può dirsi che *tutto è pieno di Dei, tutto è divino*.

2. Genesisi di tutte le cose dall'infinito

E come nascono le cose dall'infinito, con quale processo e per quale causa?

Le nostre fonti ci dicono concordemente che ciò avverreb-

⁴ Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, p. 47.

⁵ Aezio, I, 7, 12 (= Diels-Kranz, 12 A 17).

be per una separazione o un distacco dei contrari (caldo-freddo, secco-umido, etc.) dal principio uno, a cagione di un movimento eterno ⁶.

Questa « separazione » o questo « distacco » di per sé resterebbe alquanto oscuro, se non ci fosse pervenuto in merito un frammento autentico del nostro filosofo, che così suona:

Donde le cose traggono la loro nascita, ivi si compie la loro dissoluzione secondo necessità; infatti reciprocamente pagano il fio e la colpa dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo ⁷.

Il frammento (che è stato variamente interpretato e tormentato dagli studiosi) collega, al di là di ogni possibile contestazione, il *nascere* e il *dissolversi* con una *colpa* e una *ingiustizia* e con la necessità di una *espiazione di questa colpa*.

Probabilmente, Anassimandro si riferiva, in questo passo, ai contrari, che tendono appunto a *sopraffarsi l'un l'altro*. L'ingiustizia è l'ingiustizia propria di questa sopraffazione, e il tempo è visto come il giudice, in quanto assegna un limite all'uno e all'altro dei contrari, ponendo termine al predominio dell'uno a favore dell'altro e viceversa. Ma è chiaro che non solo la vicenda alterna dei contrari è « ingiustizia », ma è ingiustizia lo stesso essere sorto dei contrari, per ciascuno dei quali il sorgere è immediatamente un contrapporsi all'altro. E, poiché il mondo nasce con la scissione dei contrari, in ciò va vista la prima ingiustizia, che verrà espiata con la morte stessa del mondo, secondo determinati cicli di tempo. Perciò, come qualcuno ha giustamente notato, c'è una doppia ingiustizia, e quindi una doppia necessità di espiazione: da una parte l'essere nato del mondo attraverso la scissione in opposti dell'unità del principio, « dall'altra il tentativo, che

⁶ Cfr. Simplicio, *In Arist. Phys.*, 150, 22 sgg. (=Diels-Kranz, 12 A 9); Aristotele, *Fisica*, A 4, 187 a 20 sgg. (= Diels-Kranz, 12 A 9); Ps. Plutarco, *Stromata*, 2 (= Diels-Kranz, 12 A 10).

⁷ Il frammento ci è riportato da Simplicio, *In Arist. Phys.*, 24, 13 sgg. (= Diels-Kranz, 12 B 1).

dopo la scissione compie ognuno degli opposti, di usurpare, in odio all'altro, la condizione di unico superstite e dominatore, che sarebbe nel tempo stesso un usurpare il posto e i diritti *del divino immortale e indistruttibile* »⁸.

Sembra innegabile in questo pensiero (e ciò è stato in vario modo notato da diversi studiosi) una profonda infiltrazione di concezioni religiose, probabilmente orfiche, così come sembra innegabile un certo pessimismo di fondo, che vede legate al nascere una « sopraffazione » e una « colpa » così come nel morire vede una « espiazione », sia pur temperato dal pensiero dominante di una « giustizia equilibratrice ».

3. Gli infiniti cosmi e la genesi del nostro mondo

Come infinito è il principio, così infiniti sono i mondi che si generano dal principio. E i mondi sono infiniti non solo nella successione temporale, nel senso che il mondo morrà e poi rinascerà infinite volte, ma altresì nella coesistenza spaziale, cioè nel senso che esistono insieme infiniti cosmi, tutti quanti aventi un'origine e una fine perpetuantisi all'infinito.

Come dall'infinito sia specificamente derivato il nostro cosmo è difficile ricostruire con esattezza. Le testimonianze pervenuteci ci parlano di *un movimento eterno* che produce la separazione dei contrari, e ci parlano di caldo e di freddo come prima coppia di contrari, ma non ci specificano come, via via, si siano venute poi a costituire tutte le cose.

Il caldo formò come una sfera di fuoco periferico, che poi si frantumò in tre sfere, originando così il sole, la luna e gli astri. Il freddo, invece, dovette originariamente avere forma liquida; a causa del fuoco questo si trasformò in aria, che, forse per l'espansione provocata dal riscaldamento, fece

⁸ Mondolfo, in Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 204.

rompere, come abbiamo detto, la sfera di fuoco in tre sfere, le circondò e quasi le inguainò, e poi le trascinò seco in un movimento circolare. Nell'aria restarono però come delle aperture a forma tubolare, che sono come spiragli, dai quali si sprigiona il fuoco: i corpi celesti che noi vediamo sono appunto la luce che fuoriesce da questi spiragli (così come le eclissi sono date dal momentaneo otturarsi di questi spiragli) ⁹.

A sua volta, dall'elemento liquido si formarono la terra e il mare.

Ecco come Alessandro ci riferisce la dottrina di Anassimandro:

Alcuni fisici sostengono [...] che il mare è un residuo dell'umidità originaria. Lo spazio intorno alla terra infatti sarebbe stato umido, e in seguito una parte di questa umidità si sarebbe evaporata per il sole e ne sarebbero derivati i venti e le rotazioni del sole e della luna [...]. Ciò che di tale umidità sarebbe rimasto nelle zone incavate della terra avrebbe costituito il mare, che è appunto in diminuzione perché viene fatto continuamente evaporare dal sole, finché rimarrà del tutto secco [...] ¹⁰.

La terra è al centro ed è di forma cilindrica e si regge per una sorta di equilibrio di forze:

resta sospesa senza essere tenuta da nulla, ma rimane ferma a causa dell'ugual distanza da tutte le parti ¹¹.

E come originario era l'elemento liquido, così dall'elemento liquido sotto l'azione del sole dovettero nascere i primi esseri viventi.

Ecco una testimonianza:

Secondo Anassimandro i primi animali nacquero nell'elemento

⁹ Cfr. Diels-Kranz, 12 A 10, A 11, A 18, A 21, A 22.

¹⁰ Alessandro, *Meteorol.*, 67, 3 (= Diels-Kranz, 12 A 27 [traduzione di A. Pasquinelli]).

¹¹ Ippolito, *Ref.*, 1, 6, 3 (= Diels-Kranz, 12 A 11); cfr. anche Aristotele, *Il Cielo*, B 13, 295 b 10 sgg. (= Diels-Kranz, 12 A 26).

liquido, 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 vivere¹².

Così da animali più semplici nacquero animali più complessi, che vennero via via trasformandosi ed adattandosi all'ambiente.

Qualche lettore superficiale potrà forse sorridere di fronte a queste concezioni, che parranno puerili; invece esse sono potentemente anticipatrici e quasi divinatrici di verità scientifiche di straordinaria modernità, ed è per questo che abbiamo voluto riportarle. Vogliamo sottolinearne due: in primo luogo, l'arditezza della rappresentazione della terra che non ha più bisogno di un sostegno materiale (ancora per Talete la terra galleggiava sull'acqua) e si regge per *equilibrio di forze*¹³; e, in secondo luogo, la modernità dell'idea che l'origine della vita si sia avuta con animali acquatici e il conseguente tralucere dell'idea dell'evoluzione delle specie mediante l'adattamento all'ambiente¹⁴. E questo è già di per sé sufficiente a mostrare quanta strada ormai il logos, con Anassimandro, abbia compiuto oltre il mito.

¹² Aezio, v, 19, 4 (= Diels-Kranz, 12 A 30 [traduzione di A. Pasquini]); cfr. anche le altre testimonianze raccolte sotto A 30).

¹³ Mondolfo, *Il pensiero antico*, Firenze 1950², p. 39.

¹⁴ Mondolfo, *Il pensiero antico*, p. 40.

1. Il principio come aria

Anassimene¹, discepolo di Anassimandro, corregge la teoria del maestro in questo senso: il principio primo è, sì, infinito in grandezza e quantità, ma non è indeterminato: esso è aria, aria infinita. Tutte le cose che sono derivano pertanto dall'aria e dalle sue differenziazioni. Ci riferisce Teofrasto:

[L'aria] si differenzia nelle varie sostanze a seconda del grado di rarefazione e condensazione: e così dilatandosi dà origine al fuoco, mentre condensandosi dà origine al vento e poi alla nube; ad un grado maggiore di densità forma l'acqua, poi la terra e quindi le pietre; le altre cose derivano poi da queste².

Perché Anassimene modificò il principio del maestro?

Vedemmo che Anassimandro dal suo infinito alla generazione delle cose fa, in certo senso, un salto: infatti non si comprende bene in quale modo i contrari, separandosi, generino le varie cose; per questo motivo Anassimene, senza

¹ Anassimene dovette essere nativo di Mileto, discepolo e successore di Anassimandro. Dalle indicazioni delle fonti antiche non si può ricavare una cronologia sicura, ma si può congetturare che sia nato nei primi decenni del secolo VI e morto negli ultimi decenni del medesimo secolo. Scrisse egli pure un libro *Sulla Natura*, che, a dire di Diogene Laerzio, II, 3 (= Diels-Kranz, 13 A 1), era composto « in lingua ionica, in modo semplice e senza fronzoli », di cui ci sono pervenuti tre frammenti.

² Teofrasto, *Le opinioni dei fisici*, fr. 2, riportato da Simplicio, *In Arist. Phys.*, 24, 26 (= Diels-Kranz, 13 A 5); si veda anche Ippolito, *Ref.*, I, 7 (= Diels-Kranz, 13 A 7).

dubbio, credette di dover cercare un'altra soluzione. E a quest'altra soluzione egli dovette essere guidato dalle considerazioni che seguono.

Una testimonianza antica ci riferisce che Anassimene pose l'aria come *arché*, perché *l'aria meglio di qualsiasi altra cosa si presta alle variazioni*, e, per conseguenza, meglio di qualsiasi altra cosa si presta ad essere pensata come principio capace di generare tutto³.

Nel frammento 2 leggiamo invece:

Proprio come la nostra anima, che è aria, ci sostiene e ci governa, così il soffio e l'aria abbracciano il cosmo intero⁴.

E da queste parole si potrebbe argomentare che Anassimene abbia inferito il suo principio basandosi sulla considerazione dell'essere vivente, il quale vive appunto finché ha respiro, cioè inspira ed espira aria, e muore quando esala l'ultimo respiro. Come l'aria è essenziale alla vita dell'uomo e dei viventi, così lo deve essere altresì per tutte le cose e il cosmo intero (che Anassimene concepiva come vivente).

Infine, alcuni studiosi hanno notato come anche l'osservazione del fatto che dal cielo (cioè dall'aria) cade la pioggia (cioè l'acqua) e cadono i fulmini (cioè il fuoco) e verso il cielo risalgono i vapori e le esalazioni, può aver spinto Anassimene a scegliere l'aria come principio: tanto più che l'aria perde a vista d'occhio i suoi confini, e quindi si presta bene ad essere intesa anche come infinita⁵.

Caratteristica specifica dell'aria è questa:

Quando essa è assolutamente uniforme, è *invisibile*; diventa visibile col freddo, col caldo, con l'umidità e il movimento⁶.

³ Simplicio, *De caelo*, 615, 18 sgg. Heiberg.

⁴ Riportato da Aezio, I, 3, 4 (= Diels-Kranz, 13 B 2).

⁵ Cfr. Zeller-Mondolfo, I, 2, pp. 213 sgg.

⁶ Ippolito, *Ref.*, I, 7, 2 (= Diels-Kranz, 13 A 7).

E con questo concorda perfettamente quanto ci vien detto in un frammento, a torto ritenuto inautentico:

L'aria è vicina *all'incorporeo*: e poiché noi nasciamo per il suo flusso, è necessario che essa sia infinita e ricca, per non venir mai meno⁷.

Dove quel « vicino all'incorporeo » esprime appunto l'essere « invisibile », cioè impercettibile, così come esprime l'essere senza limite, cioè l'essere infinito dell'aria, a differenza di tutto il resto che da essa deriva, che è invece visibile, definito e limitato.

Che Anassimene abbia chiamato « Dio » l'aria, come ci viene riferito dagli antichi⁸, è ben credibile; ed è credibile, anche, che abbia chiamato Dei le cose che derivano dall'aria⁹: e noi sappiamo ormai bene quale sia il significato preciso di tale linguaggio, comune ai tre Milesi.

2. Derivazione delle cose dall'aria

L'aria è concepita da Anassimene come naturalmente dotata di movimento; e, per la sua stessa natura mobilissima, ben si presta (assai meglio dell'infinito anassimandreo) ad essere concepita come in perenne movimento.

Ma Anassimene, come abbiamo già accennato, determina anche quale sia *il processo che dall'aria fa derivare le cose*: si tratta della *condensazione* e della *rarefazione*, come tutte le nostre fonti ci dicono. La rarefazione dell'aria dà origine al fuoco, la condensazione dà origine all'acqua e poi alla terra.

⁷ Il frammento è riportato da Olimpiodoro, *De arte sacra*, c. 25; nel Diels-Kranz (13 B 3) è considerato una falsificazione, ma senza sufficienti motivi (cfr. quanto è detto in Zeller-Mondolfo, I, 2, pp. 228 sgg.).

⁸ Cfr. Cicerone, *De nat. deorum*, I, 10, 26 (= Diels-Kranz, 13 A 10).

⁹ Agostino, *La città di Dio*, VIII, 2 (= Diels-Kranz, 13 A 10).

Ci riferisce Plutarco:

Anassimene dice che il freddo è la materia che si contrae e si condensa, mentre il caldo è la materia dilatata e *allentata* (proprio questa è l'espressione che egli usa). Quindi, non senza ragione, secondo Anassimene, si dice che l'uomo lascia uscire dalla bocca il caldo e il freddo: il respiro infatti si raffredda se viene compresso dalle labbra serrate, ma se invece esce dalla bocca aperta diventa caldo per la dilatazione¹⁰.

Come si vede, questa doveva essere una delle argomentazioni desunte dalla esperienza, che Anassimene adduceva a prova della sua tesi.

3. Rapporto di Anassimene con i suoi predecessori

Per lo più Anassimene è giudicato dagli storici della filosofia inferiore ad Anassimandro, ma a torto. È vero invece che Anassimene, come qualche studioso si è ben avveduto, segna un progresso sui predecessori, cercando di spiegare razionalmente la differenza *qualitativa* delle cose come derivante da una differenza *quantitativa* dell'originario principio (condensazione e rarefazione sono appunto differenziazioni quantitative). Il Burnet ha poi notato che Anassimene influì sugli antichi assai più dei suoi predecessori; infatti, quando gli antichi parlano della filosofia ionica, si riferiscono ad Anassimene come a paradigma, vedendo in lui l'espressione più compiuta e più corretta del pensiero della Scuola¹¹. E, in effetti, non si può disconoscere che Anassimene, appunto con l'introduzione del processo di condensazione e rarefazione, fornisce quella causa dinamica che fa derivare dal

¹⁰ Plutarco, *De prim. frig.*, 7, 947 F (= Diels-Kranz, 13 B 1).

¹¹ Cfr. Burnet, *Early Gr. Philos.*, § xxxi.

principio tutte le cose, della quale Talete non aveva ancora parlato, e che Anassimandro aveva saputo determinare solo ispirandosi a concezioni orfiche; egli fornisce quindi una causa che è *in perfetta armonia con il principio*, rendendo così il naturalismo ionico pienamente coerente con le proprie premesse. E quando la filosofia ionica rinascerà, o tenterà di rinascere, con Diogene di Apollonia¹², prenderà le mosse proprio da Anassimene.

¹² Cfr., più avanti, pp. 187-196.

1. Il flusso perpetuo di tutte le cose

Eraclito¹ porta il discorso filosofico dei tre Milesi su posizioni decisamente più avanzate e in gran parte nuove.

¹ Eraclito nacque ad Efeso e visse a cavaliere fra il vi e il v secolo. Diogene Laerzio, IX, 1 (= Diels-Kranz, 22 A 1), senza dubbio seguendo il cronografo Apollodoro, pone l'apogeo della vita di Eraclito nella 69^a Olimpiade, cioè nel 504-501 a.C.; tutti i tentativi dei moderni critici di determinare più puntualmente la data di nascita e di morte sono aleatori. Sempre Diogene Laerzio (*loc. cit.*) ci informa che Eraclito era « di animo sdegnoso e superbo quant'altri mai ». Non volle partecipare alla vita pubblica: « Pregato dai concittadini [è sempre Diogene che scrive] di dar leggi alla città, rifiutò perché essa era già caduta in balza della cattiva costituzione ». Visse una vita solitaria, mal sopportando la compagnia degli uomini. Non ebbe maestri diretti e si vantò di aver scoperto da sé la sua sapienza. L'opera che egli scrisse, che, come quella degli altri filosofi finora esaminati, si intitolava *Della Natura*, era composta con stile originale, audace e anche oscuro. Ancora Diogene (IX, 6) dice: « Eraclito depose il libro nel tempio di Artemide, ed alcuni affermano che lo avesse scritto intenzionalmente in forma oscura perché vi si accostassero solo quelli che lo potevano e perché un tono facile non lo sottoponesse al dispregio del volgo » (traduzione di A. Pasquinelli). Per questo fu chiamato Eraclito « l'oscuro ». Non è improbabile che lo scritto, anziché avere una struttura ben determinata, avesse carattere aforistico, cioè che fosse una raccolta di riflessioni, il cui legame era più di concetto che non di forma: i numerosi frammenti che possediamo, così come a noi almeno sono pervenuti, lasciano largo spazio a questa congettura. Diogene ci dice che « Teofrasto attribuiva al suo [*scil.* di Eraclito] temperamento malinconico il fatto che i suoi scritti in parte rimanessero incompiuti e in parte non seguissero una linea coerente »; dunque, se non era scritto sotto forma di aforismi, il libro eracliteo appariva, comunque, ai lettori, di struttura decisamente irregolare. La larga messe di frammenti che riporteremo sarà, ad ogni modo, sufficiente a dare un'idea dell'inimitabile stile di questo singolarissimo filosofo.

I Milesi si erano prevalentemente soffermati sul problema del principio delle cose e sulla genesi del cosmo a partire dal principio; nel far questo, essi avevano notato l'*universale dinamismo* della realtà, il dinamismo delle cose che nascono e periscono, il dinamismo del cosmo intero o dei cosmi che pure nascono e periscono, il dinamismo del principio stesso che dà origine alle varie cose perché dotato di perenne movimento: tuttavia, essi non avevano esplicitato e non avevano portato a livello tematico questo preciso aspetto della realtà tutta, né, per conseguenza, avevano potuto riflettere sulle molteplici implicanze di questo aspetto medesimo.

È esattamente questo che, invece, fece Eraclito.

In primo luogo, egli rilevò la perenne mobilità di tutte le cose che sono: nulla resta immobile e nulla permane in uno stato di fissità e stabilità, ma tutto si muove, tutto cambia, tutto trasmuta, senza posa e senza eccezione.

Eraclito stesso, per esprimere questa verità, si era avvalso dell'immagine dello scorrere del fiume, in frammenti divenuti assai celebri:

A chi discende nello stesso fiume sopraggiungono acque sempre nuove².

Non si può discendere due volte nel medesimo fiume e non si può toccare due volte una sostanza mortale nel medesimo stato, ma a causa dell'impetuosità e della velocità del mutamento si disperde e si raccoglie, viene e va³.

Noi scendiamo e non scendiamo nello stesso fiume, noi stessi siamo e non siamo⁴.

Il senso è chiaro: il fiume è *apparentemente* sempre lo stesso, mentre *in realtà* è fatto di acqua sempre diversa, che sopraggiunge e si dilegua; perciò nella medesima acqua del fiume non si può discendere due volte, appunto perché, quando si

² Diels-Kranz, 22 B 12.

³ Diels-Kranz, 22 B 91.

⁴ Diels-Kranz, 22 B 49 a.

ridiscende la seconda volta, è ormai altra l'acqua sopraggiunta; e poiché noi stessi mutiamo, al momento in cui abbiamo completato l'immersione nel fiume siamo diventati diversi da quando ci siamo mossi per immergerci, così come subitamente diverse sono le acque che ci bagnano: sicché Eraclito può ben dire, dal suo punto di vista, che entriamo e non entriamo nel fiume. E può anche dire che siamo e non siamo, perché, per essere ciò che siamo in un dato momento, dobbiamo *non* essere più quello che eravamo nel precedente momento, così come, per continuare ad essere, dovremo tosto non essere più quello che siamo in questo momento. E ciò vale, secondo Eraclito, per ogni cosa, senza eccezione.

Dunque, nulla permane e tutto diviene; o, se si vuole, è permanente solo il divenire delle cose, nel senso che, per Eraclito, le cose non hanno realtà se non, appunto, nel perenne divenire.

È questo, senza dubbio, l'aspetto della dottrina di Eraclito divenuto più celebre, tosto fissato nella formula « tutto scorrere » (πάντα ῥεῖ). Ed è anche l'aspetto che i seguaci rilevarono, portandolo alle conseguenze estreme. (Cratilo, ad esempio, trasse come conseguenza che, se tutto scorre così velocemente, è impossibile qualsiasi conoscenza delle cose, e « finì col convincersi – ci dice Aristotele – che non si dovesse neppure parlare, e si limitava a muovere semplicemente il dito, rimproverando perfino ad Eraclito di aver detto che non è possibile bagnarsi *due volte* nello stesso fiume: Cratilo, infatti, pensava che non fosse possibile neppure una volta »⁵).

Tuttavia, la filosofia di Eraclito è ben lungi dal ridursi alla mera proclamazione del flusso universale delle cose: infatti, questo è, per lui, quasi la costatazione di partenza per una ben più ardita e profonda inferenza, che ora dobbiamo cercare di individuare e mettere a punto con precisione.

⁵ Aristotele, *Metafisica*, Γ 5, 1010 a 10 sgg.

2. Gli opposti in cui il divenire si dispiega e la loro nascosta armonia (la sintesi degli opposti)

Il divenire di cui abbiamo detto è caratterizzato da un continuo passare delle cose da un contrario all'altro: « le cose fredde si riscaldano, le cose calde si raffreddano, le cose umide si disseccano, le cose secche si inumidiscono »⁶; il giovane invecchia, il vivo muore, e così di seguito.

Il divenire è quindi un continuo conflitto dei contrari che si avvicendano, è una perenne lotta dell'uno contro l'altro, è una guerra perpetua. Ma poiché le cose hanno realtà, come vedemmo, solo nel perenne divenire, allora, per necessaria conseguenza, la guerra si rivela come il fondamento della realtà delle cose:

La guerra è madre di tutte le cose e di tutte regina⁷.

Ma – si noti bene – questa guerra è insieme pace, questo contrasto è insieme armonia; cosicché lo scorrere perenne delle cose e l'universale divenire si rivelano come *armonia o sintesi di contrari*, cioè come perenne pacificarsi di belligeranti, e conciliarsi di contendenti. Dice il frammento 8:

Ciò che è opposizione si concilia e dalle cose differenti nasce l'armonia più bella, e tutto si genera per via di contrasto.

E nel frammento 51:

Essi (cioè gli ignoranti) non capiscono che ciò che è differente concorda con se medesimo: armonia di contrari, come l'armonia dell'arco e della lira.

⁶ Diels-Kranz, 22 B 126.

⁷ Diels-Kranz, 22 B 53.

Ed è per questa superiore armonia che i contrari, pur potendo essere solo contendendosi a vicenda, danno l'uno all'altro il proprio senso:

La malattia rende dolce la salute, la fame rende dolce la sazietà e la fatica rende dolce il riposo⁸;

Non conoscerebbero neppure il nome della giustizia se non ci fosse l'offesa⁹.

Ed è per questa ed in questa armonia che, al limite, gli opposti coincidono:

La via in su e la via in giù sono una unica e medesima via¹⁰.

Comune nel cerchio è il principio e la fine¹¹.

La stessa cosa è il vivente e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio, perché queste cose mutandosi son quelle e quelle a loro volta mutandosi sono queste¹².

Ed è chiaro, infine, come la molteplicità delle cose si raccolga in una superiore dinamica unità:

[...] da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose¹³.

Non ascoltando me, ma ascoltando il *logos*, è saggio ammettere che tutte le cose sono una unità¹⁴.

Perciò, in conclusione, se le cose hanno realtà solo in quanto divengono, e se il divenire è dato dagli opposti che si contrastano, e contrastandosi si pacificano in superiore armonia, allora è chiaro che *nella sintesi degli opposti sta il principio che spiega tutta la realtà*, ed è evidente, per

⁸ Diels-Kranz, 22 B 111.

⁹ Diels-Kranz, 22 B 23.

¹⁰ Diels-Kranz, 22 B 60.

¹¹ Diels-Kranz, 22 B 103.

¹² Diels-Kranz, 22 B 88.

¹³ Diels-Kranz, 22 B 10.

¹⁴ Diels-Kranz, 22 B 50.

conseguenza, *che in questo appunto consiste Dio o il Divino*. Dice infatti espressamente Eraclito nel frammento 67:

Il Dio è giorno-notte, è inverno-estate, è guerra-pace, è sazietà-fame.

E questo significa, appunto, che Dio è *l'armonia dei contrari, l'unità degli opposti*.

3. Il fuoco come principio di tutte le cose

Il lettore avrà certamente notato la potente novità del pensiero eracliteo e si sarà probabilmente accorto che esso, in certo senso, anticipa, e in modo impressionante, l'idea di fondo della dialettica hegeliana. Fu lo stesso Hegel che lo riconobbe, scrivendo espressamente: « non v'è proposizione di Eraclito che io non abbia accolto nella mia logica »¹⁵.

Tuttavia, se questo è vero, è altrettanto vero che quella di Eraclito non è affatto una logica e meno che mai una dialettica in senso moderno; infatti il filosofo di Efeso non abbandona ancora il piano della ricerca della *physis*, e, checché pretendano alcuni critici, rimane inoppugnabile il rilievo del Burnet: « L'identità nella diversità che egli proclamava *era puramente fisica*; la logica non esisteva ancora [...]. L'identità che egli rappresenta come consistente nella diversità è semplicemente quella della sostanza primordiale in tutte le sue manifestazioni »¹⁶.

E, in effetti, tutta la dossografia antica, riferendo il pensiero di Eraclito, indica come idea essenziale del nostro filosofo che il *fuoco sia l'elemento fondamentale* e che le

¹⁵ F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Lezioni sulla storia della filosofia)*, traduzione italiana di E. Codignola e G. Sanna, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1930, p. 307.

¹⁶ Burnet, *Early Gr. Philos.*, § LXVIII.

cose tutte non siano se non trasformazioni del fuoco. Anche i frammenti lo confermano largamente:

Tutte le cose sono uno scambio del fuoco, e il fuoco uno scambio di tutte le cose, come le merci sono uno scambio dell'oro e l'oro uno scambio delle merci ¹⁷;

Questo ordine, che è identico per tutte le cose, non lo fece nessuno degli Dei né degli uomini, ma era sempre ed è e sarà fuoco eternamente vivo, che secondo misura si accende e secondo misura si spegne ¹⁸;

Mutazioni del fuoco: in primo luogo mare, la metà di esso terra, la metà vento ardente ¹⁹.

E perché Eraclito abbia additato proprio nel fuoco la « natura » di tutte le cose, diventa chiaro non appena si ponga mente al fatto che *il fuoco esprime in modo paradigmatico le caratteristiche del perenne cambiamento, del contrasto, dell'armonia*: il fuoco, infatti, è perennemente mobile, è vita che vive della morte del combustibile, è incessante trasformazione in fumo e cenere, è, come in modo perfetto dice Eraclito del suo Dio, « bisogno e sazietà » ²⁰, cioè unità di contrari, bisogno delle cose, che fa quindi essere le cose, e sazietà delle cose, che quindi distrugge e fa morire le cose.

E, con questo, resta chiarito anche come il Dio o il Divino eracliteo (che già era stato detto notte-giorno, fame-sazietà, guerra-pace, cioè unità dei contrari) coincida con questo fuoco. Leggiamo nel frammento 64:

Il fulmine governa ogni cosa.

E il fulmine è appunto il fuoco divino; e al fuoco-dio Eraclito sembra anche attribuire una funzione escatologica di

¹⁷ Diels-Kranz, 22 B 90.

¹⁸ Diels-Kranz, 22 B 30.

¹⁹ Diels-Kranz, 22 B 31.

²⁰ Diels-Kranz, 22 B 67.

giudice supremo:

Il fuoco sopraggiungendo giudicherà e condannerà tutte le cose²¹.

E, nel frammento 32, si legge:

L'uno, l'unico saggio, non vuole e vuole anche essere chiamato Zeus.

Orbene, è evidente ciò che Eraclito vuol dire in questo frammento, come lo Zeller ha bene spiegato: « Vuole essere chiamato con esso [col nome di Zeus], perché in verità è ciò che si venera sotto quel nome; ma non vuol neanche esser chiamato con esso, perché con questo nome si collegano rappresentazioni antropomorfe che non convengono a quell'essere primordiale, cioè perché esso è una designazione inadeguata »²².

Ma, mentre nei Milesi al principio primo divino non era attribuita intelligenza, risulta invece abbastanza chiaramente che Eraclito gliela attribuisce. Dice il frammento 78:

La natura umana non ha conoscenze (γνώμας), la natura divina sì.

E il frammento 41, assai celebre, pur prestandosi a divergenti esegesi e traduzioni, pare che debba così rendersi:

Esiste una sola sapienza: riconoscere l'intelligenza (γνώμη) che governa tutte le cose attraverso tutte le cose.

E sembra anche pressoché certo che Eraclito abbia chiamato questo suo principio *logos*, che se, come molti sostengono, non vuol dire propriamente *ragione e intelligenza*, ma

²¹ Diels-Kranz, 22 B 66.

²² Zeller-Mondolfo, I, 4, p. 161, nota 82.

piuttosto *regola secondo cui tutte le cose si realizzano e legge che è comune a tutte le cose e governa tutte le cose*, include comunque razionalità e intelligenza²³.

Infine è chiaro che, per Eraclito, la verità non può essere se non il cogliere, intendere ed esprimere questo *logos* comune a tutte le cose. E si comprende, per conseguenza, come egli metta in guardia nei confronti dei *sensi*, perché questi si fermano alla apparenza delle cose; come disprezzi le *opinioni* comuni degli uomini, perché a questi sfugge quanto fanno da svegli, così come non sanno ciò che fanno dormendo; e infine è chiaro come disprezzi il sapere degli altri filosofi, perché lo considera vana erudizione, che accumula molteplici nozioni particolari senza cogliere la legge universale. Per conseguenza, si capisce il tono altezzoso e superbo e talora perfino urtante, che Eraclito assume nei confronti di tutti gli altri, giacché egli, avendo compreso quel *logos*, se ne sente il profeta, l'unico profeta. E, da ultimo, si capisce anche il tipo di linguaggio e di espressione da lui adottato nella sua opera: il linguaggio dei profeti, degli oracoli e delle sibille, cioè quel linguaggio che dice e non dice, ad un tempo nasconde e rivela: un linguaggio, insomma, contrassegnato dalla stessa cifra del *logos* che voleva rivelare.

4. L'anima

Eraclito espresse anche alcuni pensieri sull'anima, che vanno oltre quelli dei predecessori. Da un lato, egli, come i Milesi, identificò la natura dell'anima con la natura del principio e disse che è fuoco e anche disse più saggiamente l'anima più

²³ Si veda, sul significato del *logos* eracliteo, la nota di Mondolfo, *Il logos eracliteo e le sue interpretazioni*, in Zeller-Mondolfo, I, 4, pp. 152 sgg.: si veda anche G. Calogero, *Storia della logica antica*, vol. I: *L'età arcaica*, Bari 1967, pp. 65 sgg.

secca e, per conseguenza, fece coincidere la dissennatezza con l'inumidirsi di essa ²⁴.

Ma, accanto a questo ordine di pensieri, egli ne esprime un secondo di tutt'altro tenore, che lo portò a scoprire nell'anima qualcosa avente proprietà completamente diverse dal corpo. Leggiamo nel bellissimo frammento 45:

I confini dell'anima non li potrai mai trovare, per quanto tu percorra le sue vie; così profondo è il suo *logos*.

Lo Snell ha fatto notare che questa concezione della « profondità dell'anima » comporta la sua differenziazione netta da qualsiasi organo e funzione fisica: non ha senso parlare di mano profonda o di orecchio profondo.

Orbene, precisa ancora lo studioso, « la rappresentazione della profondità è sorta proprio per designare la caratteristica dell'anima, *che è quella di avere una qualità particolare che non riguarda né lo spazio né l'estensione* [...]. Con essa Eraclito vuol significare che l'anima si estende all'infinito, proprio al contrario di ciò che è fisico » ²⁵.

Questo secondo ordine di pensieri si ricollega alla dimensione religiosa del pensiero orfico, di cui è eco anche il frammento 62:

Immortali mortali, mortali immortali, vivendo la morte di quelli, morendo la vita di quelli.

Esso esprime con linguaggio eracliteo la credenza orfica secondo cui la vita del corpo è mortificazione dell'anima e la morte del corpo è vita dell'anima. E, con gli Orfici, Eraclito dovette ammettere premi e castighi dopo la morte, e quindi

²⁴ Cfr. Diels-Kranz, B 77, B 117, B 118.

²⁵ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946; traduzione italiana di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti con il titolo: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, p. 41.

una immortalità personale, come espressamente dice nel frammento 27:

Dopo la morte attendono gli uomini cose che essi non sperano e neppure immaginano.

Ma è un ordine di pensieri che mal s'accorda con la visione d'insieme, nella quale non c'è spazio per un'anima *personale*, né per un aldilà. E tuttavia è un ordine di pensieri che ritroveremo più volte nei Presocratici, inconciliato e inconciliabile con la loro dottrina della *physis*, ma che, proprio per questo, si rivelerà fecondissimo, nel senso che avremo modo di spiegare adeguatamente a proposito di Platone.

Ma, prima di concludere su Eraclito, vogliamo richiamare alcuni suoi pensieri morali, che dovettero essergli stati ispirati, più che dalla sua dottrina della realtà, dalla sua visione orfica dell'anima. La felicità – dice il frammento 4 – non può consistere nei piaceri del corpo: se così fosse, felici sarebbero i buoi davanti al foraggio da mangiare. E il bellissimo frammento 85 precisa ulteriormente:

Difficile è la lotta contro il desiderio, poiché ciò che esso vuole lo compera a *prezzo dell'anima*.

È un pensiero in cui è quasi divinato il nucleo dell'etica ascetica del *Fedone*: saziare il corpo vuol dire perdere l'anima.

SEZIONE TERZA

IL PITAGORISMO

«... φασί δ'οί σοφοί ... καί οὐρανὸν καί γῆν καί θεοὺς καί ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καί φιλίαν καί κοσμιότητα καί σωφροσύνην καί δικαιοσύνην, καί τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν ... ».

« ... I sapienti dicono ... che cielo, terra, Dei e uomini sono tenuti insieme dall'ordine, dalla saggezza e dalla rettitudine: ed è proprio per tale ragione che essi chiamano questo tutto "cosmo" ... ».

Platone, *Gorgia*, 507e-508a

Con i Pitagorici passiamo dalla Ionia all'Italia meridionale. E, qui, la filosofia crea una temperie nuova, si perfeziona, si affina, e giunge a toccare i limiti estremi dell'orizzonte della *physis* dischiuso dagli Ionici. Questa operazione di affinamento – vedremo – sarà condotta, oltre che dai Pitagorici, dagli Eleati; ma certamente i Pitagorici hanno avuto il merito di creare per primi quella nuova temperie, di cui beneficeranno gli Eleati stessi (ci riferiscono antiche fonti che Parmenide, fondatore dell'eleatismo, fu introdotto alla filosofia appunto da un Pitagorico)¹.

Ma, in primo luogo, dobbiamo spiegare perché parliamo di Pitagorici in generale e non piuttosto di singoli Pitagorici.

a) Intanto, non ci è possibile distinguere Pitagora dai Pitagorici, cioè il maestro dai discepoli, perché Pitagora non scrisse nulla e di lui pochissimo ci è attestato con precisione, e il moltissimo che le tarde *Vite di Pitagora* ci dicono è frutto di fantasia: già poco dopo la sua morte (e forse già negli ultimi anni della sua vita) Pitagora aveva perduto, nella rappresentazione dei discepoli, i caratteri umani, e veniva considerato e venerato come un nume².

¹ Cfr. Diogene Laerzio, ix, 21 (= Diels-Kranz, 28 A 1).

² Pitagora è detto concordemente essere nativo di Samo. In base alle testimonianze che possediamo, pare si debba collocare l'apogeo della sua vita intorno al 532/531 a.C., e la sua morte forse nei primi anni del se-

b) La Scuola che Pitagora aveva fondato, venendo in Italia, non aveva come scopo principale la ricerca scientifica, ma *la realizzazione di un determinato tipo di vita*, rispetto al quale la ricerca scientifica non era *il fine*, bensì *il mezzo*, come meglio vedremo più avanti. La Scuola pitagorica nacque come confraternita o, meglio, come setta o Ordine religioso, organizzato secondo ben precise regole di convivenza. (L'Ordine ebbe, poi, influssi anche politici e fu implicato in vicende assai burrascose). E poiché la scienza era mezzo al raggiungimento del fine, essa era come *un bene comune*, un bene cui tutti gli adepti attingevano e a cui tutti cercavano di dare incremento, insieme ricercando e indagando. E fu proprio questo essere *bene comune* della scienza che comportò, come necessaria conseguenza, l'anonimia dei singoli contribuiti.

c) Le dottrine della Scuola, per giunta, erano considerate *un segreto* di cui dovevano essere partecipi solo gli adepti, cosa che impedì la divulgazione e la conoscenza delle medesime, a differenza delle dottrine delle altre Scuole.

colo v. Dalle tarde *Vite di Pitagora* non è possibile ricavare quasi nulla che sia storicamente sicuro. Pare che da Samo Pitagora sia passato in Italia, dove nella città di Crotona fondò una Scuola, che ebbe tosto grandissimo successo, dato che, come ampiamente vedremo, il messaggio pitagorico conteneva una nuova visione della vita di tipo mistico ed ascetico. Pare che la Scuola acquistasse ben presto anche un notevole potere politico, la qual cosa dovette provocare una violenta rivolta dell'opposizione, che sembra abbia assalito l'edificio in cui la Scuola aveva sede e ucciso a tradimento quasi tutti i più importanti membri del sodalizio. Pitagora si sarebbe miracolosamente salvato fuggendo a Locri; di qui si sarebbe successivamente trasferito a Taranto e poi a Metaponto dove l'avrebbe colto la morte. Dei numerosi viaggi in Oriente e in Occidente che la tradizione attribuisce a Pitagora non si ha alcuna solida prova. I *Tre libri* e i *Versi aurei*, che vengono attribuiti a Pitagora, sono quasi certamente falsificazioni che risalgono alla fine dell'era antica o ai primi secoli dell'era cristiana: è invece probabile che il filosofo si sia limitato all'insegnamento orale. La venerazione che i discepoli ebbero per Pitagora portò alla creazione di tante e tali leggende sul conto di lui, che, ben presto, i contorni storici della sua figura dovettero dissolversi. (Per i documenti e le fonti relative alla vita di Pitagora e alla filosofia pitagorica cfr. Zeller-Mondolfo, 1, 2 e gli aggiornamenti del Mondolfo, ivi, pp. 288 sgg.).

d) Il primo dei Pitagorici che pubblicò opere fu Filolao³, che visse al tempo di Socrate. A quest'epoca la dottrina si era certamente evoluta; ma è assai difficile stabilire quanto risalga al primo pitagorismo e quanto al secondo. Tutti i criteri finora proposti si sono dimostrati arbitrari o, quantomeno, puramente congetturali⁴. Pertanto, per queste precise ragioni, la Scuola pitagorica va vista nel suo insieme.

e) Se è vero che, dalla fine del VI secolo al principio del IV, essa poté arricchire molto il proprio patrimonio, è però altrettanto vero che i presupposti e i fondamenti su cui essa lavorò furono sostanzialmente omogenei e, quindi, è non solo corretta, ma necessaria una considerazione globale. (Diferenti saranno invece i fondamenti su cui lavorerà il pitagorismo quando risorgerà alle soglie dell'età cristiana; ma questa nuova fase cambia anche denominazione: la si suole denominare, e giustamente, « neopitagorismo ». E questo suo ulteriore sviluppo andrà pertanto trattato a parte).

³ Che Filolao fosse un contemporaneo di Socrate si desume chiaramente dal *Fedone*, 61 e (=Diels-Kranz, 44 A 1 a). Diogene Laerzio, IX, 38 (=Diels-Kranz, 44 A 2) lo mette in relazione con Democrito. Che sia stato il primo Pitagorico che rese pubblica la dottrina attraverso lo scritto non pare dubbio. Ci dice Giamblico (*Vita di Pitagora*, 199): « Fa meraviglia anche il rigore del segreto; infatti nel corso di tanti anni nessuno sembra si sia imbattuto in qualche scritto di Pitagorici prima dell'età di Filolao. Questi per primo, trovandosi in grande e dura povertà, divulgò quei celebrati tre libri, che si dice fossero comprati per cento mine da Dione Siracusano per incarico di Platone [...] » (= Diels-Kranz, 14 A 17, traduzione di M. Timpanaro Cardini). E anche Diogene Laerzio, III, 9 (= Diels-Kranz, 44 A 8) ci riferisce: « Dicono alcuni, fra cui anche Satiro, che [Platone] dette incarico a Dione in Sicilia di comprargli tre libri di dottrine pitagoriche da Filolao per cento mine » (traduzione di M. Timpanaro Cardini). Che, poi, i libri fossero tre o non piuttosto un libro diviso in tre parti (Etica, Politica e Fisica) è questione secondaria. Sul problema cfr. M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici, testimonianze e frammenti*, vol. II, Firenze 1962, pp. 84 sgg. [vedasi sotto nota 6].

⁴ Uno dei più celebri tentativi di distinguere l'antico pitagorismo da quello più recente è senza dubbio quello del Burnet, *Early Gr. Philos.*, §§ xxxvii sgg. e lxxxviii sgg. Il lettore potrà costatare di persona, leggendo direttamente i paragrafi indicati, quanto di aleatorio ci sia nel tentativo del Burnet.

f) Già Aristotele non sa nulla di Pitagora e quasi nulla dei *singoli* Pitagorici e li tratta globalmente, denominandoli con la celebre formula « i cosiddetti Pitagorici »⁵. Formula, che, malgrado sia stata fatta oggetto di disparate interpretazioni, è chiarissima nel suo significato, come assai bene ha spiegato la Timpanaro Cardini⁶. Aristotele mette in rilievo particolare l'aggettivo *cosiddetti* « [...] perché si trova di fronte ad un fatto singolare: degli altri filosofi prima nominati ciascuno rappresentava se stesso; avevano certamente scolari e seguaci, ma senza particolari legami di Scuola. I Pitagorici invece costituiscono un fenomeno nuovo: studiano e lavorano, per usare un termine moderno, in *équipe*; il loro nome è un programma, una sigla; infine, è un termine tecnico, indicante un dato orientamento mentale, una certa visione della realtà su cui consentono uomini e donne di patria e di condizioni diverse. Aristotele coglie questa caratteristica, sente che, introducendo nel discorso i Pitagorici, deve in certo senso prevenire una qualche meraviglia di chi ascolta o legge: come! finora sono state presentate figure ben individuate di filosofi, ciascuno con le sue personali vedute; e ora vien fuori questo gruppo, con un nome di gruppo, ma anonimo rispetto ai singoli che lo compongono? Proprio così si chiamano, assicura Aristotele, tale è la denominazione ufficiale che essi hanno come Scuola, e che, nel corso del tempo, rappresenta l'unità e la continuità della loro dottrina »⁷.

In conclusione, il pitagorismo e le dottrine che esso ha elaborato fra la fine del VI secolo e l'inizio del IV a.C. vanno

⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 5, 985 b 23 (= Diels-Kranz, 58 B 4).

⁶ M. Timpanaro Cardini ha tradotto e commentato tutte le testimonianze e i frammenti dei Pitagorici per la collana bilingue della « Biblioteca di Studi Superiori » de La Nuova Italia Editrice (*Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, I, Firenze 1958; II, Firenze 1962; III, Firenze 1964). Il lettore italiano ha così a disposizione un eccellente strumento per orientarsi nella selva dei problemi che suscita il pensiero pitagorico.

⁷ Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, III, pp. 12 sg.

visti nella loro unità di insieme: chi spezza questa unità, rompe anche lo spirito che l'ha creata, cioè quello spirito che ha fatto del pitagorismo una Scuola diversa da tutte le altre, e, quindi, compromette la possibilità di capire questo movimento spirituale nelle sue più intime motivazioni.

1. Il numero principio di tutte le cose

Abbiamo già accennato al fatto che, per i Pitagorici, la scienza fu, più che un fine, un mezzo che li portava a realizzare un nuovo tipo di vita. Perciò se, per ragioni metodologiche richieste dall'esposizione per problemi che stiamo svolgendo, noi dovremo parlare prima della scienza e poi della fede dei Pitagorici, ciò non deve far cadere il lettore nell'errore di credere che questo primo posto che diamo alla scienza rispecchi una sua precedenza gerarchica rispetto alla fede, giacché la precedenza gerarchica è invece propria della fede.

Orbene, dal punto di vista della scienza, già Aristotele aveva chiaramente stabilito che quel *principio* che dagli Ionici era additato nell'acqua, nell'*apeiron*, nell'aria e nel fuoco, dai Pitagorici, con netto mutamento di prospettiva, *era invece indicato nel numero e negli elementi costitutivi del numero*. Ecco il celebre passo aristotelico:

I Pitagorici per primi si applicarono alle matematiche e le fecero progredire, e, nutriti delle medesime, credettero che i principi di queste fossero principi di tutti gli esseri. E, poiché nelle matematiche *i numeri* sono per loro natura i principi primi, e appunto nei numeri essi ritenevano di vedere, più che nel fuoco, nella terra e nell'acqua, molte somiglianze con le cose che sono e che si generano [...]; e inoltre, poiché vedevano che le note e gli accordi musicali consistevano nei numeri; e, infine, poiché tutte le altre cose, in tutta la realtà, parevano a loro che fossero fatte a immagine dei numeri e che i numeri fossero ciò che è primo in tutta quanta la realtà, *pensarono che gli elementi del numero*

*fossero elementi di tutte le cose, e che tutto quanto l'universo fosse armonia e numero*¹.

Il passo aristotelico ci dice già molto chiaramente le ragioni che spinsero i Pitagorici a vedere nel numero il principio, mutando così radicalmente la prospettiva degli Ionici. I Pitagorici furono i primi cultori sistematici delle matematiche, e come tali furono i primi a notare che tutta una serie di realtà e di fenomeni naturali sono traducibili in rapporti numerici e sono rappresentabili in modo matematico. In primo luogo, i Pitagorici dovettero notare come la musica (che coltivavano come mezzo di purificazione) sia traducibile in numero e in determinazioni numeriche; la diversità dei suoni che producono i martelli che battono sull'incudine dipende dalla diversità del loro *peso*; la diversità dei suoni di uno strumento a corde dipende dalla *diversità di lunghezza delle corde*; e, in generale, essi scoprirono i rapporti armonici di ottava, di quinta e di quarta e le leggi matematiche che li governano. E, poiché essi studiarono anche i vari fenomeni del cosmo, anche in questo ambito dovettero notare l'incidenza determinante del numero: sono precise leggi numeriche che determinano l'anno, le stagioni, i giorni etc.; sono precise leggi numeriche che regolano i tempi dell'incubazione del feto, i cicli dello sviluppo e i vari fenomeni della vita. E si capisce che, una volta scoperte queste corrispondenze fra i fenomeni di vario genere e i numeri, i Pitagorici fossero poi portati a costruire anche corrispondenze inesistenti e, su questa via, cadessero in arbitrari quanto sterili giochi di identificazione di vari aspetti della realtà col numero, che sconfinavano nel fantastico². In ogni caso è ben chiaro il processo attraverso cui essi arrivarono a porre il numero come il *principio di tutte le cose*.

¹ Aristotele, *Metafisica*, A 5, 985 b 23 - 986 a 3 (= Diels-Kranz, 58 B 4).

² Si veda, per l'illustrazione di questo punto, il nostro commento alla *Metafisica* aristotelica, vol. I, pp. 165 sgg.

Ma il lettore moderno ben difficilmente potrebbe comprendere il senso di questa affermazione dei Pitagorici, se non si spogliasse della propria mentalità e non cercasse di recuperare *il senso originario e la rappresentazione arcaica del numero*. Per noi il numero è frutto delle operazioni della nostra mente, è frutto di astrazione, e quindi è un ente di ragione; viceversa, per l'antico modo di pensare (e tale modo di pensare sarà corretto solo da Aristotele), *il numero è una cosa reale, anzi la più reale delle cose*, e, proprio come tale, può essere principio costitutivo delle altre cose.

Chiedersi se il numero pitagorico sia il principio *materiale* oppure il principio *formale* delle cose, come ha fatto per primo Aristotele³ e poi molti moderni con lui, significa introdurre categorie posteriori (materia e forma) e inevitabilmente falsare l'ancora arcaica prospettiva dei Pitagorici. La verità è che il numero è principio delle cose così come lo erano l'acqua per Talete o l'aria per Anassimene, cioè principio integrale (usando categorie posteriori dovremmo dire che è *e* principio materiale *e* principio formale *e* principio efficiente). Perciò dice correttamente lo Zeller: « È questa una maniera di concepire, che a noi fa un'impressione abbastanza strana; ma se riflettiamo quale impressione doveva fare la prima scoperta di una regolarità matematica profonda e invariabile nei fenomeni, sopra uno spirito sensibile per queste cose, allora potremo comprendere come il numero sia stato venerato quale causa di ogni ordine e di ogni determinazione, quale fondamento di ogni conoscenza, quale potenza divina signoreggiante il mondo; e come quindi esso sia stato ipostatizzato in funzione di sostanza di tutte le cose, da un pensiero che in generale era abituato a muoversi non tanto sul terreno dei concetti astratti, quanto su quello delle intuizioni sensibili »⁴.

³ Aristotele, *Metafisica*, A 5, 986 b 4 sgg.

⁴ Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 443.

2. Gli elementi del numero: l'opposizione fondamentale e l'armonia

Il passo aristotelico che sopra abbiamo letto non dice solo che i numeri in genere sono il principio delle cose, ma, più puntualmente, specifica che « *gli elementi* dei numeri sono gli elementi di tutte le cose ». Il che significa che i numeri in quanto tali non sono il *primum* assoluto, ma che essi stessi derivano da ulteriori elementi o principi.

Che cosa sono questi elementi o principi?

Intanto, i numeri sono tutti raggruppabili in due specie, *pari* e *dispari* (tranne l'*uno* che fa eccezione, in quanto è capace di generare sia il pari che il dispari: aggiungendo l'uno ad un numero pari si genera il dispari, mentre aggiungendo l'uno ad un dispari si genera il pari, il che dimostra che l'uno reca in sé la capacità generativa e di pari e di dispari e perciò partecipa di ambedue le nature). E poiché, come sappiamo, ciascuna cosa è riducibile ad un numero, ciascuna cosa è espressione di numero pari o di numero dispari. Dice Filolao:

Il numero ha due specie peculiari, il dispari e il pari: terza, risultante da queste due mescolate, è il parimpari. Ci sono molte forme di pari e di dispari e ciascuna cosa intrinsecamente le rivela⁵.

Ma il pari e il dispari non sono ancora gli elementi ultimi.

Filolao (esprimendo o portando a compimento una concezione che doveva già essere propria del primo pitagorismo se non di Pitagora medesimo) ci parla espressamente dell'*illimitato* (o *interminato* o *infinito*) e di *limite* o *limitante* (o *terminante*) come di principi supremi di tutte le cose:

Tutte le cose sono necessariamente o limitanti, o illimitate, o insieme limitanti e illimitate. Solamente cose illimitate oppure solamente cose limitanti non potrebbero esserci. Poiché, dunque,

⁵ Diels-Kranz, 44 B 5.

risulta chiaro che le cose che sono non possono essere costituite né solamente di elementi limitanti né solamente di elementi illimitati, è evidente che l'universo e le cose che sono in esso sono costituite dall'accordo di elementi limitanti e di elementi illimitati⁶.

Ora questo accordo di elementi illimitati e di elementi limitanti è appunto il numero, cosicché gli elementi ultimi da cui risultano i numeri sono l'*illimitato* e il *limitante*. E poiché, a sua volta, il numero costituisce ciascuna delle cose che sono, funge esso stesso da principio determinante e, quindi, limitante.

Ma si badi: proprio in quanto il numero è generato da elementi *indeterminati* e da elementi *determinanti*, ossia è generato da un « imbrigliamento » dell'illimitato o indeterminato nei confini del limite e della determinazione, è chiaro che esso, pur fungendo a sua volta da elemento limitante, « non per questo resta estraneo – dice bene la Timpanaro Cardini – all'*ἄπειρον* (cioè all'illimitato), anzi di *ἄπειρον*, in un certo senso, si alimenta, determinandolo via via entro gli schemi dei suoi rapporti aritmogeometrici »⁷.

Perciò non stupisce che i Pitagorici, in base ad alcune osservazioni che sotto chiariremo, vedessero nei numeri *pari* quasi uno sporgere dell'elemento indeterminato, e nei numeri *dispari* quasi uno sporgere dell'elemento determinato e determinante, e che considerassero *pari* e *dispari*, all'interno del numero, appunto i corrispettivi di indeterminato e determinante.

E questa identificazione *pari* = illimitato e *dispari* = limitato si spiega bene rifacendosi al modo primitivo di raffigurare il numero come insieme di punti geometricamente disposti, che era proprio dei Pitagorici. Ora, se raffiguriamo in questo modo un qualsiasi numero pari, si vede come il processo di divisione, simboleggiato dalla freccia, non incontri in alcun

⁶ Diels-Kranz, 44 B 2.

⁷ Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, II, p. 200.

modo un limite, all'infinito:

$$\dot{\rightarrow} \quad \ddot{\rightarrow} \quad \dddot{\rightarrow} \quad \dddot{\rightarrow} \quad \text{etc.}$$

Per contro, in ogni numero dispari la divisibilità incontra il punto di arresto nell'unità, che appunto rende dispari il numero, come mostra la figura.

$$\dot{\rightarrow} \cdot \quad \ddot{\rightarrow} \cdot \quad \dddot{\rightarrow} \cdot \quad \dddot{\rightarrow} \cdot \quad \text{etc.}$$

Dice un'antica testimonianza:

Quando il numero dispari è diviso in due parti rimane una unità in mezzo; ma quando viene diviso in due parti il pari, resta un campo vuoto senza determinazione e senza numero, dimostrando che è difettoso e incompleto⁸.

Concludendo: l'illimitato e il limitante sono i principi primi; da essi hanno origine i numeri, i quali sono la sintesi dell'uno e dell'altro elemento, ma una sintesi tale che vede nel proprio seno, e precisamente nella serie pari, un prevalere dell'elemento illimitato e, nella serie dispari, un prevalere dell'elemento limitante. Come sintesi, tuttavia, il numero rappresenta pur sempre un imbrigliamento dell'illimitato nel limite e, quindi, come tale, può essere, a sua volta, elemento delimitante e determinante le cose.

3. Passaggio dal numero alle cose

Per quanto concerne il problema della derivazione delle cose dai numeri, bisogna dire che per i Pitagorici esso non costituiva difficoltà. Costituisce, invece, una grossa difficoltà per quegli interpreti che non si sappiano rifare alla conce-

⁸ Stobeo, *Anthol.*, I, p. 22, 19 (cfr. anche Plutarco, *De E apud Delphos*, 388 a-b).

zione propriamente pitagorica del numero, che è, come abbiamo già detto, concezione fortemente arcaica, insieme aritmetica e geometrica, aritmo-geometrica, come ha giustamente detto un illustre storico della scienza antica⁹. Il numero veniva rappresentato come un insieme di sassolini, o disegnato come insieme di punti, quindi veniva *visto*, ad un tempo, come figura; e poiché i punti erano concepiti come occupanti spazio, ossia come masse, il numero veniva visto anche come figura solida. Pertanto il passaggio dal numero alle figure, alle cose, per quel modo primitivo di pensare i numeri, era del tutto naturale.

Del resto, che i Pitagorici, già fin dalle origini, pensassero i numeri come spazialmente estesi risulta certo non appena si ponga mente a quanto segue. L'antitesi di illimitato e limitante, che vedemmo costituire il pensiero fondamentale del pitagorismo, risale, sia pure in forma più rozza, sicuramente ai primi Pitagorici se non allo stesso Pitagora. Costoro concepivano l'illimitato come vuoto circondante il tutto, e si raffiguravano l'universo come scaturente da una specie di « ispirazione » di questo vuoto da parte di un uno (formatosi non si sa come). Questo illimitato vuoto, ispirato nell'uno, era concepito come causa della distinzione delle cose e degli stessi numeri¹⁰. (Concezione, questa, che risente fortemente del pensiero di Anassimandro e di Anassimene). Numeri e cose sono dunque pensati come spazialmente determinati, cioè sono posti e gli uni e le altre sul medesimo piano: i successivi Pitagorici affineranno il sistema, ma restando su queste basi.

E quando i Pitagorici diranno che l'uno è il punto, il due la linea, il tre la superficie, il quattro il solido, è chiaro che ciò può essere compreso solo sulla base delle premesse che abbiamo chiarito. E, analogamente, sempre su queste basi,

⁹ A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris 1933, pp. 270 sgg.; cfr. anche Burnet, *Early Gr. Philos.*, §§ XLVII sgg.

¹⁰ Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 6, 213 b 22 sgg. (= Diels-Kranz, 58 B 30).

può essere chiarito bene anche il tentativo (che pare essere di Filolao) di assimilare i quattro elementi ai solidi geometrici: la terra al cubo, il fuoco alla piramide, l'aria all'ottaedro, l'acqua all'icosaedro (la solidità del cubo ricorda analogicamente quella della terra, la forma piramidale le lingue di fuoco, etc., e l'analogia poteva ben autorizzare la deduzione nell'ambito di quella prospettiva)¹¹.

Così resta chiaro il modo in cui avviene il passaggio dagli elementi primigeni al numero (aritmo-geometricamente inteso) e dal numero a tutte le cose.

4. Fondazione del concetto di «cosmo»: l'universo è «ordine»

Se si tengono presenti i rilievi che siamo venuti facendo, si comprenderà bene, a questo punto, come l'universo dei Pitagorici dovesse acquistare un nuovo senso rispetto a quello dei Milesi. È un universo in cui gli elementi contrastanti sono pacificati in armonia; è un universo costituito dal numero, col numero e secondo il numero. E non solo nella sua totalità, ma anche nelle sue singole parti e in ciascuna delle singole cose in esse contenute, è un universo interamente dominato dal numero. *E così è chiaro come questo universo dovesse risultare per i Pitagorici un «cosmo», che vuol dire «ordine».*

I sapienti dicono [...] che cielo, terra, Dei e uomini sono tenuti insieme dall'ordine, dalla saggezza e dalla rettitudine: ed è proprio per tale ragione [...] che essi chiamano questo tutto cosmo [ossia ordine]¹².

«Cosmo», dunque, è termine che essi per la prima volta usarono in questo specifico senso, e che in questo senso resterà definitivamente acquisito dal pensiero occidentale.

¹¹ Cfr. Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, II, pp. 97 sgg.

¹² Platone, *Gorgia*, 507 e - 508 a.

Il logos ha ormai compiuto uno dei suoi passi decisivi: il mondo ha cessato di essere dominio di oscure forze, campo di misteriose e indecifrabili potenze ed è diventato, appunto, « l'ordine », e come tale è diventato trasparente allo spirito. L'ordine dice numero e numero dice razionalità, conoscibilità e permeabilità al pensiero. Afferma Filolao:

Tutte le cose che si conoscono hanno numero; senza questo, nulla sarebbe possibile pensare, né conoscere¹³.

Nessuna menzogna accoglie in sé la natura del numero, né l'armonia; il falso nulla ha in comune con esse. Menzogna e inadeguatezza sono proprie della natura dell'interminato, dell'inintelligibile, dell'irrazionale. Giammai menzogna spira verso il numero; alla cui natura, difatti, è ostile e nemica la menzogna, mentre la verità è propria e connaturata alla specie del numero¹⁴.

Dunque, *dominio del numero significa dominio della razionalità e della verità.*

Se si tiene presente tutto questo, cioè che tutto l'universo è armonia e numero, e che la musica stessa è armonia e numero, non sembrerà più stupefacente che i Pitagorici pensassero che i cieli, ruotando appunto secondo numero e armonia, producessero bellissimi concerti, una celeste musica di sfere: musica che noi non udiamo, o (come pensavano alcuni Pitagorici) per la ragione che, abituati a sentirla fin dalla nascita, non la distinguiamo più, oppure (come pensavano altri Pitagorici) perché le nostre orecchie sono inadeguate a percepirla.

Dal Caos esiodeo siamo passati al Cosmo: grazie ai Pitagorici l'uomo ha guadagnato nuovi occhi per vedere il suo mondo.

¹³ Diels-Kranz, 44 B 4 (traduzione di M. Timpanaro Cardini).

¹⁴ Diels-Kranz, 44 B 11 (traduzione di M. Timpanaro Cardini).

Abbiamo detto, nelle pagine precedenti, che la scienza pitagorica non era coltivata come *fine*, bensì come *mezzo* per un ulteriore fine: è questo fine che dobbiamo ora spiegare.

Pitagora è stato certamente il primo filosofo che insegnò la dottrina della metempsicosi, cioè quella dottrina secondo cui l'anima è costretta a reincarnarsi più volte in successive esistenze corporee, non solo in forme di uomo, ma altresì in diverse forme di animali, per espiare una originaria colpa commessa. Su questo punto concordano le nostre fonti, dalla più antica, che è quella di Senofane¹ (che è quasi contemporaneo di Pitagora), il quale scherzosamente motteggiava questa credenza, fino alle più recenti².

Orbene, che Pitagora stesso sia stato l'inventore di tale dottrina, come ha creduto il Wilamowitz³, è del tutto inverosimile: tutti gli studiosi, ormai, sono concordi nel ritenere che Pitagora l'abbia attinta dall'orfismo, che è sicuramente anteriore. E se gli Orfici onoravano Dioniso e i Pitagorici Apollo, ciò, come vedremo, si spiega bene, giacché il pitagorismo riformerà l'orfismo in alcuni punti essenziali, e anzi proprio in quei punti che renderanno possibile la sua con-

¹ Cfr. Diels-Kranz, 21 B 7.

² Cfr. Diels-Kranz, 14 A 1, A 8 a.

³ U. von Wilamowitz Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt 1959², vol. II, pp. 185 sgg.

giunzione con la filosofia e quindi il mutamento del nume tutelare: invece di Dioniso, cui è sacra l'orgia entusiastica, Apollo, cui sono sacre la ragione e la scienza.

Dunque, l'anima è immortale, preesiste al corpo e continua a sussistere anche dopo il corpo. La sua unione ad un corpo non solo non è conforme alla sua natura, ma è addirittura contraria. La natura dell'anima è divina e quindi eterna, laddove la natura di ogni corpo è mortale e corruttibile; l'unione dell'anima ad un corpo, come s'è detto, è una punizione di una oscura colpa originaria da essa commessa, ed è, insieme, espiazione di tale colpa. Per conseguenza, la vita dell'uomo va impostata su basi del tutto nuove rispetto a quelle che, da Omero in poi, la greçità aveva assunto come certe.

Non in funzione del corpo, che è « carcere » e « prigione » dell'anima, luogo in cui essa sconta quella sua colpa originaria, l'uomo deve vivere, ma in funzione dell'anima. E vivere in funzione dell'anima vuol dire vivere una vita che sia capace di « purificarla », ossia di scioglierla da quei legami col corpo, che essa aveva contratto a causa della sua colpa.

Ma se orfismo e pitagorismo coincidono nell'indicare in un ultraterreno fine escatologico il senso della vita e nell'additare nelle « purificazioni » il mezzo per liberare l'anima dal ciclo delle reincarnazioni e portarla a ricongiungersi al divino al quale essa appartiene, si differenziano poi nettamente proprio nella scelta degli strumenti e dei modi con cui credono di ottenere la purificazione dell'anima. Gli Orfici ritenevano che i mezzi di purificazione fossero le celebrazioni e le pratiche religiose dei sacri misteri (che dovevano elevare l'anima di grado in grado fino a sentire in sé il Dio e a farsi estaticamente una con lui), e, pertanto, rimanevano legati ad una mentalità magica, affidandosi quasi interamente alla taumaturgica potenza dei riti. I Pitagorici, invece, *additarono soprattutto nella scienza la via della purificazione*. Nelle prescrizioni pitagoriche intese a regolare la vita quotidiana, rimasero (e questo è ben naturale) numerose regole empiriche,

dettate da superstizioni, o, comunque, totalmente estranee alla scienza; ma la vita pitagorica si differenziò nettamente dalla vita orfica appunto per il culto della scienza, che divenne il più alto dei « misteri », e, quindi, il più efficace strumento di purificazione ⁴.

Così i Pitagorici realizzarono un tipo di vita che per la greicità era del tutto nuovo, che rispondeva ad esigenze che le tradizionali forme di religiosità non sapevano appagare, e che la religione dei misteri solo imperfettamente appagava: e, così, ben si comprendono gli entusiasmi che i Pitagorici suscitarono e i consensi e i successi che essi raccolsero.

Le regole mediche di purgazione e le regole ascetiche di astinenza miravano a purificare il corpo per renderlo docile all'anima. E le pratiche di purificazione dell'anima dovettero, dapprima, concentrarsi nella musica, che, come sappiamo, dovette essere come il tramite alla teoria dei numeri e al sistema aritmo-geometrico dei Pitagorici. E, con questo, risulta altresì chiaro il senso di tutto l'apparato assai complesso attraverso cui la scienza veniva impartita ai nuovi adepti. I novizi, nel primo periodo in cui venivano ammessi nell'Ordine, dovevano solo *tacere* e *ascoltare* (considerate come le cose più difficili da imparare). Imparato questo, potevano fare domande, porre quesiti circa la musica, l'aritmetica e la geometria (e scrivere ciò che avevano appreso). Da ultimo, passavano allo studio di tutta quanta la natura e del cosmo. Il maestro, inoltre, parlava nascosto dietro una tenda, quasi per separare il sapere dalla persona che fisicamente lo comunicava, e per dare un carattere ieratico al medesimo, quasi fosse il responso di un oracolo; e la formula con cui il docente comunicava il sapere era « αὐτὸς ἔφα », *ipse dixit*, ossia « lo ha detto lui », il nume Pitagora, l'autorità massima: formula divenuta proverbiale. Il silenzio, poi, doveva essere mantenuto dagli

⁴ Cfr. Burnet, *Early Gr. Philos.*, § XLV; Zeller-Mondolfo, I, 2, pp. 646 sgg.

adepti sulle dottrine e veniva punito chi lo infrangeva⁵. Insomma: nell'insegnare e nello studiare i Pitagorici officiarono, celebravano i sacri misteri, i sacri misteri della scienza.

I Pitagorici furono, in tal modo, gli iniziatori di quel tipo di vita che fu chiamato (o che forse già essi così chiamarono) « *bios theoretikós* »⁶, cioè vita contemplativa, e che venne anche chiamata semplicemente « vita pitagorica », cioè una vita che ricerca la purificazione nella contemplazione del vero, quindi tramite il sapere e la conoscenza. Platone darà, a questo tipo di vita, la sua espressione più perfetta nel *Gorgia* e soprattutto nel *Fedone*.

⁵ Cfr. Zeller-Mondolfo, I, 2, pp. 404 sgg.

⁶ Si vedano le indicazioni di Mondolfo in Zeller-Mondolfo, I, 2, pp. 645 sgg.

1. Aporie concernenti Dio e il Divino

Lo Zeller, nella sua trattazione dei Pitagorici, ha cercato non solo di separare la *scienza* pitagorica dalla *fede* pitagorica, ma ha contrapposto l'una all'altra e ha addirittura sostenuto che è errato mettere in conto alla filosofia pitagorica tutto ciò che non dipende dalla dottrina dei numeri. Ma, per quanto tale tesi abbia trovato consensi in passato, oggi è da ritenersi superata. Molti studiosi infatti consentono, ormai, nell'idea che la scienza pitagorica si radichi nella fede pitagorica in maniera essenziale, proprio perché la « vita pitagorica » può realizzarsi solo tramite la scienza, secondo quanto abbiamo sopra precisato: l'uomo non può purificarsi se non con la scienza, e, dunque, la fede pitagorica strutturalmente suppone la scienza. Il misticismo pitagorico si differenzia, così, radicalmente dalle forme di misticismo orientale, giacché, invece che fare appello alle forze alogiche e arazionali, all'annullamento della coscienza, fa appello al *logos*, alla ragione, alla scienza, alla consapevolezza. Quello dei Pitagorici è il primo esempio di unione di misticismo e razionalismo, che, successivamente, più volte si ripeterà nel mondo occidentale.

Invece c'è del vero in quello che lo Zeller dice a proposito della dottrina degli Dei dei Pitagorici. Scrive infatti lo studioso che « i Pitagorici, secondo ogni verosimiglianza, non hanno messo la loro teologia in alcuna connessione scientifica con i loro principi filosofici » e ulteriormente soggiunge:

« Che per loro l'idea di Dio avesse ciò non di meno, in quanto idea religiosa, la più grande importanza, non si può certo mettere in dubbio; ma tuttavia c'è ben poco di caratteristicamente loro proprio in ciò che di essi ci è tramandato nei rapporti della teologia [...] »¹. Ma, che i Pitagorici non abbiano messo la loro teologia in relazione con la loro dottrina scientifica non è esatto; è vero invece che essi tentarono bensì di farlo, ma non vi riuscirono per motivi strutturali, che ora chiariremo; ed è per conseguenza di questo fatto che essi non poterono dire nulla di peculiare sugli Dei.

Orbene, sulla base di quanto abbiamo detto a proposito della concezione del Divino nei Milesi e in Eraclito, sarebbe lecito pensare che anche i Pitagorici abbiano identificato Dio e il Divino con i principi primi. Invece così non avvenne. E non avvenne non già a caso, bensì per una ragione ben determinata. I Pitagorici ammisero, come s'è visto, l'illimitato o interminato o infinito come uno dei due principi primi. Ora, l'illimitato o l'infinito era sinonimo di *inintelligibile*, di *irrazionale*, di *male* e, quindi, non poteva in alcun modo essere identificato con Dio. Dio doveva invece coincidere col perfetto e, quindi, con ciò che risultava dalla determinazione dell'illimitato, cioè con l'armonia e dunque col numero. E che i Pitagorici abbiano collegato la potenza del numero in generale, e di certi numeri in particolare, con il Divino è certo. Intanto nel frammento 11 Filolao dice:

L'essenza e le opere del numero devono essere giudicate in rapporto alla potenza insita nella decade; grande è infatti la potenza [del numero] e tutto opera e compie, *principio e guida della vita divina e celeste* e di quella umana, in quanto partecipa della potenza della decade; senza questa, tutto sarebbe interminato, incerto ed oscuro².

E poco avanti:

¹ Zeller-Mondolfo, 1, 2, p. 573.

² Diels-Kranz, 44 B 11 (traduzione di M. Timpanaro Cardini).

Né solo nei fatti demonici e divini tu puoi vedere la natura del numero e la sua potenza dominatrice, ma anche in tutte, e sempre, le opere e parole umane, sia che riguardino le attività tecniche in generale, sia propriamente la musica³.

E nel frammento 20, ritenuto non sicuramente attribuibile a Filolao, ma che è certamente espressione di pensieri pitagorici, si identifica Dio col numero sette. Scrive inoltre Filone:

I Pitagorici invece paragonarono (il numero sette) al reggitore di tutte quante le cose; poiché ciò che non genera né è generato permane immobile [...] e ciò che solo né muove né è mosso è l'antico signore e reggitore, di cui molto propriamente si può dire che il numero sette sia l'immagine. Conferma le mie parole anche Filolao, dove dice: « È reggitore e signore di tutte le cose, dio, uno, eterno, saldo, immobile, uguale a se stesso, diverso dagli altri (numeri) »⁴.

E un'altra fonte antica ci informa:

A ragione Filolao chiamò il numero sette « senza madre »: esso solo infatti per sua natura né genera né è generato: ora, ciò che non genera né è generato è immobile [...]. Ora, tale è dio, come afferma lo stesso maestro di Taranto, il quale dice così: « È reggitore e signore di tutte le cose, uno, eterno, dio, saldo, immobile, uguale a se stesso »⁵.

Si noti, infine, questo fatto significativo: Filolao, come in genere tutti i Pitagorici, continuò a parlare di Dio e di Dei anche nel senso tradizionale dei termini, senza cioè connetterli con il numero e la dottrina del numero. Più logicamente e coerentemente, i Neopitagorici faranno coincidere la Divinità con l'Uno, da cui tutti i numeri derivano; ma gli antichi Pitagorici sembra certo che non siano pervenuti a questo stadio di affinamento della dottrina. Di più, i Pitagorici ci parlano anche

³ *Ibidem.*

⁴ Diels-Kranz, 44 B 20 (traduzione di M. Timpanaro Cardini).

⁵ Riportato sempre in Diels-Kranz, 44 B 20 (traduzione di M. Timpanaro Cardini, con una lieve modificazione).

di « demoni », che sono le anime senza corpo; ma non ci dicono che relazione questi abbiano con gli Dei e il Divino né in che relazione stiano con i numeri.

2. Aporie concernenti l'anima

I Pitagorici, inoltre, non ci dicono in che relazione stiano le anime nostre con i numeri: come tutte le altre cose anche le anime dovrebbero essere numero. Ma si noti: in primo luogo, se le Divinità possono differenziarsi dalle altre cose identificandosi con certi numeri privilegiati, non così le anime, che sono numerosissime (tutti i viventi, senza distinzione, hanno un'anima in proprio e, inoltre, ci sono anche numerose anime non incarnate che attendono di incarnarsi o che hanno terminato il ciclo delle incarnazioni); per salvare l'individualità di ciascuna delle anime si dovrebbe identificare ciascuna di esse in numeri diversi (il che è assurdo), e se tutte fossero un unico numero, allora non si potrebbero differenziare le une dalle altre.

Se Filolao o comunque certi Pitagorici identificarono l'anima con l'armonia degli elementi corporei, ciò fecero o mettendosi in contrasto con la dottrina dell'anima-demone, oppure inevitabilmente affiancando un'anima sensibile ad un'anima-demone, non solo senza risolvere il problema, ma ulteriormente complicandolo.

Queste aporie sono insuperabili, se si resta nell'orizzonte della filosofia pitagorica del numero e, in genere, nell'ambito di una filosofia della *physis*; per risolvere tali difficoltà, la filosofia dovrà uscire appunto fuori dall'orizzonte della *physis*; ma, per fare ciò, essa dovrà attendere Platone e dovrà, con lui, compiere quella che, con bellissima immagine, egli stesso chiamerà « la seconda navigazione »: dovrà scoprire il sopransensibile.

SEZIONE QUARTA

SENOFANE E GLI ELEATI

« χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἕν ἐμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν ... ».

« È necessario dire e pensare che l'essere è: infatti
il nulla non è... ». [l'essere è,

Parmenide, fr. 6, vv. 1-2

1. La posizione di Senofane rispetto agli Eleati

La tematica cosmologica, che aveva caratterizzato la speculazione ionica e in parte quella pitagorica, si trasforma notevolmente con Senofane.

Tradizionalmente si è considerato Senofane (che nacque nella ionica Colofone, ma si trasferì ben presto nelle colonie occidentali e dimorò in Sicilia e in Italia meridionale ¹) il fondatore della Scuola eleatica, ma questa è ormai una tesi storiografica superata, e i moderni studi tendono a staccare decisamente il Colofonio dai filosofi di Elea.

Che Senofane non possa essere il fondatore della Scuola eleatica lo dimostrano le seguenti ragioni. In primo luogo, la sua *tematica* è squisitamente teologica, laddove quella degli

¹ Senofane nacque nella ionica Colofone, probabilmente intorno al 570 a.C. Dai suoi frammenti si ricava che verso i 25 anni egli dovette emigrare dalla città natale (gli studiosi pensano verosimilmente che ciò sia accaduto nel 545 a.C. a causa della presa della città da parte di Arpago in nome di Ciro). Dalla Jonia passò in Sicilia e in Italia meridionale e continuò per tutta la vita a vagare, cantando le proprie composizioni poetiche. Morì assai vecchio (forse raggiunse e superò i cento anni). Fra le sue numerosissime composizioni spiccavano le *Elegie* e i *Silli* (poesie satiriche). Il pensiero propriamente filosofico forse era contenuto in un poema dottrinale, che viene menzionato dalle nostre fonti col titolo *Della Natura*, al quale il Diels assegna numerosi dei frammenti pervenutici. (Alcuni studiosi moderni dubitano dell'esistenza di un poema dottrinale senofaneo così intitolato, ma forse tale dubbio è un eccesso di ipercritica). Sulle varie questioni concernenti la cronologia, la vita e le opere di Senofane cfr. Zeller-Mondolfo, I, 3, pp. 58-71 (questo volume è stato da noi sistematicamente curato e aggiornato e lo citeremo con l'abbreviazione Zeller-Reale).

Eleati è esclusivamente ontologica. In secondo luogo, la sua *dialettica* corroditrice delle tradizionali opinioni non ha nulla a che vedere con la dialettica eleatica, perché la prima non deriva da un preciso principio, mentre la seconda s'impenna sul principio dell'immutabilità dell'essere e quindi ha tutt'altra rilevanza. In terzo luogo, la tradizione non dice nulla di preciso circa i rapporti di Senofane con Elea. Infine, Senofane stesso, in un frammento in passato troppo trascurato, ci dice a chiare lettere di essere girovago senza fissa dimora alla bella età di 92 anni²; e se a 92 anni non aveva fissa dimora, è chiaro che egli non aveva ancora fondato una Scuola ad Elea, né è verosimile che l'abbia fondata dopo il suo novantaduesimo anno. L'equivoco che fece nascere la convinzione che Senofane fosse stato il fondatore della scuola di Elea sta in un passo del *Sofista*, in cui Platone, contrapponendo ai filosofi che ammisero una pluralità di principi quelli che all'opposto riducono tutto ad unità, scrive:

[...] invece la nostra setta eleatica, che è cominciata da Senofane *ed anche prima*, ritiene che ciò che si chiama l'universo è uno [...] ³.

Ma Platone non parla da storico, bensì da teoretica; egli intende per « setta eleatica » quell'indirizzo filosofico che riduce tutto ad *unità* e, per questo motivo (ma solo per questo), considera Senofane come capostipite di questo modo di concepire le cose, peraltro immediatamente correggendo la sua asserzione con l'affermazione che tale modo di concepire le cose è cominciato « anche prima » di Senofane. Dunque, l'asserto platonico non ha un preciso fondamento storico; per di più, noi vedremo che l'unità del Dio-cosmo di Senofane è tutt'altra cosa rispetto all'unità dell'essere eleatico: il che significa, come la più recente critica ha messo bene in luce, che, se Senofane

² Diels-Kranz, 21 B 8.

³ Cfr. Platone, *Sofista*, 242 c-d (= Diels-Kranz, 21 A 29).

e gli Eleati si possono mettere insieme genericamente nella schiera dei filosofi che riducono tutto all'Uno, sono poi completamente indipendenti ed anzi estranei, proprio per il modo di concepire l'uno ⁴.

2. Critica della concezione degli Dei e distruzione del presupposto della religione tradizionale

Il tema di fondo sviluppato nei carmi di Senofane è costituito soprattutto dalla critica di quella concezione degli Dei che era stata fissata in modo paradigmatico da Omero e da Esiodo e che era propria della religione tradizionale e dell'uomo greco in genere. Il nostro filosofo individua a perfezione l'errore di fondo da cui scaturiscono tutte quante le assurdit  che sono connesse a tale concezione. Questo errore consiste nell'*antropomorfismo*, cio  nella convinzione che gli Dei e il Divino in generale debbano avere aspetti, forme, sentimenti, tendenze del tutto uguali a quelli degli uomini, e solamente pi  maestosi, pi  vigorosi, pi  possenti e quindi con differenze puramente quantitative e non qualitative. Al che egli obietta:

Ma se i buoi, i cavalli e i leoni avessero mani
o potessero dipingere e compiere quelle opere che gli uomini
[compiono con le mani,
i cavalli dipingerebbero immagini degli Dei simili ai cavalli,
i buoi simili ai buoi, e plasmerebbero i corpi degli Dei
simili all'aspetto che ha ciascuno di essi ⁵.

E ancora:

Gli Etiopi dicono che i loro Dei sono neri e camusi,
i Traci dicono invece che hanno occhi azzurri e capelli rossi ⁶.

⁴ Cfr. Zeller-Reale, pp. 162 sgg.

⁵ Diels-Kranz, 21 B 15.

⁶ Diels-Kranz, 21 B 16.

Dunque, gli Dei non hanno e non possono avere sembianze umane; ma meno ancora è pensabile che abbiano costumi umani e, soprattutto, che commettano azioni illecite e nefande, come dice la mitologia.

Agli Dei Omero ed Esiodo attribuiscono tutto ciò che per gli uomini è onta e vergogna: rubare, commettere adulterio, ingannarsi a vicenda⁷.

E, analogamente, è impossibile che gli Dei nascano, perché se nascono anche muoiono.

Ma i mortali ritengono che gli Dei nascano, che abbiano vesti, voce e figura come loro⁸.

Ed è anche impossibile che Dio si muova e se ne vada errando da un luogo ad un altro, come i vagabondi Dei di Omero:

Sempre nel medesimo luogo rimane senza muoversi affatto, né a Lui si addice aggirarsi ora in un luogo ora in un altro⁹.

E, infine, i vari fenomeni celesti e terrestri, che le credenze popolari identificavano con le varie divinità, vengono spiegati come fenomeni naturali, come ad esempio l'arcobaleno, che si credeva essere la Dea Iride:

Quella che chiamano Iris, è invece anch'essa una nube, purpurea, violacea, verde a vedersi¹⁰.

Ecco che la filosofia, a breve distanza dalla sua nascita, mostra già tutta la sua forza innovatrice, squarcia credenze secolari ritenute saldissime, ma solo perché consustanziate

⁷ Diels-Kranz, 21 B 11.

⁸ Diels-Kranz, 21 B 14.

⁹ Diels-Kranz, 21 B 26.

¹⁰ Diels-Kranz, 21 B 32.

nel modo di pensare e sentire tipicamente greco, contesta qualsiasi validità alle medesime, in breve rivoluziona interamente il modo di vedere dell'uomo antico. Dopo le critiche di Senofane, l'uomo occidentale non potrà più concepire il divino secondo forme e misure umane.

3. Il Dio e il divino secondo Senofane

Ma se le categorie di cui disponeva Senofane erano sufficienti per far crollare la concezione antropomorfica degli Dei, erano peraltro insufficienti per determinare positivamente il concetto di Dio. Dopo aver negato con argomenti del tutto adeguati che Dio possa essere concepito in forma di uomo, egli viene ad affermare *che Dio è il cosmo*. Occorreva una ben più lunga elaborazione di categorie speculative perché si giungesse a concepire Dio non solo come *altro dall'uomo*, ma altresì come *altro dal cosmo*.

Ma vediamo, in concreto, le affermazioni di Senofane che hanno dato origine a non pochi equivoci.

Il frammento 23 così suona:

Uno, Dio, sommo fra gli Dei e gli uomini,
né per figura né per pensiero simile agli uomini¹¹.

Alcuni interpreti non hanno esitato ad intendere il frammento come se dicesse: « esiste un solo e unico Dio », e a parlare, per conseguenza, di monoteismo. Ma si tratta di una interpretazione decisamente antistorica.

Infatti, in primo luogo, essa è contraria allo spirito di tutta la greicità, al quale, come vedremo, è rimasto sempre del tutto estraneo il problema se Dio sia uno o molti, perché non ha affatto colto la contraddittorietà fra l'affermazione

¹¹ Per le contrastanti esegesi del frammento cfr. Zeller-Reale, pp. 84-88.

che Dio è uno e Dio è molti, ma ha ritenuto del tutto naturale che il divino, per la sua stessa natura, avesse molteplici affermazioni e manifestazioni di varia specie. (Lo stesso Platone concepirà il divino come essenzialmente molteplice e così anche Aristotele, che tende al monoteismo non più che essenzialmente, giacché al Motore Immobile non esita ad affiancare, sia pure in subordine gerarchico, cinquantacinque altri motori coeterni).

In secondo luogo, il verso di Senofane nell'istante stesso in cui parla di « Dio » al singolare, lo compara e lo pone al di sopra degli Dei al plurale. Inoltre egli parla di Dio al singolare e di Dei al plurale alternativamente, senza discriminazione, in tutti i frammenti¹². Ma c'è ben di più. Il frammento 23 ci è riportato da una fonte cristiana¹³, preoccupata esclusivamente di sottolineare presunte concordanze di filosofi antichi con la dottrina cristiana, con un taglio che falsa l'originario pensiero, e che fortunatamente noi siamo in grado di ricostruire. Ci riferisce Aristotele:

Senofane, che ancor prima di questi [Parmenide e Melisso] ha affermato l'unità del tutto [...], non dà nessun chiarimento [circa la natura di questo uno, se esso sia materiale o formale] [...], ma, *estendendo la sua considerazione all'universo intero, afferma che l'uno è Dio*¹⁴.

Come ben si vede, Aristotele ha qui presente il passo da cui è tolto il nostro frammento, che dunque doveva suonare così:

L'universo [...] è uno, Dio, sommo fra gli Dei e gli uomini, né per figura né per pensiero simile agli uomini¹⁵.

Dunque, il Dio uno di cui parla Senofane è il Dio-cosmo,

¹² Cfr. Zeller-Reale, pp. 93 sg.

¹³ È riportato da Clemente, *Stromata*, v, 109 (p. 399, 16 Stählin).

¹⁴ Aristotele, *Metafisica*, A 5, 986 b 21 sgg. (= Diels-Kranz, 21 A 30).

¹⁵ Cfr. Zeller-Reale, pp. 87 sg.

che non esclude ma ammette altri Dei o enti divini (siano essi parti del cosmo o forze del cosmo o altre cose che dagli scarsi frammenti non si riesce a determinare). E se il Dio senofaneo è il Dio-cosmo, ben si capiscono le altre affermazioni del filosofo su di lui, assai famose:

Tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero ode ¹⁶.

E ancora:

Ma senza fatica, con la forza della mente tutto fa vibrare ¹⁷.

E si capisce anche come vada intesa la negazione del movimento che già abbiamo letta:

Sempre nel medesimo luogo rimane senza muoversi affatto, né a Lui si addice aggirarsi ora in un luogo ora in un altro ¹⁸.

Tutte affermazioni, queste, che, in base al parametro di lettura che abbiamo indicato, si commentano e spiegano perfettamente: il vedere, udire e pensare, così come la forza che tutto fa vibrare, sono attribuiti a Dio, anziché in dimensione umana, *in dimensione cosmologica*.

Dunque, Senofane non è un monoteista, perché parla tranquillamente di « Dio » e di « Dei » al singolare e al plurale e perché nessun Greco ha mai sentito un'antitesi fra monoteismo e politeismo; non è uno spiritualista, perché il suo Dio è il cosmo, e la categoria dello spirituale è del tutto al di là dell'orizzonte della sua speculazione (e resterà sconosciuta a tutti i Presocratici); e non è, per conseguenza, nemmeno dualista (il primo che contrapporrà lo spirituale al materiale sarà Platone) ¹⁹.

¹⁶ Diels-Kranz, 21 B 24; cfr. Zeller-Reale, pp. 79 sgg.

¹⁷ Diels-Kranz, 21 B 25; sul frammento, variamente interpretato, cfr. Zeller-Reale, pp. 80 sg.

¹⁸ Diels-Kranz, 21 B 26.

¹⁹ Cfr. Zeller-Reale, pp. 104 sgg.

Verrebbe di concludere che, allora, Senofane è panteista, e così molti hanno concluso. Noi pensiamo che tale esegesi sia la meno lontana dal vero, ma che sia bene mantenerla molto più sfumata di quanto pretendano i suoi sostenitori.

La concezione di Senofane è molto arcaica e le categorie dell'*immanenza* e della *trascendenza*, del *panteismo* e del *teismo* suppongono acquisizioni ben più determinate e perciò sono sempre pericolose, nel senso che esse, quando vengono applicate ad un pensiero che non le ha ancora acquisite, fatalmente lo determinano e lo piegano in una particolare direzione e rischiano di falsarlo²⁰. La verità è, dunque, che Senofane, se ha identificato Dio con l'universo mondo, ha poi continuato a parlare anche di Dei senza determinare i rapporti di questi con quello, e meno che mai ha determinato i rapporti fra il Dio-cosmo e i singoli eventi e fenomeni del cosmo. Raggiunte alcune intuizioni, ivi Senofane si è fermato, mancandogli tutte quelle categorie metafisiche che sole gli avrebbero permesso di procedere oltre²¹.

4. La fisica senofanea

Una delle più probanti riprove di quanto abbiamo detto è data proprio dalla cosiddetta « fisica » senofanea, che gli studiosi hanno faticato assai a connettere con la dottrina di Dio. In verità Senofane non ha fatto una fisica nel senso degli Ionici, né, meno che mai, una fisica delle apparenze in senso parmenideo.

Egli ha posto, in alcuni frammenti, la terra come principio:

Tutto nasce dalla terra, e tutto nella terra finisce²².

²⁰ Zeller-Reale, pp. 111 sgg.

²¹ Cfr. *ibidem*.

²² Diels-Kranz, 21 B 27.

In altri frammenti egli parla, invece, di terra e acqua ad un tempo:

Terra e acqua sono tutte le cose che nascono e crescono²³.

Tutti dalla terra e dall'acqua siamo nati²⁴.

Sembra che Senofane con terra (o terra e acqua) abbia voluto spiegare *solamente gli esseri terrestri* e non il cosmo intero: pertanto il suo principio è altra cosa rispetto al *principio* degli Ionici, che intendeva spiegare le cose terrestri, sia il cosmo intero. D'altra parte, se egli ha negato che il cosmo nasca, muti e si muova, non ha affatto negato che le singole cose nel cosmo nascano, si muovano e mutino; perciò la sua fisica non può essere nemmeno la fisica delle apparenze di Parmenide²⁵.

Forse c'è del vero nella tesi dell'Untersteiner, secondo la quale la concezione della terra-principio di Senofane non è altro che la concezione di Gaia, la Dea-Terra (Gaia vuol dire appunto Terra), che si sta trasformando da mito a *logos*, mantenendo ancora l'originario senso religioso²⁶. In tal caso, la fisica senofanea si accorderebbe più facilmente con la sua teologia. È comunque certo che Senofane si preoccupò anche di motivare la sua fisica con osservazioni rigorosamente scientifiche e che le sue tesi fisiche non sono, in ogni caso, derivate unicamente dal motivo della preellenica Gaia.

5. Idee morali

Senofane espresse anche idee morali di alto valore, e in particolare affermò, combattendo i pregiudizi correnti, la

²³ Diels-Kranz, 21 B 29.

²⁴ Diels-Kranz, 21 B 33.

²⁵ Cfr. sotto, pp. 127-130; per i problemi concernenti la fisica senofanea cfr. Zeller-Reale, pp. 128-136.

²⁶ M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1956.

netta superiorità di quelli che noi chiameremmo i valori spirituali, quali la virtù, l'intelligenza, la sapienza, sui valori puramente vitali, quali la forza fisica degli atleti ²⁷. Da quelli la città ha ordinamenti migliori e felicità maggiore che non da questi.

Ecco il noto frammento 2 in cui egli esprime con energia queste sue idee:

Ma se qualcuno conquistasse la vittoria con la velocità dei
 [suoi piedi
 o conquistasse vittoria nella gara del pentatlo là dove è il recinto
 [sacro di Zeus,
 presso le correnti del Pisa in Olimpia, o lottando
 o mostrandosi abile nel crudele pugilato
 o con quella terribile gara che chiamiamo pancrazio,
 ebbene, costui agli occhi dei suoi cittadini diventerebbe più
 [glorioso di prima
 e otterrebbe il posto di onore negli spettacoli pubblici
 ed avrebbe il vitto a pubbliche spese
 della Città e un dono da conservare quale cimelio;
 e anche se conseguisse vittoria coi cavalli, otterrebbe tutti questi
 [onori,
 pur non essendone degno come sono io. Infatti superiore alla forza
 degli uomini e dei cavalli è la nostra sapienza.
 Invece questo si valuta a caso, né è giusto
 anteporre la forza al valore della sapienza.
 E infatti se anche ci fosse fra il popolo un valente pugile
 o qualcuno valente nel pentatlo e nella lotta,
 o nella velocità dei piedi (che è la più in onore
 fra le prove di forza che gli uomini affrontano in gara),
 non per questo la Città avrebbe un ordinamento migliore.
 E ben poca gioia avrebbe la Città,
 se qualcuno gareggiando vincesses sulle rive del Pisa:
 queste cose non arricchiscono i tesori della Città.

Ma sono idee che, per quanto belle, non vengono fondate filosoficamente con una considerazione generale sull'uomo: cosa, questa, che vedremo puntualmente ripetersi in tutti i Presocratici.

²⁷ Cfr. Diels-Kranz, 21 B 2.

1. Le tre vie della ricerca

L'interpretazione che sopra abbiamo dato di Senofane, farà meglio comprendere l'originalità di Parmenide¹, che non è un prosecutore o un rielaboratore di un pensiero già abbozzato da altri, ma è un novatore radicale e, nell'ambito dei Presocratici, un rivoluzionario: con lui la cosmologia riceve una profonda scossa, si trasforma o tende decisamente a trasformarsi in qualcosa di nuovo e più maturo, cioè in una *ontologia*.

Nel suo poema Parmenide – come i più recenti studi tendono a mettere viepiù in evidenza – sembra aver addi-

¹ Parmenide nacque ad Elea nella Magna Grecia. Dalle contrastanti indicazioni cronologiche delle fonti antiche è lecito ricavare solo che nacque nella seconda metà del VI secolo e morì verso la metà del V a.C. Ad Elea fondò la Scuola detta appunto *eleatica*, destinata ad avere un grande influsso su tutto quanto il pensiero greco. Le nostre fonti ci dicono che fu avviato alla filosofia dal Pitagorico Aminia (cfr. Diogene Laerzio, IX, 21 = Diels-Kranz, 28 A 1), e, in effetti, lo spirito religioso e mistico è ben presente nel poema parmenideo, esso pure intitolato *Della Natura*, soprattutto nel maestoso prologo. Come la maggior parte dei suoi predecessori, Parmenide si occupò anche di politica: ci è tramandato, infatti, che egli diede buone leggi agli Eleati (cfr. Diogene Laerzio, IX, 23 = Diels-Kranz, 28 A 1; cfr. anche le testimonianze di Strabone e Plutarco in Diels-Kranz, 28 A 12). Del poema parmenideo ci è giunto il prologo integralmente, quasi tutta la prima parte e scarsi frammenti della seconda. Tradizionalmente si vedeva in Parmenide il rivale di Eraclito e si credeva di trovare nel poema una accentuata *polemica anti-eraclitea*; ma i più recenti studi hanno messo decisamente in crisi questa convinzione. Su tutti i problemi riguardanti la cronologia, la vita, l'opera e i presunti rapporti di Parmenide con Eraclito cfr. Zeller-Reale, pp. 165-183.

tato tre possibili « vie » della ricerca: di queste considerò assolutamente *verace* una sola; una seconda, per contro, considerò assolutamente *fallace*; e una terza considerò (o cercò di considerare) in qualche modo *verosimile*.

Dice la Dea ² (che è la protagonista del poema ed è immaginata come Dea rivelatrice a Parmenide di tutta la verità) alla fine del prologo, espressamente:

Bisogna che tu tutto apprenda

- [1] e della verità ben rotonda il solido cuore
- [2] e dei mortali le opinioni, in cui non è certezza verace;
- [3] peraltro anche questo imparerai: come l'esistenza delle apparenze sia necessario che ammetta chi in tutti i sensi tutto indaga ³.

Dunque, tre vie: una della assoluta verità, una delle opinioni fallaci o della assoluta falsità, e una della opinione plausibile. Vediamo di percorrerle una per una insieme a Parmenide, o, meglio, insieme alla Dea di cui Parmenide è profeta e messaggero.

2. La via della assoluta verità

Il grande principio parmenideo, che è il principio stesso della verità, è questo: *l'essere è, e non può non essere; il non essere non è e non può in alcun modo essere*. L'essere, dunque, è e va affermato, il non-essere non è e va negato, e questa è la verità; negare l'essere o affermare il non-essere è invece l'assoluta falsità.

Dice il frammento 2:

² Parmenide presenta dunque il suo messaggio filosofico come divina rivelazione. Sul significato autenticamente religioso della Dea e della sua « rivelazione », cfr. Zeller-Reale, pp. 320-334.

³ Diels-Kranz, 28 B 1, vv. 28-32.

Orbene, io ti dirò – e tu ascolta la mia parola –
 quali vie di ricerca soltanto si possono pensare:
 l'una *che (l'essere) è* e che non è possibile che non sia
 – è il sentiero della persuasione, perché tien dietro a verità –
 l'altra *che (l'essere) non è* e che è necessario che non sia;
 e io ti dico che questa è una via preclusa ad ogni ricerca:
 infatti non potresti conoscere ciò che non è, giacché non è cosa
 né potresti esprimerlo ⁴. [possibile,

E il frammento 6:

È necessario dire e pensare che l'essere sia: infatti l'essere è,
 il nulla non è ⁵; queste cose ti esorto a considerare.
 Perciò da questa prima via di ricerca ti tengo lontano,
 ma, poi, anche da quella su cui i mortali che nulla sanno
 vanno errando, gente a due teste; infatti è l'incertezza
 che nei loro petti dirige la mente errante. Costoro son trascinati,
 sordi e ciechi ad un tempo, sbalorditi: gente senza giudizio,
 secondo la quale essere e non essere sono identici
 e non identici, e di ogni cosa v'è un cammino che è reversibile.

E il frammento 8 inizia proclamando:

[...] Una sola via resta al discorso:
 che l'essere è [...] ⁶.

Essere e non-essere nel contesto del discorso parmenideo
 sono presi nel loro significato integrale e univoco: l'essere
 è il *puro positivo* e il non-essere il *puro negativo*, o, meglio
 ancora, l'essere è il puro positivo assolutamente scevro di
 qualsivoglia negatività e, viceversa, il non-essere è l'assoluto
 contraddittorio di questo assoluto positivo.

L'affermazione dell'essere e la negazione del non-essere
 sono giustificate da Parmenide, come in parte s'è già visto

⁴ Su B 2 cfr. Zeller-Reale, pp. 184 sgg.

⁵ La proposizione parmenidea, che costituisce il grande principio della scuola eleatica, suona nell'originale: ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ'οὐκ ἔστι.

⁶ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 1-2.

nel frammento 6, nell'unico modo possibile: l'essere è la sola cosa pensabile ed esprimibile; qualsiasi pensare, per essere tale, è *pensare l'essere*, al punto che si può dire che pensare ed essere coincidono, nel senso che non c'è pensiero che non esprima l'essere; viceversa il non essere è del tutto impensabile, inesprimibile, indicibile e quindi impossibile.

Nel frammento 3 leggiamo:

[...] Infatti lo stesso è pensare ed essere.

E nel frammento 8:

Lo stesso è il pensare e ciò in funzione del quale è il pensiero perché senza l'essere, nel quale è espresso, non troverai il pensare: infatti è o sarà nient'altro all'infuori dell'essere [...] ⁷.

In questo principio parmenideo gli interpreti hanno da tempo indicato la prima grandiosa formulazione del principio di non-contraddizione, cioè di quel principio che afferma l'impossibilità che i contraddittori coesistano ad un tempo. Nel nostro caso i contraddittori sono proprio i due supremi contraddittori « essere » e « non-essere »: se c'è l'essere, dice l'Eleate, non può esserci il non-essere. È questo il grande principio che avrà da Aristotele la sua più celebre formulazione e difesa, e che costituirà non solo il caposaldo della logica antica, ma di tutta la logica dell'Occidente. Peraltro Parmenide applicherà il principio quasi esclusivamente nella sua valenza ontologica, e solo Aristotele svilupperà sistematicamente le valenze logiche e gnoseologiche di esso.

Se si tengono ben presenti il senso che abbiamo chiamato integrale e univoco dell'essere parmenideo e il senso altrettanto integrale e univoco che assume il principio di non-contraddizione, allora ben si comprenderà come tutte o quasi tutte le principali affermazioni che incontreremo nel poema non siano

⁷ Diels-Kranz, 28 B 8, 34 sgg. (Per l'esegesi cfr. Zeller-Reale, pp. 218 sgg.).

altro se non meri corollari che di necessità scaturiscono, una volta poste tali premesse.

L'essere, in primo luogo, è *ingenerato e incorruttibile*.

Infatti, è impossibile che si sia generato, in quanto, se così fosse, sarebbe dovuto derivare o dal non-essere o dall'essere: dal non-essere è impossibile, perché il non essere non è; dall'essere è altrettanto impossibile, perché già sarebbe e non nascerebbe. E per queste medesime ragioni è impossibile che si corrompa.

L'essere non ha dunque un *passato* (perché in tal caso *non sarebbe* più) e neppure un *futuro* (perché *non sarebbe* ancora), ma è presente eterno senza inizio né fine. Leggiamo nel grande frammento 8^a:

[...] Una sola via resta al discorso: *che è*.
 Su questa via vi sono molti segni indicatori:
 che l'essere è ingenerato ed anche imperituro:
 infatti è un tutto, immobile e senza fine;
 né una volta *era* né *sarà*, perché è tutto insieme ora,
 uno, continuo. Quale origine, infatti, cercherai di esso?
 Come e donde sarebbe cresciuto? Dal non essere non ti permetto
 né di dirlo né di pensarlo: infatti non è possibile né dire né pensare
 che non è. Quale necessità lo avrebbe mai spinto
 a nascere dopo o prima, posto che esso derivasse dal nulla?
 Così è necessario che sia del tutto o *ché* non sia affatto.
 E neppure dall'essere concederà la forza di verace credenza
 che nasca qualcosa che sia altro da esso. Per questa ragione
 [né il nascere
 né il perire concesse a lui Dike allentandogli i ceppi,
 ma saldamente lo tiene. Il giudizio intorno a queste cose in questo
 [si riassume:
 è o *non è*. Si è quindi stabilito, per forza di necessità,
 che una delle vie si deve lasciare perché impensabile e inesprimibile
 (non è infatti la via del vero) e che l'altra è ed è vera.

* Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 1-21. (Ci allontaniamo in alcuni punti dalla lezione Diels-Kranz; per la giustificazione della lezione che adottiamo si veda Zeller-Reale, pp. 195-210).

E come potrebbe l'essere esistere nel futuro? E come potrebbe
 [nascere?
 Infatti se nacque, non è; e neppure è, se mai è per essere in futuro.
 Così il nascere è spento e scompare il perire.

L'essere è, inoltre, *immutabile e assolutamente immobile*, è rinserrato, dice Parmenide, nelle *catene del limite*, dalla Necessità inflessibile: esso è perfetto e compiuto e, come tale, non manca e non abbisogna di nulla e, perciò, resta in se medesimo identico nell'identico.

Ma immobile, nei limiti di grandi catene è senza principio e senza fine, poiché il generarsi e il perire sono stati respinti lontano e li allontanò una verace certezza. E identico nell'identico [luogo] restando, in se medesimo giace e così lì, fisso, rimane, giacché la Necessità inflessibile lo tiene nelle catene del limite, che lo rinserra all'intorno, poiché è Destino che l'essere non sia illimitato: infatti di nulla è manchevole, mentre il non-essere manca di tutto⁹.

L'essere, poi, è indivisibile in parti differenti, e quindi è un continuo *tutto uguale*, giacché ogni differenza implica il non-essere.

E non è divisibile, giacché esso è tutto eguale: né c'è da qualche parte un più di essere che possa impedirgli di
 [essere continuo,
 né c'è un meno di essere, ma tutto è pieno di essere;
 perciò è tutto continuo: infatti l'essere si stringe con l'essere¹⁰.

E ancora:

Né infatti c'è il non-essere che gli impedisca di giungere all'uguale, né è possibile che l'essere sia rispetto all'essere più da una parte e meno dall'altra, perché è un tutto inviolabile: infatti da ogni parte eguale, in modo uguale nei suoi confini si
 [trova¹¹.

⁹ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 26-33.

¹⁰ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 22-25.

¹¹ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 46-49.

Parmenide, poi, proclama più volte il suo essere come limitato, cioè determinato e finito, ma non deduce questo carattere, che desume evidentemente dal presupposto pitagorico che solo il finito è perfetto.

E l'uguaglianza e la finitudine insieme suggerirono evidentemente la rappresentazione di *sferiforme*, che l'Eleate esplicitamente attribuì al suo essere:

Ma poiché c'è un limite estremo, esso è compiuto da ogni parte, simile alla massa di ben rotonda sfera di ugual forza dal centro in ogni parte¹².

È evidente che una simile concezione dell'essere postulava anche l'attributo dell'*unità*: e, in effetti, Parmenide afferma questo attributo, ma solo di passaggio¹³, senza insistere su di esso, e, soprattutto, senza giustificarlo. Come vedremo, saranno Zenone e specialmente Melisso che insisteranno su questo carattere e lo porteranno in primo piano.

Unica verità è, dunque, l'essere ingenerato, incorruttibile, immutabile, immobile, uguale, sferiforme e uno: il resto è solo vano nome:

[...] Perciò tutti nomi saranno quelli che hanno posto i mortali, convinti che fossero veri: nascere e perire, essere e non essere, cambiare luogo e mutare luminoso colore¹⁴.

Domandiamoci, ora, prima di percorrere le restanti due vie, che cosa sia questo « essere » parmenideo. È chiaro che non si tratta di essere immateriale, come alcuni hanno preteso: il carattere di sfera ed espressioni come « tutto è pieno di essere »¹⁵ e simili lo dicono in modo assai eloquente. Non per questo è il caso di insistere sulla sua materialità: siamo

¹² Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 42-44.

¹³ Diels-Kranz, 28 B 8, v. 6.

¹⁴ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 38-41.

¹⁵ Diels-Kranz, 28 B 8, v. 24.

ancora al di qua della scoperta di queste categorie. Tuttavia è chiaro che l'essere parmenideo è l'essere del cosmo, immobilizzato e in gran parte purificato, ma ancora chiaramente riconoscibile: è, per quanto ciò possa suonare paradossale, l'essere del cosmo senza il cosmo.

La differenza fra questo essere e il principio degli Ionici è evidente. Come il principio degli Ionici, l'essere parmenideo è ingenerato e incorruttibile, ma non è « principio » perché non c'è, per Parmenide, un « principiato ». E non c'è, perché l'essere, oltre che ingenerato e incorruttibile, è *inalterabile* e *immobile*, laddove il principio degli Ionici generava tutte le cose proprio alterandosi e muovendosi. E infine non c'è, perché l'essere è assolutamente uguale e indifferenziato e indifferenziabile, laddove il principio degli Ionici generava le cose differenziandosi e trasformandosi. Così l'essere parmenideo rimane in una posizione ambigua: esso non è più principio né cosmo, eppure non è ancora altro dall'essere del principio naturalistico e del cosmo.

Ma vediamo le altre due vie, che meglio ci aiuteranno a comprendere questa singolare posizione parmenidea.

3. La via dell'errore

La via sopra seguita è la via della ragione e del logos: è il logos, infatti, e solo il logos che afferma l'essere e nega il non-essere. Per contro, i sensi parrebbero attestare il divenire, il movimento, il nascere e morire, e, dunque, l'essere e insieme il non-essere. Ma è proprio sui sensi che tutti gli uomini si fondano e perciò la Dea denuncia il pericolo che deriva dal prestar fede ai sensi contro il dettame del logos e proclama che bisogna seguire solo il logos. Infatti, ammettere l'*essere* e insieme il *non-essere* significa sostanzialmente ammettere il nulla, perciò ben si capisce perché Parmenide considerasse molto vicina l'affermazione che il nulla è e l'af-

fermazione che c'è l'essere e insieme il non-essere: infatti, ambedue contravvengono al grande principio, ammettendo (sia pure in modo diverso) la possibilità del contraddittorio negativo (il non-essere), che è impensabile e inesprimibile e, dunque, assurda.

Rileggiamo il frammento 6:

È necessario dire e pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è; queste cose ti esorto a considerare.
 Perciò da questa via di ricerca [che ammette il nulla] ti tengo [lontano;
 ma poi anche da quella su cui i mortali che nulla sanno vanno errando, gente a due teste; infatti è l'incertezza che nei loro petti dirige la mente errante: costoro sono trascinati sordi e ciechi ad un tempo, sbalorditi: gente senza giudizio, secondo la quale essere e non-essere sono identici e non identici, e di ogni cosa v'è un cammino che è reversibile.

E il frammento 7:

Infatti questo non potrà mai imporsi: che il non-essere sia!
 Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero, né l'abitudine nata da molte esperienze umane su questa via ti forzi ad usare l'occhio che non vede, l'orecchio che rimbomba e la lingua: ma con il pensiero giudica la prova con le molteplici [confutazioni
 che ti è stata fornita. Una sola via resta al discorso: che l'essere è [...].

La radice dell'errore dell'« opinione dei mortali », dunque, sta nell'ammissione del non-essere accanto all'essere e nell'ammissione della possibilità di passaggio dall'uno all'altro e viceversa.

4. La terza via: la spiegazione plausibile dei fenomeni e la « doxa » parmenidea

Tradizionalmente si intendeva il pensiero di Parmenide irrigidito in una posizione di assoluta negatività nei confronti

della *doxa*¹⁶. Senonché di recente è emerso, abbastanza chiaramente, che alcuni frammenti dimostrano che il primo Eleate, pur negando qualsiasi validità alla fallace opinione dei mortali, era tuttavia niente affatto alieno dal concedere alle « apparenze » opportunamente intese una loro plausibilità e, quindi, dal riconoscere qualche validità ai sensi. Se così è, bisogna concludere, come abbiamo già accennato, che Parmenide, oltre alla Verità e alla Opinione fallace dei mortali, riconosceva la possibilità e la liceità di un certo tipo di discorso che cercasse di dar conto dei fenomeni e delle apparenze senza andar contro al grande principio, cioè senza ammettere, insieme, l'essere e il non-essere.

Abbiamo già letto il finale del prologo del poema, in cui la Dea dice che, dopo la verità e le opinioni fallaci dei mortali, Parmenide dovrà apprendere anche questo:

[...] come l'esistenza delle apparenze
sia necessario che ammetta, chi in tutti i sensi tutto indaga¹⁷.

Alla fine del frammento 8 la Dea ulteriormente dice:

L'ordinamento del mondo come appare compiutamente ti espongo
così che nessuna convinzione dei mortali ti possa mai fuorviare¹⁸.

Dove chiaramente viene contrapposta l'esposizione dell'ordinamento del mondo plausibile alla convinzione che su quello hanno i mortali, proprio come nel prologo.

Ma poi, nel corso dell'esposizione di quella che tradizionalmente veniva considerata l'opinione fallace dei mortali, si trovano moduli e formule che richiamano assai da vicino il linguaggio della verità: segno che Parmenide non sta esponendo il puro errore, per il quale usa tutt'altro linguaggio.

¹⁶ Si veda, a questo proposito, la nostra *Nota sulle interpretazioni della doxa parmenidea*, in Zeller-Reale, pp. 292-319.

¹⁷ Diels-Kranz, 28 B 1, vv. 31 sg.

¹⁸ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 60 sg.

Dunque, Parmenide ha esposto una « opinione plausibile », oltre a quella fallace, e ha cercato, a suo modo, di dar conto dei fenomeni¹⁹. Come?

I « mortali » hanno errato – vedemmo – ammettendo essere e non-essere. In modo più determinato, nel frammento 8, si dice che i mortali hanno posto due supreme forme: « luce » e « notte », concependole come contrarie (come essere e non-essere) e deducendo tutto il resto da queste.

A chi alluda precisamente Parmenide, parlando di queste due forme, non è chiaro. Tuttavia è chiarissimo come egli intenda correggere l'errore dei mortali:

Infatti essi (mortali) stabilirono di dar nome a due forme
l'unità delle quali non è necessaria: in questo essi hanno errato²⁰.

I mortali, dunque, hanno errato, *perché non han capito che le due forme sono incluse in una superiore necessaria unità, vale a dire nell'unità dell'essere*.

E così suona chiarissimo il frammento 9, in passato del tutto trascurato:

E poiché tutto è stato denominato luce e notte e questi nomi furono dati, a seconda dei loro caratteri, a queste
[cose e a quelle,
tutto è pieno ugualmente di luce e di oscura notte,
*uguali ambedue, perché con nessuna delle due c'è il nulla*²¹.

¹⁹ La rivalutazione della *doxa* parmenidea è stata iniziata dal Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916); ma la nuova prospettiva esegetica, alla quale in parte ci ispiriamo, è stata aperta da H. Schwabl (*Sein und Doxa bei Parmenides*, in «Wiener Studien», 66 [1953], pp. 50-75) e da M. Untersteiner (*La Doxa di Parmenide*, dapprima in «Dianoia», 2 [1956], pp. 203-221 e ora in *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958, pp. CLXV sgg.).

²⁰ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 53 sg. Su questi versi cfr. quanto diciamo in Zeller-Reale, pp. 244 sg. (l'esegesi che qui proponiamo si allontana decisamente dalle interpretazioni tradizionali; se ne vedano le motivazioni nel luogo sopra citato).

²¹ Su questo frammento cfr. Zeller-Reale, pp. 250 sgg.; 313 sgg.

« Luce » e « notte » sono uguali, perché nessuna delle due è il nulla, e, perciò, *sono ambedue essere*.

E che questo sia stato il pensiero parmenideo è riconfermato, su altra base, oltre che dai frammenti letti, anche da una notizia tramandataci da Teofrasto, secondo il quale anche il cadavere (che è freddo, ossia oscura notte) percepisce:

Che egli [Parmenide] attribuisca la sensazione anche al principio contrario assolutamente considerato [= il principio che da Parmenide è detto « notte »], è evidente da quel punto dove afferma che il cadavere non ha sensibilità per la luce, per il caldo e per il suono, per il fatto che è scomparso il principio igneo [= il principio che Parmenide chiama « luce »], *però ha sensibilità per il freddo, per il silenzio e per gli elementi contrari* [scil.: a quelli del principio igneo]²².

E per quanto possa, di primo acchito, suonare come strana e anzi assurda l'affermazione che un cadavere possa ancora percepire alcunché, ad una più meditata riflessione risulta invece del tutto conseguente alle premesse parmenidee. L'oscura « notte » (e il freddo) in cui si risolve il cadavere non è il non-essere, ossia il nulla, ma, come la « luce » (e il calore), è e dunque è *essere* e perciò anche il cadavere in qualche modo vive.

5. L'aporia strutturale della filosofia parmenidea

La ricostruzione del mondo dei fenomeni dovrebbe dunque procedere nel rispetto del supremo principio, vale a dire *negando il non-essere e affermando solo l'essere*. Senonché, questo tentativo (che attraverso gli scarsi frammenti della seconda parte del poema non possiamo più ricostruire nei suoi

²² Teofrasto, *De sensibus*, 1 sgg. (= Diels-Kranz, 28 A 46 [traduzione di M. Untersteiner]).

particolari, ma solo nelle linee generali sopra indicate) era destinato, fatalmente, a spezzarsi nelle mani di Parmenide: una volta riconosciute come « essere », *luce e notte* dovevano perdere qualsiasi nota differenziante e divenir identiche, perché l'essere è sempre e solo « uguale », cioè identico a se medesimo, e non ammette differenze di sorta, qualitative o quantitative che siano; e, così come i due principi, dovevano fatalmente assorbirsi e perdersi nell'uguaglianza dell'essere anche tutte le cose derivanti dai principi. E una volta riconosciuta come essere, qualsiasi cosa doveva venire necessariamente riconosciuta, in quanto essere, altresì come ingenerabile, incorruttibile e immobile: pertanto, nell'istante stesso in cui Parmenide tentava di ricostruire un mondo dei fenomeni in modo plausibile, cioè senza contravvenire al suo principio della verità, fatalmente lo svuotava di tutta la sua ricchezza di mondo e lo impietrava nell'immobilità dell'essere²³.

Se il grande principio di Parmenide, così come era da lui formulato, salvava l'essere, perdeva i fenomeni. Bisognava che la filosofia, dopo Parmenide e gli Eleati, trovasse nuove vie che permettessero di salvare, oltre che l'essere, anche i fenomeni.

²³ Lo impietra come l'occhio della Gorgone, dice, con bellissima immagine, G. Calogero (nei suoi *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932, p. 82) parlando di Melisso; lo stesso vale anche per Parmenide.

1. Nascita della dimostrazione dialettica

La dottrina di Parmenide dovette tosto sollevare vivaci polemiche a cagione della sua aporeticità e paradossalità. E gli avversari dovettero attaccarla soprattutto nei punti che più clamorosamente contrastavano con i dati dell'esperienza, quali la negazione del divenire e del movimento e la negazione, più implicita che esplicita ma in ogni caso effettiva, del molteplice.

Fu compito di un discepolo di Parmenide, Zenone di Elea¹, difendere la dottrina del maestro da questi attacchi,

¹ Zenone nacque a Elea verso la fine del secolo VI o all'inizio del V a.C. Fu discepolo di Parmenide e certamente suo successore nella Scuola. Ci è descritto come uomo coraggiosissimo. Ecco una delle varianti dell'episodio in cui Zenone, imprigionato in un tentativo di rovesciare un tiranno, si fa beffa del tiranno medesimo, episodio che ben ne dipinge il carattere: « Zenone fu uomo di natura singolare tanto nella filosofia, quanto nella vita politica: ed effettivamente sono diffusi i suoi libri pieni di ingegno. Poiché volle abbattere il tiranno Nearco (alcuni parlano di Diomedonte) fu messo in prigione, conforme a quanto afferma Eraclide nell'*Epitome* di Satiro. Allora, sottoposto a interrogatorio circa i suoi complici e intorno alle armi, che aveva portate a Lipari, denunziò tutti gli amici del tiranno, poiché si era proposto di ridurlo all'isolamento; poi gli disse che intorno a certe persone aveva da comunicargli alcuni particolari nell'orecchio, glielo morcicò e non lasciò la presa, finché non fu trafitto [...] » (Diogene Laerzio, IX, 26 = Diels-Kranz, 29 A 1 [traduzione di M. Untersteiner]). Un'altra versione (*ibid.*, 27) riferisce, invece, che si sarebbe tagliato la lingua coi denti e l'avrebbe sputata in faccia al tiranno. Dunque, aveva un temperamento caustico come la sua implacabile dialettica. Scrisse probabilmente un unico libro, come si desume dal *Parmenide* platonico, in cui si dice anche che si trattava di opera composta in giovane età. Per ulteriori indicazioni cronologiche e biografiche concernenti il nostro filosofo cfr. Zeller-Reale, pp. 338-343.

in un'opera, divenuta tosto famosa, in cui la polemica rivestiva una forma sorprendentemente nuova.

Platone, nel *Parmenide*, mette in bocca a Zenone questo giudizio sulla propria opera:

Va bene, o Socrate, ma tu non hai colto interamente il vero intento del mio scritto. Tuttavia, come le cagne spartane, vai inseguendo e rintracciando le cose che vi sono dette. E, in primo luogo, ti sfugge che il mio libro non è stato affatto scritto con quelle intenzioni che tu dici, nascondendole però alla gente, nella convinzione di raggiungere gran cose. Quello che hai detto tocca solo punti accidentali. In realtà il mio libro è *una difesa della dottrina di Parmenide, diretta contro coloro che tentano di metterla in ridicolo*, ritenendo che, se si ammette che tutto è uno, ne seguono molte conseguenze ridicole, contrarie alla tesi medesima. Dunque, questo scritto è diretto contro coloro che affermano la molteplicità delle cose e risponde loro per le rime e ancora di più, e vuole dimostrare questo: *che la tesi della molteplicità delle cose porta a conseguenze ancor più ridicole di quelle a cui porta la tesi dell'unità, quando si esamini la cosa in modo adeguato*. Con questo intento polemico il libro è stato scritto da me quando ero ancora giovane, e, come l'ebbi scritto, qualcuno me lo rubò, cosicché non ebbero neppure modo di decidere se pubblicarlo o no².

A parte l'eccessivo rilievo che Platone dà al problema dell'uno e dei molti (che non era certo *il tema* per eccellenza del libro di Zenone ma *uno* dei temi, che però Platone sottolinea in questo modo perché questo è il tema del suo dialogo), bisogna dire che la caratterizzazione del metodo zenoniano è perfetta: il rincalzo alle tesi di Parmenide è cercato per via di confutazione delle tesi contrarie.

Nasce così quel metodo di dimostrazione che, invece di provare direttamente una data tesi, partendo da determinati principi, cerca di provarla riducendo all'assurdo la tesi contraddittoria.

Zenone usò questo metodo con una abilità tale da mera-

² Platone, *Parmenide*, 128 b (= Diels-Kranz, 29 A 12).

vigliare gli antichi. È ancora Platone che, con indubbio senso di ammirazione, sia pure accompagnato dal pungolo della sua consueta ironia, ci dice di Zenone che

[...] parlava con un'arte da far sembrare agli uditori le medesime cose nello stesso tempo simili e dissimili, una e molte, immobili e mobili³.

E Aristotele lo considererà il fondatore della dialettica⁴.

2. Gli argomenti dialettici contro il movimento

Gli argomenti di Zenone che ci sono stati tramandati, riguardano il movimento e il molteplice.

Famosissimi sono diventati soprattutto quelli contro il movimento, che lo stesso Aristotele ha faticato a confutare.

Il primo argomento, detto « della dicotomia », sostiene che il movimento è assurdo e impossibile, perché un corpo, per raggiungere una metà, dovrebbe prima raggiungere la metà della strada che deve percorrere; ma prima di raggiungere questa metà, dovrebbe raggiungere la metà di questa metà, e prima ancora la metà della metà della metà, e così all'infinito, perché c'è sempre una metà della metà.

Ecco la più chiara delle esposizioni che gli antichi ci hanno tramandato di questo argomento:

Il primo argomento è questo: se esiste il movimento, è necessario che il mobile percorra infiniti tratti in un tempo finito; ma ciò è impossibile, quindi il movimento non esiste. Zenone dimostrava la sua proposizione affermando che ciò che si muove deve

³ Platone, *Fedro*, 261 d (= Diels-Kranz, 29 A 13).

⁴ Cfr. Diogene Laerzio, VIII, 57; IX, 25 e Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 6 (= Diels-Kranz, 29 A 10). Sul significato e sul valore della dialettica zenoniana cfr. Zeller-Reale, pp. 349 sgg.

percorrere una certa distanza: ma essendo ogni distanza divisibile all'infinito, ciò che si muove deve prima attraversare la metà della distanza che percorre e poi il tutto. Ma prima di aver percorso tutta la metà della distanza, deve attraversare la metà di quella e di nuovo la metà di quest'ultima. Ma se le metà sono infinite per il fatto che di ogni tratto preso è possibile prendere la metà, è impossibile percorrere in un tempo finito infiniti tratti [...] Allora, dato che ogni grandezza ammette divisioni infinite, è impossibile percorrere una qualche grandezza in un tempo finito⁵.

Il secondo argomento, detto « dell'Achille », sostiene che il movimento è talmente assurdo che, se, per ipotesi, noi lo concedessimo e ponessimo il più-veloce Achille ad inseguire una tartaruga, ne verrebbe che quegli non riuscirebbe mai a raggiungere questa, perché le stesse difficoltà viste nel precedente argomento si ripresenterebbero in altra forma: Achille dovrebbe prima giungere nel punto in cui la tartaruga si trovava alla partenza, successivamente nel punto in cui essa si trovava quando egli raggiunse il suo punto di partenza, e poi ancora in quel terzo punto in cui essa si trovava quando egli raggiunse il secondo, e così via all'infinito.

Ecco come Aristotele ci riferisce l'argomento:

Il secondo è l'argomento detto l'Achille. Esso dice che il più lento non sarà mai raggiunto nella corsa dal più veloce. Infatti è necessario che chi insegue giunga prima al punto da cui è partito chi fugge, cosicché il più lento si troverà sempre necessariamente un po' più avanti del più veloce. Questo argomento è lo stesso di quello della dicotomia, ma ne differisce per il fatto che la grandezza successivamente presa non viene più divisa per due. La conseguenza di quest'argomento è che il più lento non vien raggiunto, ma si arriva ad essa per la stessa ragione che nell'argomento della dicotomia. (In ambedue i casi infatti la conseguenza è che non si arriva al termine, perché la grandezza viene divisa in qualche modo; solo che nel nostro argomento c'è in più il colore drammatico, in

⁵ Simplicio, *In Arist. Phys.*, 1013, 4 sgg. (la traduzione di questo e degli altri frammenti riguardanti il movimento è di G. Arrighetti). Si vedano ulteriori testi ed esgesi in Zeller-Reale, pp. 378 sgg.

quanto il campione nella corsa non può raggiungere il più lento avversario)⁶.

Il terzo argomento è detto « della freccia » e dimostra che una freccia, che l'opinione crede in movimento, in realtà è ferma. Infatti, in ciascuno degli istanti in cui è divisibile il tempo del volo, la freccia occupa uno spazio identico; ma ciò che occupa uno spazio identico è in riposo, dunque la freccia, come è in riposo in ciascuno degli istanti, così lo è anche nella totalità di essi.

Ecco come Aristotele e Simplicio ce lo riferiscono:

Il terzo argomento [...] dice che la freccia in moto è ferma. Esso si fonda sulla premessa che il tempo è composto di istanti. Infatti se non si ammette questo non si può fare il sillogismo. Ma Zenone commette un paralogismo: se infatti, egli dice, sempre ogni cosa è in quiete o in moto e niente si muove quando occupa uno spazio uguale a sé, e il mobile occupa sempre in ogni istante uno spazio uguale a sé, la freccia che si muove è ferma⁷.

L'argomento di Zenone, partendo dalla premessa che tutto ciò che occupa uno spazio uguale a se stesso o è in moto o è in quiete, che niente si muove nell'istante e che il mobile occupa sempre in ciascun istante uno spazio uguale a se stesso, sembra snodarsi in questo modo: la freccia in moto ad ogni istante occupa uno spazio uguale a se stessa, e così, per tutto il tempo del suo moto. Ma ciò che in un istante occupa uno spazio uguale a se stesso non si muove, perché niente si muove nell'istante. Quindi la freccia in moto, finché è in moto, non si muove per tutto il tempo del suo moto⁸.

Il quarto argomento, detto « dello stadio », mostra invece la relatività della velocità e, quindi, del movimento stesso di

⁶ Aristotele, *Fisica*, Z 9, 239 b 14 sgg. (parzialmente riportato in Diels-Kranz, 29 A 26).

⁷ Aristotele, *Fisica*, Z 9, 239 b 30 sgg. (= Diels-Kranz, 28 A 27).

⁸ Simplicio, *In Arist. Phys.*, 1015, 19 sgg. Si vedano ulteriori testi ed esegesi in Zeller-Reale, pp. 383 sgg.

cui la velocità è proprietà essenziale, e, con questa dimostrazione della relatività, esclude la oggettività e quindi la realtà del movimento⁹.

E probabilmente un quinto argomento¹⁰ è quello contenuto nel frammento 4, in cui si legge:

·Ciò che si muove, non si muove né nel luogo in cui è, né nel luogo in cui non è¹¹.

Non si muove nel luogo in cui è, perché, se è nel luogo in cui è, è fermo; non si muove nel luogo in cui non è, perché non c'è; quindi il movimento è impossibile.

3. Gli argomenti dialettici contro la molteplicità

Analogo procedimento Zenone usava per dimostrare l'impossibilità che l'essere sia molteplice, ossia che esista una molteplicità di esseri¹². I principali argomenti tendevano a dimostrare che, per esserci la molteplicità, dovrebbero esserci molteplici *unità* (la molteplicità è appunto una molteplicità di unità); ma il ragionamento dimostra che tali unità (che pure la comune esperienza parrebbe attestare) sono impensabili perché portano a contraddizioni insuperabili e dunque sono assurde e perciò non possono esistere.

Il senso di questo argomento è chiaramente espresso in questa antica testimonianza:

⁹ Si vedano testi ed esegesi in Zeller-Reale, pp. 391 sgg.

¹⁰ Cfr. H.D.P. Lee, *Zeno of Elea*, Cambridge 1936 (1967^a), pp. 42 e 66.

¹¹ Da molti studiosi non viene considerato un argomento indipendente, ma solamente un « torso » del terzo. Ma si veda anche Epifanio, *Adv. haeres.*, III, 11 in Diels, *Doxographi Graeci*, p. 590, 20.

¹² Per una dettagliata esposizione degli argomenti con rassegna delle varie esegesi cfr. Zeller-Reale, pp. 354-375.

Zenone di Elea, polemizzando contro coloro che mettevano in ridicolo la dottrina del suo maestro Parmenide, la quale afferma che l'essere è uno, e procedendo in sua difesa, cerca di dimostrare che è impossibile che esista realmente la molteplicità. Infatti, egli dice, se esiste la molteplicità, dal momento che questa è costituita da una molteplicità di unità, è necessario che esistano quelle molteplici unità di cui la molteplicità è appunto costituita. Se, dunque, si dimostrerà che è impossibile che esistano molteplici unità, è evidente che risulterà impossibile l'esistenza della molteplicità, perché la molteplicità è composta di unità. Se è impossibile che esista la molteplicità, e se, d'altra parte, è necessario che esista o l'uno o la molteplicità, poiché non è possibile che esista la molteplicità, non resta che ammettere che esista solo l'unità [*scil.*: l'unità assoluta dell'essere] [...] ¹³.

Zenone, a favore di questa sua tesi generale, adduceva almeno quattro argomenti particolari, che val la pena di riferire per poter cogliere appieno il senso della sua dialettica.

Un primo argomento dimostrava che, se gli esseri fossero molteplici dovrebbero essere, ciascuno, ad un tempo, *infinitamente piccoli* e anche *infinitamente grandi*:

[...] se gli esseri sono molteplici, è necessario che essi siano ad un tempo e piccoli e grandi: piccoli fino a non aver affatto grandezza [= infinitamente piccoli], e grandi fino ad essere infiniti [= infinitamente grandi] ¹⁴.

E precisamente. Ciascuno dei molti esseri, per essere veramente uno, dovrebbe non avere né grandezza, né spessore, né massa (perché, altrimenti, sarebbe divisibile in parti e, dunque, non sarebbe più uno); ma un uno siffatto, piccolo all'infinito fino ad essere del tutto privo di grandezza, non è nulla, tanto è vero che se si aggiunge un siffatto uno a qualcos'altro non lo fa crescere e se lo si sottrae ad altro non lo fa diminuire e solo il nulla dà siffatti risultati. D'altra parte

¹³ Filopono, *In Arist. Phys.*, 42, 9 sgg. (= Diels-Kranz, 29 A 21).

¹⁴ Diels Kranz, 29 B 1 (vol. I, p. 255, 21 sgg.)

non è nemmeno possibile pensare l'uno dotato di grandezza, giacché, per quanto piccola, ogni grandezza non solo, come già detto, è divisibile in parti, ma è divisibile in *infinite* parti e ciò che ha infinite parti dovrebbe essere infinito in grandezza ¹⁵.

Un secondo argomento, analogo al primo, dimostra che, ammesso che gli esseri fossero molteplici, dovrebbero essere, ad un tempo, *in numero* (oltre che in grandezza) finiti e infiniti, il che è assurdo.

Ecco le testuali parole di Zenone:

Se gli esseri sono molteplici, è necessario che essi siano *tanti quanti* sono e non di più e neppure di meno; orbene, se sono tanti quanti sono, devono essere *finiti*. Ma se sono molteplici, gli esseri sono anche *infiniti*; infatti fra l'uno e l'altro di questi esseri ci saranno sempre di mezzo altri esseri, e fra l'uno e l'altro di questi ce ne saranno altri ancora; e così gli esseri sono infiniti ¹⁶.

Un terzo argomento si incentrava sulla negazione dello spazio (che è condizione dell'esistenza della molteplicità), come risulta da questo frammento pervenutoci:

Se esiste lo spazio, deve trovarsi in qualche cosa; ora ciò che è in qualche cosa è in uno spazio; per conseguenza lo spazio dovrà trovarsi in uno spazio, e così all'infinito. Dunque non esiste lo spazio ¹⁷.

Un quarto argomento negava la molteplicità basandosi sul contraddittorio comportamento che hanno molte cose insieme rispetto a ciascuna (o parte di ciascuna) singolarmente presa. Per esempio molti chicchi, cadendo, fanno rumore, mentre un chicco (o una parte di esso) non lo fa. Ma se fosse veri-

¹⁵ Cfr. Zeller-Reale, pp. 354 sgg.

¹⁶ Diels-Kranz, 29 B 3. Per le diverse esegesi proposte di questo argomento cfr. Zeller-Reale, pp. 360 sgg.

¹⁷ Simplicio, *In Arist. Phys.*, 562, 1 sgg.; cfr. Zeller-Reale, pp. 368 sgg.

tiera l'attestazione dell'esperienza, simili contraddizioni non potrebbero sussistere, e un chicco (o una parte di esso) cadendo dovrebbe fare rumore, con la debita proporzione, come lo fanno molti chicchi.

Ecco come una testimonianza antica riferisce l'argomento:

In questo modo egli risolve anche la questione sollevata da Zenone di Elea, il quale faceva al sofista Protagora le seguenti domande:

– Dimmi, Protagora, fa rumore cadendo un chicco di grano, oppure la decimillesima parte di un chicco di grano?

E avendo Protagora risposto che la decimillesima parte di un chicco di grano non fa rumore, quegli soggiunse:

– Ma un medimno di chicchi di grano fa rumore o no, quando cade?

E avendo Protagora risposto che fa rumore, Zenone incalzò:

– Ma non c'è forse una proporzione fra un medimno di chicchi di grano e un singolo chicco e fra il chicco e la sua decimillesima parte?

E avendo Protagora ammesso che c'è, di rimando disse Zenone:

– E non dovranno esserci le stesse reciproche proporzioni anche tra i suoni? Come c'è proporzione fra le cose che producono suoni, così ci deve essere anche proporzione fra i suoni; ma se è così, se il medimno di grano fa rumore, anche il chicco da solo fa rumore e anche la sua decimillesima parte.

Così argomentava Zenone¹⁸.

4. L'importanza di Zenone

I risultati della speculazione di Zenone sono importanti.

Nell'ambito dell'eleatismo egli contribuì a spostare la tematica dalla suprema coppia di concetti essere - non essere, su cui Parmenide si era incentrato, all'altra coppia uno-molti, che nella successiva metafisica avrà grandissima rilevanza.

¹⁸ Simplicio, *In Arist. Phys.*, 1108, 18 sgg. (= Diels-Kranz, 29 A 29); cfr. Zeller-Reale, pp. 374 sgg.

Zenone fece emergere la tematica dell'uno-molti, dialetticamente; Melisso la recupererà sistematicamente.

Inoltre la serrata polemica che Zenone condusse contro le apparenze fenomeniche del molteplice e del movimento, dimostrando la loro intrinseca contraddittorietà, doveva togliere strutturalmente qualsiasi possibilità di dare loro una plausibilità anche relativa (anche quella relativa plausibilità che ai fenomeni aveva concesso Parmenide), sicché la *doxa* doveva risultare sempre e solo fallace. E anche in questo caso Melisso porterà il discorso zenoniano alle estreme conseguenze, negando sistematicamente (e non solo dialetticamente) e dichiarando puramente illusorio il mondo dei fenomeni.

Quanto poi alla dialettica zenoniana, essa agì fortemente, ben al di là della Scuola eleatica, sulla sofistica, sullo stesso metodo socratico, sui Megarici, e, in genere, contribuì in maniera non indifferente alla formazione delle varie tecniche di argomentazione e al nascere della logica. La dimostrazione che sarà chiamata *per assurdo* è, in sostanza, una scoperta di Zenone.

1. La sistemazione dell'eleatismo

Melisso¹ può essere definito il « sistematore » del pensiero eleatico. Parmenide lasciò poeticamente indeterminati alcuni degli attributi dell'essere e, soprattutto, ne lasciò alcuni semplicemente affermati e non dedotti oppure solo imperfettamente dedotti; e fece perfino affermazioni in contrasto con i principi del sistema. Zenone – vedemmo – si limitò ad una difesa indiretta, ad un rincalzo della dottrina, riducendo all'assurdo le tesi degli avversari. Melisso cercò invece, in

¹ Melisso di Samo nacque verso la fine del VI secolo o nei primissimi anni del V a.C. (come abbiamo di recente dimostrato attraverso un riesame delle fonti: cfr. Reale, *Melisso, testimonianze e frammenti*, Firenze 1970, cap. I, *passim*). Fu esperto uomo di mare e valente uomo politico. Nel 442 a.C., nominato stratega dai suoi concittadini, in seguito ad una contesa nata con Atene, combattè contro la flotta di Pericle e la sconfisse. Scrisse un trattato filosofico dal titolo *Della Natura o dell'Essere*, in cui sistemava, in modo acuto e penetrante, la dottrina della Scuola eleatica, che era stata poeticamente esposta da Parmenide, dialetticamente (ma negativamente) difesa da Zenone, e che abbisognava di una serie di precisazioni e di chiarimenti. L'opera di Melisso quasi certamente precede quella dei Pluralisti e costituisce il reale e l'ideale punto di partenza sia della dottrina empedoclea, sia di quella anassagorea, sia di quella atomistica. Se Aristotele polemizza contro Melisso e lo giudica in modo pesante, ciò dipende da ragioni strettamente dottrinali: Melisso incentrò la sua speculazione tutta sul concetto di *infinito* inteso come ciò che è assolutamente reale, laddove Aristotele negò recisamente realtà e attualità all'infinito. E se i moderni interpreti hanno seguito Aristotele, ciò facendo hanno commesso l'errore metodologico di scambiare il giudizio teoretico dello Stagirita con un giudizio storico. Su tutti questi problemi si veda il nostro saggio *Melisso e la storia della filosofia greca*, in *Melisso. Testimonianze e frammenti*, pp. 1-268 e *passim*.

una limpida prosa, di dar forma sistematica alla dottrina, di dedurre con rigore tutti gli attributi e di correggere quanto non quadrava, o mal quadrava, con i fondamenti del sistema.

2. Gli attributi dell'essere e la loro deduzione

Melisso intese l'essere allo stesso modo di Parmenide, e come lui ne dimostrò l'ingenerabilità e l'incorruttibilità. Tuttavia, invece che concepire l'eternità di questo essere tutta raccolta nell'istante atemporale senza passato e senza futuro, preferì dilatarla all'infinito e concepirla come un « sempre era e sempre sarà », come si legge nel frammento 1:

Sempre era ciò che era e sempre sarà. Se, infatti, fosse generato, sarebbe necessario che, prima che fosse generato, non fosse nulla: e se, prima, non era nulla, per nessuna ragione nulla si sarebbe potuto generare dal nulla².

Molti studiosi hanno ritenuto che la formula melissiana « sempre era ciò che era e sempre sarà » reintroduca la temporalità: ma questo è errato, perché Melisso intende il suo essere come rigorosamente aprocessuale, da sempre e per sempre già tutto attuato, e col « sempre era » e « sempre sarà » egli intende solo sottolineare le infinite propaggini dell'eterno (la stessa teologia cristiana per esprimere il concetto dell'eterno si rifarà, talora, alla formula melissiana)³.

Ma la novità più grossa di Melisso è senza dubbio l'affermazione che l'essere è *infinito*. Parmenide aveva detto l'essere *finito* solo in omaggio al presupposto (di genesi pitagorica, e poi ereditato da tutta la grecità) che l'infinito è imperfetto e solo il finito perfetto. Melisso, per contro, così ragiona:

² Cfr. Diels-Kranz, 30 B 1.

³ Cfr. Reale, *Melisso*, pp. 34-65.

E poiché, dunque, non si è generato, è e sempre era e sempre sarà, non ha neppure principio né fine, ma è infinito. Infatti, se si fosse generato, avrebbe un principio (avrebbe infatti cominciato a generarsi ad un certo momento) e una fine (avrebbe infatti finito di generarsi ad un certo momento); ma, poiché non ha cominciato e non ha terminato, era e sarà sempre, non ha principio né fine. Non è infatti possibile che sia sempre ciò che non è tutto ⁴.

Qui la proposizione risolutiva è l'ultima: in quanto è *tutto*, l'essere è *e* eterno e *infinito*. In termini moderni si direbbe: in quanto è *assoluto* l'essere è *in-finito* e nel senso dell'estensione dell'eterno e nel senso dell'estensione dello spazio. Di più Melisso precisò che, se fosse limitato, l'essere dovrebbe confinare col vuoto, cioè col non-essere, il che è impensabile ⁵.

Oltre che eterno e infinito, l'essere è *uno*. E anche nel fissare questo attributo Melisso è nuovo, giacché, come sappiamo, Parmenide affermò l'attributo senza dedurlo, e Zenone lo fece emergere solo dialetticamente. E l'essere è uno *perché infinito*, come leggiamo nel frammento 6 (e questo è addirittura uno degli argomenti che la teologia cristiana userà per dimostrare l'unicità di Dio):

Se è infinito, deve essere uno. Infatti, se fossero due, non potrebbero essere infiniti, ma uno avrebbe un limite nell'altro ⁶.

L'essere, inoltre, come voleva Parmenide, è *uguale*, è *inalterabile* sia qualitativamente che quantitativamente, è *immobile*. Tutti questi caratteri sono meglio dedotti che non in Parmenide, in particolare l'ultimo:

E non c'è alcun vuoto: infatti il vuoto non è nulla; e ciò che non è nulla non può essere. Allora l'essere neppure si muove; infatti, non può spostarsi in alcun luogo, ma è pieno. Infatti, se

⁴ Diels-Kranz, 30 B 2; cfr. Reale, *Melisso*, pp. 60-98.

⁵ Cfr. B 4 a; Reale, *Melisso*, pp. 98 sgg.

⁶ Diels-Kranz, 30 B 5 e B 6; cfr. Reale, *Melisso*, pp. 105, 123.

ci fosse il vuoto, si potrebbe spostare nel vuoto; ma, poiché il vuoto non c'è, non ha dove spostarsi⁷.

Infine Melisso disse l'essere *incorporeo*:

Se, dunque, l'essere è, esso deve essere uno. E, essendo uno, *deve non avere corpo*.

Essendo uno, *deve non avere corpo*; infatti, se avesse spessore, avrebbe parti, e, quindi, non sarebbe più uno⁸.

Gli studiosi hanno molto faticato a dare un senso storicamente corretto a questa affermazione melissiana⁹. L'essere non ha corpo, non già per il motivo che è spirituale, bensì perché è *l'uno-infinito*, e come tale non è determinato né da limiti interni né da limiti esterni, neppure da quelli della « ben rotonda sfera » parmenidea: non aver corpo coincide dunque col non aver limite, con l'aver *grandezza infinita*. Dunque Melisso *non* è uno spiritualista, come qualcuno ha sostenuto (« senza corpo » ha tutt'altro significato da « senza materia »); ma non è nemmeno il caso di dirlo materialista, come hanno detto altri. Come Parmenide e tutti i Presocratici, Melisso è ancora al di qua della distinzione di queste categorie, ed è storicamente errato volerlo giudicare in funzione di esse. Tant'è vero che, a seconda di come si applicano queste categorie, l'essere melissiano (e in genere l'essere eleatico) appare ora come spirituale, ora come materiale; il che dimostra che esso non è, propriamente, né l'una né l'altra cosa, o meglio che ha caratteri che si collocano e dall'una e dall'altra parte; prevalgono, in ogni caso, le determinazioni di carattere fisico.

⁷ Diels-Kranz, 30 B 7, § 7.

⁸ Diels-Kranz, 30 B 9.

⁹ Si veda la documentazione in Reale, *Melisso*, pp. 193-225.

3. Eliminazione della sfera dell'esperienza e della « doxa »

Ultima novità di Melisso, è la sistematica eliminazione del mondo dei sensi e della *doxa*. Ecco il ragionamento melisiano contenuto nel celebre frammento 8. *a)* Le molteplici cose che i sensi ci attestano, esisterebbero veramente, e la nostra conoscenza sensibile sarebbe verace, ad una sola condizione: alla condizione che ciascuna di queste cose rimanesse sempre quale ci apparve la prima volta, cioè alla condizione che fosse sempre identica a se medesima, immutabile, ingenerabile, inalterabile, incorruttibile; insomma, la molteplicità sarebbe credibile solo alla condizione che essa fosse quale è l'Essere-Uno. *b)* Per contro, sulla base stessa della nostra conoscenza empirica, noi constatiamo che le molteplici cose che sono oggetto di percezione sensibile non restano mai identiche, ma si alterano, si generano e si corrompono continuamente: proprio il contrario di quanto esigerebbe lo statuto dell'essere e della verità. *c)* Dunque c'è contraddizione fra ciò che, da un lato, la ragione riconosce come condizione assoluta dell'essere e della verità, e, dall'altro lato, ciò che i sensi e l'esperienza ci attestano. *d)* La contraddizione viene eliminata da Melisso con la recisa negazione della validità dei sensi e di ciò che i sensi proclamano (perché in sostanza proclamano il non-essere), a totale beneficio di ciò che la ragione proclama. *e)* Dunque, l'unica realtà è l'Essere-Uno: l'ipotetico molteplice potrebbe esistere solo se fosse come l'Essere-Uno. Affermazione da tenere ben presente per comprendere i Pluralisti:

Se ci fossero i molti, dovrebbero essere tali quale è l'Uno.

Mette conto leggere per intero questo grande frammento in cui l'audacia del *logos* eleatico raggiunge la punta estrema:

Questo argomento costituisce la massima prova che solo l'Uno

esiste. Se, infatti, esistessero i molti, questi dovrebbero essere tali quale io dico che è l'Uno. Se, infatti, esistessero la terra e l'acqua e l'aria e il fuoco e il ferro e l'oro e dà un canto ciò che è vivo e dall'altro ciò che è morto e ciò che è nero e ciò che è bianco e tutte le altre cose che gli uomini dicono essere vere: se, dunque, tutte queste cose esistono, e noi vediamo e udiamo in modo retto, bisogna che ciascuna di queste cose sia tale quale la prima volta a noi parve e che non si trasformi né diventi diversa, ma che ciascuna sia sempre qual è. Ora noi diciamo, appunto, di vedere e di udire e di intendere in modo retto. D'altra parte ci sembra che il caldo diventi freddo e che il freddo diventi caldo, il duro diventi molle e il molle diventi duro, che il vivo muoia e che il vivo si generi dal non-vivo e che tutte queste cose si alterino e che ciò che era non sia uguale a ciò che è ora e che il ferro, pur essendo duro, si logori stando a contatto col dito, e così anche l'oro e la pietra e tutto quanto sembra essere forte e che terra e pietra si generino dall'acqua. Per conseguenza, risulta che noi né vediamo né conosciamo cose che sono. Queste cose, dunque, non si accordano fra loro. E anche se noi affermiamo che gli esseri sono molti, dotati di eterne forme e di forza, ci sembra, poi, che tutti mutino e diventino diversi da come ogni volta li vedemmo. È dunque evidente che noi non vedevamo in modo retto e che quelle molte cose ci sembrano essere in modo non retto. Infatti, se fossero veramente, non muterebbero, ma ciascuna dovrebbe essere tale quale ci sembrava che fosse. Infatti, nulla è più forte di ciò che è veramente. Ma se si fosse mutato, allora l'essere sarebbe perito e sarebbe nato il non-essere. Così, dunque, se ci fossero i molti, dovrebbero essere tali quale è l'uno¹⁰.

Così l'eleatismo finisce con l'affermare un essere eterno, infinito, uno, uguale, immutabile, immobile, incorporeo (nel senso spiegato), che esclude ogni possibilità di un molteplice, perché recide alla base ogni pretesa dei fenomeni a farsi riconoscere.

È chiaro che l'Essere come l'hanno descritto gli Eleati può essere solo l'essere di Dio, cioè *un privilegiato essere e non tutto l'essere*; ma gli Eleati non hanno potuto distinguere es-

¹⁰ Diels-Kranz, 30 B 8, §§ 2-6; si vedano gli approfondimenti dei problemi sollevati da questo frammento in Reale, *Melisso*, pp. 226-252.

sere di Dio e essere del mondo, e quindi Dio e mondo, perché « essere », per loro, non poteva che avere un *unico senso*, il senso integrale. Dall'aporia essi sarebbero potuti uscire solo distinguendo essere e essere, cioè distinguendo differenti significati e piani dell'essere. Ma, per questo, non erano ancora maturi i tempi.

Come è noto, Aristotele ha rimproverato agli Eleati in genere, e a Melisso in specie, di rasentare la follia: la follia della ragione, che non intende riconoscere null'altro che se medesima e la propria legge, respingendo categoricamente la esperienza ed i suoi dati ¹¹. Ma, se è vero questo, è altrettanto vero che il più cospicuo sforzo della successiva speculazione, sia della speculazione dei Pluralisti, sia, ad un superiore livello, di quella di Platone e di Aristotele, *consisterà proprio nel tentativo di porre riparo a questa « follia », cercando di riconoscere le ragioni della ragione e, insieme, le ragioni della esperienza*, o, che fa lo stesso, cercando di salvare il principio di Parmenide e, insieme, di salvare i fenomeni, come vedremo.

¹¹ Cfr. Aristotele, *La generazione e la corruzione*, A 8, 325 a 2 (= Diels-Kranz, 30 A 8; cfr. Reale, *Melisso*, pp. 338 sgg.).

SEZIONE QUINTA

I PLURALISTI E I FISICI ECLETTICI

« τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι ».

« Ma il nascere e il morire non considerano correttamente i Greci: nessuna cosa infatti nasce e muore, ma a partire dalle cose che sono si produce un processo di composizione e di divisione; così dunque dovrebbero correttamente chiamare il nascere comporsi e il morire dividersi ».

Anassagora, fr. 17

1. I quattro « elementi »

Empedocle¹ è il primo pensatore che cerca di risolvere l'aporia eleatica, tentando di salvare, da un lato, il principio che nulla nasce e nulla perisce e che l'essere sempre permane e, dall'altro, i fenomeni che l'esperienza ci attesta.

Una chiarissima affermazione del principio eleatico sono, ad esempio, i frammenti 11 e 12:

Fanciulli! breve volo hanno i loro pensieri,
essi che credono *che possa nascere ciò che prima non era,*

¹ Empedocle nacque ad Agrigento. Diogene ci dice che fiorì nella ottantaquattresima Olimpiade, cioè nel 444-441 a.C. (Diogene Laerzio, VIII, 74 = Diels-Kranz, 31 A 1). E poiché la stessa fonte (ivi), su testimonianza di Aristotele, ci dice che visse sessant'anni, si ricaverebbero il 484-481 e il 424-421 come date di nascita e di morte. Ma, poiché altre fonti danno differenti indicazioni cronologiche, è più prudente restare sulle generali e tenere come indicativa la data del *floruit* fornita da Diogene, senza pretendere di determinare le date di nascita e di morte (cfr. Reale, *Melisso*, pp. 12 sgg.). Fu un uomo dalla personalità fortissima e dalle conoscenze vastissime: in lui si fondono filosofia e misticismo, medicina e magia. Partecipò anche alla vita politica, militando nel partito democratico (cfr. Diogene Laerzio, VIII, 63-67, 72 sgg. = Diels-Kranz, 31 A 1; Plutarco, *Contro Colote*, 32, 4, p. 1126 b = Diels-Kranz, 31 A 14). Le notizie tramandateci da tarde fonti circa la sua fine, come quella secondo cui egli sarebbe scomparso dopo un sacrificio agli Dei o quella secondo cui si sarebbe gettato nell'Etna (cfr. Diogene Laerzio, VIII, 67 sg., 69 sg. = Diels-Kranz, 31 A 1), appartengono alla leggenda e sono frutto di invenzioni rispondenti a intenti denigratori. Empedocle scrisse due opere: un poema *Sulla Natura* e un *Carme lustrale* (*Katharmoi*), di cui ci sono pervenuti numerosi frammenti. (Per la trasfigurazione romantica del nostro filosofo si vedrà la tragedia di Hoelderlin, *Der Tod des Empedokles. Empedokles auf dem Aetna* (1798-1800, postuma), trad. italiana di F. Borio, Torino 1961).

*o che alcuna cosa perisca e si distrugga del tutto*².

Poiché non v'è mezzo *che nulla sorga da ciò che prima non era, e che ciò che è perisca vana cosa sarebbe senza termine alcuno; infatti (l'essere) sempre sarà là ovunque ci si debba sempre*
[arrestare.

Dunque, il « nascere » e il « perire », intesi come un venire dal nulla e un andare nel nulla, sono impossibili, perché *l'essere è*; tuttavia, nascere e perire hanno una loro plausibilità e realtà, se intesi come *un venire da cose che sono e un trasformarsi in cose che pure sono*.

Dice il frammento 8:

Un'altra cosa dirò: non v'è *nascita* d'alcuna delle cose mortali, né termine di *morte* funesta;
ma solo *mescersi e dissolversi* di sostanze commiste
v'è e fra gli uomini ha nome nascita.

Nascita e morte sono allora, rispettivamente, *mescolanza e dissoluzione* di determinate sostanze che sono *non nate e indistruttibili*, cioè di sostanze che eternamente permanono uguali. Queste sostanze sono precisamente quattro: *fuoco, acqua, etere o aria e terra*. Sono quelle sostanze che saranno poi denominate « i quattro elementi », ma che Empedocle designa poeticamente con l'espressione « radici di tutte le cose », e indica anche con nomi di numi, per sottolineare la loro eternità e quindi divinità.

Poiché sappi primieramente che quattro sono le radici d'ogni cosa, Zeus cadente, Era avvivatrice ed Edoneo
e Nesti che di sue lagrime distilla il fonte mortale³.

Come si vede, Empedocle accoglie l'acqua di Talete, l'aria di Anassimene, il fuoco di Eraclito e, in certo senso, la terra

² La traduzione di tutti i frammenti di Empedocle che riportiamo è di E. Bignone, *Empedocle*, Milano 1916 (Roma 1963²).

³ Diels-Kranz, 31 B 6.

di Senofane, ma muta notevolmente la precedente concezione del principio. Infatti, il principio degli Ionici si *trasformava qualitativamente diventando* tutte le cose, mentre in Empedocle acqua, aria, terra e fuoco rimangono *qualitativamente inalterabili e intrasformabili*. Nasce in tal modo la nozione di « elemento », appunto come qualcosa di *originario e qualitativamente immutabile*, capace solo di unirsi e separarsi spazialmente e meccanicamente rispetto ad altro: e si tratta di una nozione che poteva nascere solo dopo l'esperienza eleatica e per superamento della medesima. E nasce anche la cosiddetta concezione pluralistica, che supera definitivamente la monistica visione degli Ionici: la radice o il principio delle cose non è unico, ma strutturalmente molteplice; e anche il pluralismo è una prospettiva che poteva affermarsi, a livello di consapevolezza critica, solo dopo il monismo radicale degli Eleati e per superamento del medesimo⁴.

Perché, poi, Empedocle abbia creduto essere quattro, e non di più o di meno, gli elementi, non è difficile spiegarlo: da un lato, egli poté essere suggestionato dalla tetrade pitagorica, cioè dalla convinzione della natura privilegiata del numero quattro: ma fu certamente determinante la costatazione dell'esperienza, che sembra appunto attestare che tutto deriva da aria, acqua, terra e fuoco, come risulta dal frammento 21:

Ma, orsù, scorgi la riprova delle parole che già ti ho detto,
 se anche in ciò che ti ho detto prima qualche mancamento v'era
 [nella forma degli elementi;
 rimira dunque il sole caldo a vedersi e luminoso tutto,
 e quante sono essenze ambrosie e s'irrigano d'ardore e di vampa
 [cadente,
 e la piovà, ovunque abbrividente e nubilosa,
 e dalla terra sgorga tutto ch'è saldo e compatto.

⁴ Il sistema dei Pitagorici, infatti, non viene, e a buona ragione, collocato sul medesimo piano dei sistemi pluralistici, appunto perché i principi pitagorici sono, sì, molteplici, ma la *molteplicità in quanto tale* non è portata a livello tematico: solo dopo Zenone e Melisso il problema dell'uno e dei molti emerge a livello tematico.

2. L'Amore e l'Odio

Abbiamo detto che nascita e morte, secondo Empedocle, sono, in realtà, non altro che *mescolanza e separazione dei quattro elementi*, che restano qualitativamente immutabili. Ma chi spinge gli elementi ad unirsi e a separarsi reciprocamente? Di per sé gli elementi resterebbero ciascuno presso di sé senza mescolarsi agli altri; pertanto si imponeva ormai la necessità di introdurre una ulteriore causa, quella causa che Aristotele denominerà causa efficiente o causa del movimento e che anteriormente alla speculazione degli Eleati poté non essere rilevata, ma che nella prospettiva di un ricupero dei fenomeni (caratterizzati appunto dal movimento) doveva necessariamente balzare in primo piano. Empedocle introduce allora l'Amore e l'Odio (Amicizia e Discordia), concepiti come forze cosmiche, e insieme (come del resto anche gli elementi) come Divinità, causa, rispettivamente, dell'unione e della separazione degli elementi.

Naturalmente, non si può assolutamente parlare di forze spirituali, e gli interpreti hanno, in genere, ben compreso che ci troviamo di fronte a realtà naturali (come gli elementi). L'Odio che separa e l'Amore che congiunge sono coeterni come gli elementi. Ma, appunto in quanto coeterni e ugualmente potenti, gli effetti dell'Amore e dell'Odio si annullerebbero a vicenda e non sarebbero più spiegabili i processi di generazione e corruzione delle cose, e tutto rimarrebbe sospeso nell'identico stato, se essi non potessero in qualche modo sopraffarsi a vicenda. In effetti Empedocle parla di alterno predominio dell'una o dell'altra forza, a cicli costanti fissati dal Destino. E così, predominando l'Amore, gli elementi si raccolgono in unità; predominando l'Odio, si separano; e intrecciandosi gli influssi di Amore e di Odio, nascono le cose.

Ecco, dunque, come Empedocle ha cercato di pacificare insieme *l'essere* eleatico e la *realtà dei fenomeni*, e ha spiegato

il *divenire*:

Queste cose [gli elementi e le due forze] tutte sono uguali ed
 [egualmente primeve,
 ma regge suo pregio ciascuna ed hanno ognuna loro carattere,
 e a vicenda predominano nel volger del tempo,
 ed oltre ad esse non s'aggiunge o cessa d'esistere [alcuna cosa]
 perché se interamente si distruggessero già più non sarebbero,
 e qual cosa potrebbe accrescere questo tutto, e donde venuta?
 e dove si distruggerebbero, poiché nulla v'è deserto di esse.
 Sono dunque esse che *sono*, e passando le une attraverso le altre
divengono or queste or quelle cose sempre eternamente uguali ⁵.

E altrettanto chiaramente questa visione è espressa nel frammento 26:

A vicenda predominano [Amore e Odio] in ricorrente ciclo,
 e fra loro si struggono e si accrescono nella vicenda del destino.
 Son dunque questi che *sono* [gli elementi], e passando gli uni
 [attraverso gli altri
divengono uomini ed altre stirpi ferine,
 talora per l'Amicizia convenendo in unità d'armonia,
 talaltra invece separatamente ognuno portati dall'inimicizia
 [della Contesa,
 finché dopo essersi accresciuti nell'unità del tutto, ancora
 [s'inabissano.
 Così, come l'Uno è adusato a sorgere da più cose
 e distinguendosi l'Uno più cose ne risultano,
 per tal modo essi *divengono* e non è salda lor vita;
 e in quanto di sempre mutarsi non cessano mai
 per tal modo sempre sono immobili nel ciclo [dell'universo].

3. Lo sfero e il cosmo

Come il lettore avrà sicuramente già capito in base a quanto abbiamo sopra detto, e soprattutto dall'ultimo dei

⁵ Diels-Kranz, 31 B 17, vv. 27-35.

frammenti letti, il nostro cosmo *non* è costituito dal prevalere dell'Amore ma dal prevalere dell'Odio.

Quando prevale assolutamente l'Amore, nessuno degli elementi si distingue dagli altri, ma sono tutti insieme raccolti e insieme placati, in modo da formare una compatta unità, detta da Empedocle *Uno* o *Sfero*, che ricorda assai da vicino la sfera parmenidea:

Ma d'ogni parte [era] uguale e per tutto infinito,
Sfero rotondo che di sua avvolgente solitudine gode ⁶.

Però che non due vermene balzano dal suo dorso,
né [ha] piedi, né veloci ginocchia, né feraci pudende,
ma sfero egli era e [ovunque] a sé uguale ⁷.

Quando prevale assolutamente l'Odio, gli elementi sono, invece, assolutamente separati, e nemmeno in questo caso possono esistere un cosmo e cose individue.

Il cosmo e le cose del cosmo nascono, invece, nei due periodi di passaggio, che vanno dal predominio dell'Amore a quello dell'Odio e poi dal predominio dell'Odio a quello dell'Amore. E in ciascuno di questi due periodi si ha un progressivo nascere e un progressivo distruggersi di un cosmo, che, dunque, suppone necessariamente l'azione di ambedue le forze insieme.

È poi chiaro che l'Amore non è concepito come forza che faccia semplicemente nascere, e l'Odio come forza che faccia semplicemente perire: infatti l'Amore, prevalendo, *dissolve il cosmo* raccogliendone gli elementi nell'indifferenziato Sfero, così come l'Odio, inserendosi nello Sfero, pone le premesse del *nascere del cosmo*; e, per converso, l'Amore *fa nascere* il cosmo ricongiungendo gli elementi dopo che sono stati separati dal prevalere dell'Odio, mentre l'Odio *distrugge* quando, predominando, tutto sconvolge.

⁶ Diels-Kranz, 31 B 28.

⁷ Diels-Kranz, 31 B 29.

Ed è anche chiaro che il momento dell'assoluta perfezione è non nel cosmo, ma nello Sfero.

4. La conoscenza

Interessanti e in gran parte ingegnose sono le osservazioni che fa Empedocle circa il modo secondo cui nacquero i vari esseri, e soprattutto gli esseri organici, e come gli esseri organici vivano e crescano. Ma specialmente interessante è la spiegazione che egli fornisce del fenomeno della conoscenza umana. Dalle cose e dai pori delle cose si sprigionano effluvi che colpiscono gli organi sensoriali, e le parti simili dei nostri organi riconoscono le parti consimili degli effluvi provenienti dalle cose: il fuoco conosce il fuoco, l'acqua l'acqua, e così via (nella sensazione visiva il processo è invece inverso e gli effluvi partono dagli occhi, ma il principio che il simile conosce il simile resta sempre alla base).

Dice espressamente il frammento 109:

Onde con la terra scorgiamo la terra, con l'acqua l'acqua,
con l'etere l'etere divino, con il fuoco il fuoco struggitore
con l'Amore l'Amore, con la Contesa la Contesa dogliosa.

Anche il pensiero è spiegato alla stessa maniera e con lo stesso principio, giacché Empedocle non distingue, come del resto ogni Presocratico, lo spirituale dal corporeo; anzi, egli espressamente dice nel frammento 105:

Nei flutti del pulsante sangue si nutre [il cuore],
dove massimamente è ciò che pensiero è detto dai mortali,
perché il sangue che rifluisce nei precordi è per gli uomini il
[pensiero].

Infine è molto indicativo il fatto che egli attribuisca conoscenza e pensiero ad ogni cosa senza distinzione:

[...] perché sappi ch'ogni cosa ha conoscenza e destinata parte di
[pensiero]⁸.

5. L'anima e il divino

Oltre ad un *Poema fisico*, Empedocle compose un *Poema lustrale*, nel quale difendeva le concezioni orfico-pitagoriche che noi già conosciamo e si presentava profeta e messaggero di esse.

L'uomo, o meglio l'anima dell'uomo, è un demone che, a causa di una colpa originaria, è stato bandito dall'Olimpo dei beati, gettato in un corpo e legato al ciclo delle nascite:

Vaticinio del Fato, decreto antico dei Numi,
sempiterno, con ampi giuramenti suggellato,
che se alcuno le membra insozzi di sangue colpevole,
o spergiarli empio, seguendo (la Contesa),
(alcuno dei demoni che ebbero in sorte vita longeva)
errando vada dai beati per tre volte diecimila stagioni,
e rinascendo nel tempo in ogni forma di esseri mortali,
muti le dogliose vie della vita.

Perché la possa dell'etere li tuffa nel mare,
il mare sulla terra li sputa, la terra nelle vampe
del sole fulgente, che li lancia nei vortici dell'etere:
l'uno dall'altro li accoglie e tutti li odiano.
Uno d'essi ora sono anch'io, fuggiasco dagli dei ed errante,
perché fede prestai nella furente Contesa...⁹.

Perché fui un tempo fanciullo e fanciulla,
arbusto ed uccello e muto pesce del mare...¹⁰.

Da quale onore e da quale ampiezza di felicità,
(qui fra i mortali m'aggiro, bandito dall'Olimpo!)¹¹.

⁸ Diels-Kranz, 31 B 110, v. 10. Sulla dottrina empedoclea della conoscenza si veda l'ampia testimonianza di Teofrasto in Diels-Kranz, 31 A 86.

⁹ Diels-Kranz, 31 B 115.

¹⁰ Diels-Kranz, 31 B 117.

¹¹ Diels-Kranz, 31 B 119.

Gli uomini che sapranno *purificarsi* (e di queste purificazioni egli additava regole e norme) si incarnaeranno via via in esistenze e in vite più nobili fino a che, sciolti del tutto dal ciclo delle nascite, ritorneranno ad essere Dei fra gli Dei:

Ma alfine vati divengono essi e poeti e medici,
e prenci fra gli uomini terrigeni,
dove rigermogliano dèi per onore supremi ¹².

Ed essi avranno vita beata:

Fra gli altri immortali hanno comune dimora e mensa,
d'umane doglie orbatì, indenni, inviolati ¹³.

6. Le aporie empedoclee

Gli studiosi, in passato, hanno a lungo discusso sulle relazioni che legano i due poemi e sono spesso giunti alla conclusione che essi sono in contraddizione, non vedendosi alcuna possibilità di conciliare la fisica del poema *Sulla Natura* con la mistica del *Carme lustrale* ¹⁴.

Ma oggi si tende a ridimensionare sostanzialmente tali conclusioni. La fisica empedoclea è tutt'altra cosa dalla fisica moderna e il naturalismo empedocleo non è il materialismo moderno: vedemmo, infatti, che i quattro elementi sono considerati divini e sono denominati anche con nomi di numi, così come divini sono Amore e Odio. Di più, il ciclo del nascere e del perire del cosmo è fatto dipendere dal gioco dell'Odio e dell'Amore, in maniera analoga al ciclo delle nascite dei singoli uomini, che dipende, nella sua origine, da un atto di Discordia e di Odio, e nella sua conclusione da un

¹² Diels-Kranz, 31 B 146.

¹³ Diels-Kranz, 31 B 147.

¹⁴ Cfr. Zeller-Mondolfo, I, 5, pp. 83 sgg. e gli aggiornamenti di A. Capizzi, *ibid.*, pp. 126 sgg.

atto di Amore, o comunque da un atto di totale estinzione dell'Odio. Perciò il naturalismo empedocleo reca fin dall'origine un carattere mistico, e con questo s'accorda bene la mistica orfica del *Poema lustrale*; in ogni caso, la mistica orfica è conciliabile con la fisica empedoclea meno peggio di quanto non lo sia con la dottrina dei numeri dei Pitagorici.

Infatti, i Pitagorici non hanno potuto se non affiancare l'anima-demone ai numeri, mentre Empedocle dice espressamente che tutto deriva dai quattro elementi e dall'Amore e Odio: pesci, fiere, uccelli, uomini e donne e anche i « numi longevi ».

Dopo aver elencato le quattro « radici » o elementi, Empedocle scrive nel frammento 21:

[questi elementi] tutti nell'Odio divengon diversi d'aspetto e
[disgiunti;
nell'Amore s'uniscono e fra loro si desiderano,
perché tutti gli esseri che furono, sono e saranno
ne gemmarono, ed alberi e uomini e donne,
fiere ed uccelli e pesci che nutre l'onda,
e numi longevi per lor pregio supremi:
sono essi [gli elementi] dunque che *sono*, e passando gli uni
[attraverso gli altri
divengon vari di aspetto: di tanto mescendosi mutano¹⁵.

E le anime sono (o possono essere) questi « numi longevi ». Tuttavia resta (e a livello superiore) l'aporia di fondo che abbiamo già riscontrato in tutti i Presocratici che hanno accolto l'orfismo, la quale consiste sostanzialmente nella *impossibilità di far rientrare nei ristretti orizzonti della filosofia della natura* (anche intesa come la intende Empedocle) *la concezione di un'anima come strutturalmente diversa dal corpo*, di un'anima che deve mantenere in qualche modo la propria individualità, perché possa espiare la sua colpa d'origine e perché possa godere il premio finale, quando si sia

¹⁵ Diels-Kranz, 31 B 21, vv. 7-14.

purificata. Ma per sciogliere questa aporia occorreva guadagnare la dimensione dello spirituale e dell'immateriale: e per questo guadagno occorreva la già ricordata « seconda navigazione » di cui parla Platone.

Analoghi rilievi vanno fatti sulla concezione del Divino propria di Empedocle. Divinità sono, per lui, le quattro radici, l'Amore e l'Odio e Divinità sono i « numi longevi » da essi derivati, e Divinità è lo Sfero. Anche per Empedocle tutto è pieno di Dei, come già per il primo Ionico: ma sono Dei che, lungi dall'essere altro dai principi della natura, come già per gli Ionici, coincidono con essi.

E quando nel frammento 134 Empedocle scrive:

Non s'adornano le sue membra d'umano capo
né balzano dal dorso due vermene,
piedi non ha, né veloci ginocchia, né pudende villose,
ma solo una mente sacra e ineffabile,
che per tutto il mondo si lancia con veloci pensieri,

egli non si riferisce, come qualcuno sembra aver pensato, ad un Dio spirituale, altro dalle cose su menzionate, dato che tutte le cose hanno pensiero; ma certamente si riferisce, come prova la somiglianza con il frammento 29, se non allo stesso Sfero, ad uno degli elementi (per esempio al fuoco o al sole) o ad una delle forze.

Anche per superare la concezione naturalistica del Divino occorreva la « seconda navigazione ».

1. Le omeomerie

Anche Anassagora¹, come Empedocle, tenta di mantener fermo il principio eleatico della permanenza dell'essere e, insieme, di dar conto dei fenomeni: e il suo tentativo segna un indubbio progresso rispetto a quello fatto dal filosofo di Agrigento.

L'eleatismo di Anassagora emerge con tutta chiarezza innanzitutto nel frammento 17:

Ma il *nascere* e il *morire* non considerano correttamente i Greci: nessuna cosa infatti nasce e muore, *ma a partire dalle cose che sono* si produce un processo di composizione e divisione; così dunque dovrebbero correttamente chiamare il nascere comporsi e il morire dividersi².

¹ Anassagora nacque a Clazomene, probabilmente intorno al 500 a.C., stando alle indicazioni che ci fornisce Diogene Laerzio, II, 7 (= Diels-Kranz, 59 A 1), dalle quali si ricava anche che il filosofo dovette morire intorno al 428 a.C. Anassagora fu forse il primo filosofo che portò la filosofia ad Atene e che ivi la fece radicare. Rimase ad Atene — sembra — per un trentennio. Alcuni studiosi pensano che tale trentennio debba collocarsi fra il 480 e il 450, altri fra il 463 e il 433, anno in cui Anassagora fu processato in Atene per empietà. Ma non è detto che il trentennio dovesse essere necessariamente consecutivo e perciò le due proposte sono suscettibili di mediazione. Fu uomo straordinariamente dotto e amante del conoscere. Scrisse un'opera in prosa dal titolo *Della Natura*, di cui ci sono pervenuti alcuni frammenti particolarmente interessanti. (Per le discussioni riguardanti la cronologia cfr. Zeller-Capizzi, pp. 351-357).

² La traduzione dei frammenti che riportiamo è di D. Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1966.

Ma che cosa sono, propriamente, queste « cose che sono », che si compongono generando tutti gli enti e poi si scompongono? Non sono solamente quattro, come voleva Empedocle, bensì *infinite in quantità e numero*. Leggiamo nel frammento 4:

[...] bisogna ritenere che *molte cose e di ogni genere* si trovino in tutto ciò che viene ad essere per agglomerazione e *semi aventi forme, colori e gusti di ogni genere*. E si condensarono uomini e tutti gli esseri viventi [...]

Questi « semi » (σπέρματα) sono dunque le qualità originarie di ogni genere, sono *l'originario qualitativo*, eleaticamente pensato come immobile.

Per poter correttamente intendere questa affermazione di Anassagora, non si può prescindere dalla dottrina di Melisso³, il quale aveva detto, formulando una ipotesi negativa (un'ipotesi di terzo tipo, o della impossibilità, noi diremmo con linguaggio moderno), che i « molti » *sarebbero* solo se sapessero *permanere sempre* quale ciascuno di essi è, così come sempre identico permane l'Essere-Uno eleatico. Ebbene, i semi anassagorei (come già i rizomi empedoclei) costituiscono precisamente il positivo rovesciamento dell'ipotesi negativa melissiana. I *molti*, però, non sono le molte cose fenomeniche che appaiono e scompaiono, bensì sono i « semi aventi forme, colori e gusti di ogni genere », dove il termine « seme » dice appunto l'originarietà, mentre i termini « forme (ιδέας), colori e gusti » esprimono le differenti qualità degli originari molteplici.

Questi originari molteplici qualitativi sono, secondo Anassagora, illimitati o infiniti, come già accennammo. Dice il frammento 1:

Insieme erano tutte le cose [*scil.*: le cose nel senso di semi],

³ Cfr. Reale, *Melisso, passim*; Calogero, *Storia della logica antica*, p. 263.

illimitate sia in quantità sia in piccolezza; anche il piccolo era infatti illimitato...

E il frammento 3 spiega:

Né infatti del piccolo vi è il minimo, ma sempre un minore (ciò che è, infatti, non è possibile che non sia) – ma anche del grande vi è sempre un maggiore. Ed è uguale il piccolo in quantità. Riguardo a sé ogni cosa è sia grande sia piccola.

Il pensiero di Anassagora è dunque questo: i semi non hanno limiti nella loro grandezza, nel senso che sono ciascuno e tutti quantitativamente illimitati e inesauribili, e non hanno limiti nella loro piccolezza, nel senso che sono ciascuno e tutti infinitamente divisibili; è possibile dividere qualsiasi seme (qualsiasi sostanza-qualità, diciamo con termine non anassagoreo) in parti sempre più piccole, perché non si arriva mai al nulla, che *non è* (ciò che è non può mai *non essere*, dice espressamente Anassagora, con terminologia fortemente eleatica). E si capisce come i semi debbano essere illimitati anche numericamente, oltre che quantitativamente, anche se questo, più che non dai frammenti letti, è suggerito da tutto il contesto del discorso anassagoreo.

Questi semi vengono comunemente denominati *omeomerie*, vale a dire cose che, quando vengano suddivise, danno sempre come risultato parti o cose *qualitativamente identiche* (se divido un capello, ottengo parti di capello; se divido l'oro ottengo sempre oro etc.: l'originario qualitativo, per quanto venga suddiviso, rimane eleaticamente sempre uguale a se medesimo): e tale termine è bene mantenere, perché ormai codificato da un uso plurisecolare, anche se è tutt'altro che certo che esso sia autentico (forse è stato coniato da Aristotele; a favore dell'autenticità può deporre solamente l'uso che ne fa Lucrezio: *nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian*)⁴.

⁴ Lucrezio, *Della Natura*, I, vv. 830 sgg. (= Diels-Kranz, 59 A 44).

Dapprima queste *omeomerie* erano frammiste tutte insieme in una originaria mescolanza, nella quale ciascuna di esse risultava indistinguibile:

Prima che queste cose si formassero, essendo insieme tutte le cose, non era distinguibile neppure nessun colore. Era infatti d'ostacolo la mescolanza di tutte le cose, dell'umido e dell'asciutto, del caldo e del freddo, del luminoso e dell'oscuro e di molta terra che vi si trovava, e dei semi illimitati in quantità [...] ⁵.

E dalla caotica mescolanza le varie cose si generarono a causa del movimento prodotto, come subito sotto vedremo, dalla divina intelligenza. Peraltro tutte le cose che si sono generate restano pur sempre delle mescolanze: mescolanze qualitativamente determinate dal prevalere di questa o di quella qualità; e restano, ciascuna e tutte, mescolanze tali da contenere, anche se in piccolissima parte, i semi di tutte le cose che sono. « Tutto è in tutto » ⁶, dice Anassagora con frase divenuta assai celebre; o anche: « in ogni cosa c'è parte di ogni cosa » ⁷. Particolarmente interessante è il frammento 10 con il commento del dossografo ⁸ che lo riporta:

Anassagora, avendo accettato l'antica opinione che nulla nasce dal nulla, elimina la genesi e introduce la divisione al posto della genesi. Diceva infatti che tutte le cose sono mescolate le une alle altre e si dividono crescendo. Anche nello stesso seme infatti vi sono capelli, unghie, vene, arterie, fibre e ossa e sono invisibili per la piccolezza delle parti, ma, cresciuti, a poco a poco si dividono. « Come infatti » egli dice « potrebbe prodursi da ciò che non è capello il capello e la carne da ciò che non è carne? ». E dice questo non solo dei corpi, ma anche dei colori; infatti si trova nel bianco il nero e nel nero il bianco, e lo stesso riguardo ai pesi, ritenendo che il leggero è misto al pesante e questo a quello.

⁵ Diels-Kranz, 59 B 4.

⁶ Cfr. Diels-Kranz, 59 B 4, B 6, B 10, B 12.

⁷ Diels-Kranz, 59 B 11.

⁸ Uno scoliaste anonimo.

Ecco dunque perché sono possibili il nascere, lo svilupparsi e il crescere delle cose: perché c'è tutto in tutto e, per conseguenza, è possibile che tutto nasca da tutto.

Queste proposizioni risulterebbero del tutto incomprensibili al di fuori del contesto della problematica eleatica in genere e di quella melissiana in ispecie, come spiega molto bene il Calogero: « La carne non può nascere dalla non-carne, né il capello dal non-capello, in quanto lo impedisce il divieto parmenideo del “non è”, melissianamente legato ad ogni singola cosa-nome esistente, e quindi garanzia della sua costanza perenne: cosicché la precisa fisionomia di ogni singola cosa si ritrova all'infinito nei suoi costituenti, e nei costituenti di questi costituenti, pur se accanto ad essi si trovino anche i costituenti di altre cose, ciascuna realtà presentando, nell'apparenza, la fisionomia dei costituenti che vi prevalgono. Questo mondo delle “omeomerie” è dunque un mondo essenzialmente “formato”, un mondo in cui è cristallizzata e per così dire sublimata ogni forma, in quanto tutte le infinite differenze del reale non soltanto vi sono giustificate nella loro innumerevole varietà, ma addirittura dimostrate infinitamente più vere di quanto sembrino, immensamente più vasto essendo l'universo del loro sussistere, sia nel senso della grandezza che in quello della piccolezza »⁹.

In questo modo è salvato il principio eleatico per quanto concerne la *qualità*; e, analogamente, è salvato il principio eleatico anche per quanto concerne la *quantità*: la totalità delle cose rimane sempre uguale, non si accresce e non diminuisce:

Divisesi così queste cose bisogna riconoscere che le cose nel loro insieme in nulla sono minori né maggiori (non è infatti ammissibile essere più di tutte le cose), ma sono nel loro complesso sempre uguali¹⁰.

⁹ Calogero, *Storia della logica antica*, p. 268.

¹⁰ Diels-Kranz, 59 B 5.

2. L'Intelligenza divina

Abbiamo detto che le cose sono nate dalla originaria mescolanza a causa del *movimento* in essa impresso dall'*Intelligenza*. Dobbiamo ora determinare quale sia la natura e il ruolo di questa Intelligenza.

Ecco come Anassagora ce la descrive nel bellissimo frammento 12:

Tutte le altre cose hanno parte di ogni cosa, ma l'intelligenza è illimitata, indipendente e non mescolata ad alcuna cosa, ma sta sola in sé. Se infatti non stesse in sé, ma fosse mescolata a qualche cosa d'altro, parteciperebbe di tutte le cose, se fosse mescolata a qualcuna. In tutto si trova infatti parte di ogni cosa, come ho detto prima, e le cose mescolate le sarebbero d'ostacolo, sì che non avrebbe potere su alcuna cosa, come lo ha stando sola in sé. È infatti la più sottile e più pura di tutte le cose e possiede piena conoscenza di tutto e ha grandissima forza. E quante cose hanno vita, le maggiori e le minori, tutte domina l'intelligenza. E alla rotazione universale dette impulso l'intelligenza, sì che da principio si attuasse il moto rotatorio. E dapprima dal piccolo iniziò il movimento di rotazione, e verso il grande si svolge e si svolgerà ancora di più. E tutte le cose formantisi per composizione e quelle formantisi per separazione e quelle dividendisi, tutte l'intelligenza riconobbe, e quali stavano per essere e quali erano che ora non sono, e quante ora sono e quali saranno. tutte dispose l'intelligenza, e la rotazione che è percorsa ora dagli astri, dal sole, dalla luna e da quella parte di aria e di etere che si va formando. Ed è proprio la rotazione che intraprese il processo di formazione. E si forma per separazione dal rado il denso, dal freddo il caldo, dall'oscuro il luminoso e dall'umido l'asciutto. E vi sono molte parti di molti. Completamente però nulla si forma, né si dividono le cose l'una dall'altra tranne che dall'intelligenza. E l'intelligenza è tutta quanta simile, la maggiore e la minore. Ma dell'altro nulla è simile a nulla, ma ogni uno è ed era costituito delle cose più appariscenti delle quali più partecipa.

Il frammento contiene indubbiamente una delle più potenti intuizioni concepite ed espresse nell'ambito della filosofia presocratica: l'intuizione, cioè, che il principio sia una

realtà infinita, separata dal resto, « la più fine » e la « più pura », uguale a se stessa e, soprattutto, intelligente e sapiente, e che appunto in quanto tale muove e ordina tutte le cose. E i contemporanei, ma soprattutto i filosofi posteriori, ben si accorsero che questa intuizione implicava qualcosa di veramente nuovo.

Peraltro, bisogna guardarsi bene dal credere che Anassagora abbia ormai raggiunto il concetto dell'immateriale e dello spirituale, come da molti studiosi moderni si è creduto, specie sotto l'influenza dell'interpretazione dello Zeller, il quale traduce il termine anassagoreo *Nous* senz'altro con « Geist », cioè « Spirito », e scrive testualmente: « Non v'è dubbio che Anassagora pensi veramente ad un essere incorporeo; ché solo da questa concezione può risultare la tanto sottolineata superiorità dello spirito, il suo essere per sé, la sua immescolatezza, la sua assoluta omogeneità, la sua potenza e la sua sapienza [...] »¹¹. Ma lo Zeller stesso si pente in parte di queste sue asserzioni, subito dopo averle fatte, e le attenua come segue: « [...] ed anche se del fatto che il concetto di incorporeo non appaia molto chiaro nella sua esposizione non si può far carico alla sola inadeguatezza del suo linguaggio, anche se forse egli ha realmente concepito lo spirito come una più fine materia che, muovendosi nello spazio, penetra in tutte le cose, tutto ciò non fa velo alla sua intenzione »¹². Per conseguenza lo Zeller si sente costretto a parlare di « semi-materialismo »¹³, il che finisce per contraddire quanto sopra ha detto. E più che mai l'imbarazzo dello Zeller è evidente, quando, dovendo rispondere a quegli studiosi che giustamente negano che nel frammento 12 ci sia la scoperta dell'immateriale, non ha che questo argomento da addurre: « Anassagora certo non ha teorizzato in forma chiara e netta

¹¹ Cfr. Zeller-Capizzi, pp. 378 sg.

¹² Zeller-Capizzi, p. 379.

¹³ Zeller-Capizzi, p. 379, nota 55.

l'immaterialità del Nous, ma in ogni caso egli intende distinguere nella sua essenza da tutto ciò che è composto »¹⁴. Ma ognuno vede che l'argomento non prova nulla: il fatto che il Nous non sia composto non implica affatto *eo ipso* la sua immaterialità: è semplicemente una materia che, per la sua privilegiata natura, può mescolarsi alle altre cose senza che queste si mescolino con essa.

La verità è che Anassagora non possiede il concetto dell'immateriale così come non possiede il concetto del *materiale in quanto tale*. Come sappiamo, per averlo più volte riscontrato nei precedenti pensatori, l'orizzonte speculativo dei Presocratici *ignora le due categorie di materia e spirito*, e l'introduzione di esse come canoni ermeneutici comporta una fatale curvatura del pensiero di questi filosofi. Giustamente, perciò, è stato osservato che con Anassagora « il pensiero del divino si affina, ma non riesce a sganciarsi dai suoi presupposti naturalistici »¹⁵. E noi aggiungiamo – e di questo daremo più oltre ampia riconferma – che per poter sganciarsi da tali presupposti il pensiero doveva operare una autentica rivoluzione: quella messa in atto dall'epica « seconda navigazione » di Platone.

3. Aporie di Anassagora

Il pluralismo di Anassagora ebbe una certa eco, ma non ebbe molti seguaci. Troppe oscurità si adunavano nella dottrina dei *semi* e della *mescolanza*. Del resto, gli stessi studiosi moderni non solo non sono riusciti a venire a capo delle difficoltà implicate in questi concetti, ma le hanno addirittura incredibilmente moltiplicate. L'interpretazione che noi abbiamo dato ha dovuto essere necessariamente semplifi-

¹⁴ Zeller-Capizzi, p. 379, nota 55.

¹⁵ C. Carbonara, *La filosofia greca, I Presocratici*, Napoli 1962², p. 86.

catrice e ha dovuto sorvolare su queste specifiche difficoltà (che potrebbero essere discusse solamente in sede monografica): tuttavia possiamo dire in breve che si tratta, fondamentalmente, di difficoltà nascenti dalla pretesa di estendere al molteplice qualitativo lo statuto dell'essere eleatico: per essere ammesso senza cadere in aporie, il molteplice qualitativo richiedeva, come insegnerà Platone, una sorta di « uccisione di Parmenide », giacché l'essere eleatico strutturalmente annienta ogni differenza.

Della portata del concetto di *Nous* abbiamo già detto. Restano da aggiungere le critiche che Platone e Aristotele fecero e che si possono riassumere in queste brevi proposizioni: Anassagora – dice Platone¹⁶ – ha promesso di spiegare le cose in funzione del *Nous*, ma poi in gran parte è venuto meno alla promessa, continuando a spiegarle fisicamente, come i suoi predecessori; Anassagora – soggiunge Aristotele¹⁷ – si ricorda del *Nous* e lo chiama in causa quando non sa più trarsi d'impaccio, e lo usa quasi come *deus ex machina*. Ma è chiaro che Anassagora non poteva fare altrimenti: il suo *Nous* era stato guadagnato più a livello di intuizione che non di logica deduzione: a lui mancavano tutte quelle categorie che a Platone e ad Aristotele, che invece le possedevano saldamente, permettevano di formulare quelle critiche e di fare quello che egli non poteva comunque fare. Ed erano tutte categorie che presupponevano il guadagno essenziale della « seconda navigazione », alla quale Platone sarà spinto, come ci dice nel *Fedone*, proprio dalla delusione provata dopo la lettura del libro di Anassagora.

¹⁶ Platone, *Fedone*, 97 e sgg.

¹⁷ Aristotele, *Metafisica*, A 4, 985 a 18 sgg.

1. La scoperta degli atomi come principi

La dottrina atomistica, fondata da Leucippo¹ e sistematicamente sviluppata e portata al successo dal discepolo

¹ Di Leucippo possediamo indicazioni così scarse che, come è noto, si è perfino creduto di poter metterne in dubbio l'esistenza storica (fr. E. Rohde, *Verhandl. d. 34 Philologenvers.*, 1881, pp. 64 sgg. [= Rohde, *Kl. Schriften*, 1901, vol. 1, pp. 205 sgg. e 245 sgg.]). A parte, però, questi eccessi ipercritici, che hanno fatto il loro tempo (già il Diels aveva fatto pienamente giustizia della assurda tesi del Rohde in *Verhandl. d. 35 Philologenvers.*, 1882, pp. 96 sgg.; in «*Rheinisches Museum*», 1887, pp. 1 sgg.; in «*Archiv für Geschichte der Philosophie*», 1888, pp. 247 sgg.), resta però l'obiettiva difficoltà di una collocazione cronologica del nostro filosofo, anche approssimativa. Si può ragionevolmente congetturare che sia stato un po' più giovane di Anassagora e quindi della stessa età o poco più giovane di Empedocle, se, come ci è testimoniato, potè essere discepolo di Zenone e di Melisso (cfr. Diels-Kranz, 67 A 1, A 4, A 5, A 10). Rispetto al discepolo Democrito dovette essere certamente più vecchio di qualche lustro. E poiché sappiamo con sufficiente certezza che Democrito nacque nel 460 a.C., non sarà eccessivamente azzardato pensare al 480-475 come possibile data di nascita di Leucippo. Qualcuno pensa, a buona ragione, di collocare la partenza di Leucippo dalla nativa Mileto all'epoca della rivoluzione del 450-449 a.C. Da Mileto egli si sarebbe recato ad Elea e da Elea ad Abdera, dove fondò la sua Scuola; nel 440 avrebbe già insegnato a Democrito ventenne l'atomismo, che via via sarebbe venuto sviluppandosi e fissandosi attraverso la collaborazione fra maestro e discepolo. Di certo sappiamo che nel 423 la dottrina di Leucippo era nota e diffusa, dato che Diogene di Apollonia, che risente sicuramente degli influssi della dottrina atomistica, in quell'anno è parodiato nelle *Nuvole* di Aristofane. (Si veda, in merito, il saggio di V. E. Alfieri, *Per la cronologia della Scuola di Abdera*, dapprima in *Estudios* in onore di R. Mondolfo, Tucumán 1957, ora in *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze 1953, pp. 11 sgg.). A Leucippo si possono attribuire due opere: *La grande cosmologia* e *Dell'intelletto*. Pare assai probabile, in ogni

Democrito², segna l'ultimo tentativo di rispondere, restando nell'ambito dell'orizzonte presocratico, alle aporie suscitate dall'eleatismo, cercando di salvare il principio di fondo dell'eleatismo medesimo, senza rinnegare i fenomeni (Leucippo conobbe la problematica eleatica a perfezione: come già abbiamo detto egli fu discepolo diretto di Zenone e di Melisso)³.

Già Aristotele aveva perfettamente individuato il rapporto eleatismo-atomismo e lo aveva espresso in una pagina esemplare, che mette conto leggere, perché essa costituisce uno dei documenti più cospicui per la ricostruzione del pensiero atomistico:

Leucippo e Democrito hanno spiegato la natura delle cose sistematicamente, per lo più, e ambedue con una medesima teoria,

caso, che le opere di Leucippo abbiano finito per essere assorbite in quelle del discepolo, il quale, raggiunta una fama molto grande, finì, se non per far cadere del tutto in oblio la figura del maestro, certo per oscurarla notevolmente. E così si spiega come noi possediamo, di Leucippo, oltre alle testimonianze indirette, un solo frammento diretto, tratto dal libro *Dell'Intelletto*.

² Democrito nacque ad Abdera nel 460 a.C., o comunque intorno a questa data. Questa è la conclusione del riesame di tutti i dati tramandatici, compiuto da V. E. Alfieri nel già citato studio *Per la cronologia della Scuola di Abdera*, al quale rimandiamo il lettore che desideri avere tutta la documentazione in materia. Fu discepolo, nella nativa Abdera, di Leucippo e poi suo successore nella direzione della scuola. Compì lunghi viaggi in Oriente, visitando l'Egitto, l'Asia Minore e la Persia, a scopo di conoscenza, dilapidando quasi interamente le sostanze (assai consistenti) lasciategli dal padre. Morì vecchissimo, alcuni lustri dopo Socrate. Gli vengono attribuiti numerosissimi scritti, il cui elenco si vedrà nelle testimonianze raccolte in Diels-Kranz sotto i numeri A 31, A 32, e soprattutto A 33; ma, probabilmente, l'insieme di queste opere costituiva, più che la produzione personale di Democrito, il *Corpus* della Scuola atomistica, in cui dovevano essere state sussunte anche le opere di Leucippo e, forse, anche quelle di qualche discepolo. Democrito ebbe una cultura sterminata. Scrive lo Zeller con molta proprietà: « Superiore a tutti i filosofi precedenti e contemporanei per validità di sapere, alla maggior parte di essi per acutezza e rigore di pensiero, Democrito si può considerare, per la rara associazione delle due qualità, come il predecessore di Aristotele, che infatti lo cita molto spesso, ne utilizza spesso le opinioni e ne parla con evidentissimo rispetto » (Zeller-Capizzi, p. 157).

³ Cfr. Reale, *Melisso*, pp. 18, 21, 278 sgg.

ponendo un principio che è proprio conforme alla natura [*scil.*: dei fenomeni]. Perché alcuni degli antichi filosofi [*scil.*: gli Eleati] concepirono l'essere come necessariamente uno ed immobile: dicevano, infatti, che il vuoto è il non-essere, e non poteva quindi esserci il movimento, non esistendo il vuoto distinto; né poteva esistere la molteplicità, non esistendo nulla che separasse le cose [...]. Leucippo, invece, ritenne di aver trovato la via di ragionamenti i quali, dando una spiegazione in accordo con la percezione sensibile, non portassero a negare né la generazione né la distruzione né il movimento né la molteplicità delle cose. Mentre da un lato egli accorda le sue dottrine con i fenomeni, dall'altro a coloro che sostengono l'Uno perché non può esistere il movimento senza il vuoto, egli concede che il vuoto è non-essere e che dell'Essere nulla è non-essere: giacché l'Essere in senso proprio è l'assolutamente pieno. Ma questo assolutamente pieno non è uno, bensì un infinito numero di corpi, invisibili per la piccolezza del loro volume. E questi corpi sono in movimento nel vuoto (per lui infatti esiste il vuoto) e riunendosi dan luogo alla generazione e separandosi alla distruzione. Essi esercitano e ricevono azioni in quanto accade che vengano in contatto: che è, difatti, la prova che non sono uno. E generano le cose collegandosi ed intrecciandosi; mentre da quell'Uno « secondo verità » non deriva molteplicità né dalla reale molteplicità l'unità, ché ciò è impossibile; ma, come Empedocle ed altri dicono che i corpi subiscono modificazioni attraverso i pori, così Leucippo dice che ogni cangiamento e ogni effetto subito si produce in questo modo, cioè per la separazione e la distruzione che si determina per mezzo del vuoto, e per l'accrescimento che analogamente si verifica quando nei vuoti si insinuano altri solidi. Suppergiù anche Empedocle deve quindi necessariamente dire lo stesso che Leucippo. Vi sono infatti dei solidi, ma indivisibili, se è vero che i pori non sono assolutamente ininterrotti. Che siano ininterrotti è impossibile: perché non esisterebbe più altro solido tranne i pori stessi, cioè tutto sarebbe vuoto. I corpi dunque che vengono in contatto debbono di necessità essere indivisibili; e vuoti i loro intervalli [...]. Da quanto si è detto, per Leucippo la generazione e la disgregazione sarebbero due processi che si compiono e mediante il vuoto e mediante il contatto [...] ⁴.

⁴ Aristotele, *La generazione e la corruzione*, A 8, 324 b 35 sgg. (= Diels-Kranz, 67 A 7). La traduzione di questa testimonianza, così come quella dei frammenti che man mano riporteremo e discuteremo è di V. E. Alfieri, *Gli*

Aristotele dice bene e con chiarezza. Basteranno, pertanto, alcuni approfondimenti e completamenti.

In un certo senso, gli atomi di Leucippo sono più vicini all'essere eleatico che non gli elementi empedoclei e le omeomerie anassagoree, perché essi sono qualitativamente indifferenziati, e, come vedremo, solo geometricamente differenziati, e quindi mantengono ancora l'uguaglianza dell'essere eleatico di sé con sé (uguaglianza che era appunto indifferenziazione assoluta). Gli atomi sono la frantumazione dell'Essere-Uno eleatico in infiniti esseri-uni, che aspirano a mantenere quanti più caratteri possibili dell'Essere-Uno.

L'intuizione fondamentale del sistema Leucippo la dovette trarre soprattutto dal grande frammento 8 di Melisso: « Se esistessero i molti – diceva Melisso –, questi dovrebbero essere tali quale io dico che è l'Uno »⁵; e, così dicendo, egli credeva di ridurre all'assurdo il pluralismo in cui gli uomini credono: i molti, per essere, dovrebbero essere eterni, perché questo è lo statuto dell'essere: essi dovrebbero durare senza mutare; invece mutano continuamente, e dunque non sono. E Leucippo rovesciò contro Melisso l'argomento, facendo di quello che nell'Eleate era un ragionamento per assurdo il fondamento del proprio sistema: i molti sono, perché possono essere come l'Uno melissiano, possono durare sempre ed essere immutabili, ossia essere conformi al supremo statuto dell'essere. Non si tratta, però, del molteplice empirico datoci dai sensi, ma di un molteplice ulteriore, non percepibile, fondamento e ragion d'essere dello stesso molteplice sensibile. E come il pluralismo empedocleo ed anassagoreo – vedemmo – rovesciava in senso positivo l'ipotesi melissiana di una molteplicità che mantenesse identica la propria *qualità*, così il pluralismo degli atomi di Leucippo ancor

Atomisti. Frammenti e testimonianze, Bari 1936 (ora inclusi anche nell'opera, a cura di vari autori, *I Presocratici*, 2 voll., Bari 1969, vol. II, pp. 643-867).

⁵ Diels-Kranz, 30 B 8, § 2.

più compiutamente realizzava in senso positivo l'ipotesi di una molteplicità che, mantenendo identica la propria natura qualitativamente indifferenziata, fosse ragion d'essere della molteplicità fenomenica qualitativamente differenziata ⁶.

Analogamente, la tematica del vuoto, del pieno, del movimento e delle sue ipotetiche condizioni contenuta nel frammento 7 di Melisso, costituisce l'altro antecedente immediato, partendo dal quale Leucippo poté pervenire alla dottrina dell'atomo. In Parmenide si incontra la tematica del pieno, ma non quella del vuoto; Melisso svolge questa tematica, contrapponendo dialetticamente pieno e vuoto. E appunto in termini di pieno e di vuoto Leucippo costruì la sua concezione dell'atomo e collegò la possibilità del movimento con il vuoto, ancora una volta rovesciando l'ipotesi negativa di Melisso in senso positivo ⁷.

Ma dobbiamo chiarire ancora un punto fondamentale. All'orecchio moderno la parola « atomo » evoca inevitabilmente quei significati che il termine ha acquistato nella moderna scienza, da Galileo alla fisica contemporanea. Ebbene, è necessario che noi spogliamo la parola atomo di questi significati, se vogliamo scoprire il senso ontologico originario in cui la intesero i filosofi di Abdera. L'atomo degli Abderiti reca in sé il sigillo tipico del pensare ellenico: è l'atomo-forma, è l'atomo che si differenzia dagli altri atomi per figura, ordine e posizione, è l'atomo eideticamente pensato e rappresentato. Molto bene ha chiarito questo punto l'Alfieri, in una pagina esemplare: « [...] quando non è usato in senso generico il nome neutro τὸ ἄτομον (la cosa, o sostanza, indivisibile), il termine ἄτομος è costantemente femminile e non maschile ed ἄτομος in questo caso sottintende non già οὐσία (sostanza), che sarebbe anacronistico a pensare, bensì ἰδέα (forma). E ciò è positivamente attestato: ci è detto in

⁶ Cfr. Reale, *Melisso*, pp. 242 sgg.

⁷ Cfr. Reale, *Melisso*, pp. 179 sgg.

modo esplicito, da lessicografi e dossografi ai quali non abbiamo nessuna ragione per non prestar fede proprio in questo caso, che Democrito usava addirittura il termine ιδέα , sovente se non sempre, per designare l'atomo. E che cosa vuol dire ιδέα ? L'etimologia, e specialmente nella fase storica della lingua greca in cui ci troviamo con Democrito (anche a non voler attribuire gratuitamente l'uso del termine "idea" a Leucippo, del resto [...] di poco anteriore), qui non è dubbia: ιδέα è il visibile. Ma l'atomo, per la sua piccolezza, che viene asserita come conseguenza della sua indivisibilità perché è difficile dichiarare indivisibile ciò che è percepibile ai sensi e quindi può essere ritenuto suscettibile di frantumazione in parti, è invisibile. E allora in che senso ιδέα , in che senso visibile? Visibile, evidentemente, solo alla vista dell'intelletto: l'intelletto astratto, che parte dal visibile corporeo spingendosi sempre più oltre fin dove i sensi non possono arrivare più, trova il suo termine d'arresto in un mondo quintessenziato e depotenziato, che è l'analogia del visibile corporeo. Forma è dunque il visibile geometrico, ciò che è visibile all'intelletto, ma pur sempre analogo al sensibile e perciò ritenuto capace di generare il concreto sensibile. Tale è la "idea", o forma, che può essere concepita da una filosofia materialistica, la quale nulla ammette di immateriale tranne il vuoto, ma definendo il vuoto giustamente come non-essere. Non si incontra affermazione di una realtà immateriale prima di Platone (e in ciò sta la maggior grandezza di Platone), non vi è prima di lui distinzione tra due piani della realtà, materiale l'uno, immateriale l'altro. Nell'atomismo, infatti, materiale e immateriale sono sullo stesso piano: sono l'essere e il non-essere, i due inseparabili termini della dialettica del pensare, ammessi ora (a differenza che nell'eleatismo) tutti e due per poter dar ragione dell'esperienza. E allora la forma è il visibile dell'intelletto: la materialità pura in quanto individuata e quantitativamente, ma solo quantitativamente, differenziata. Prima dell'idea platonica, che è qualità, imma-

terialità e finalità, vi è l'idea democritea, che è quantità, materialità e necessità. Ma è singolare che tanto il materialismo quanto l'idealismo, tanto Democrito quanto Platone, definiscano come "idea" la realtà più vera, quella che sta al di là delle apparenze e illusioni di una esperienza acritica e ap problematica. "Ἄτομος ἰδέα" è la prima affermazione dell'individualità, della sostanzialità dell'essere singolo, nella filosofia greca: in ciò sta la grandezza di Democrito »⁸.

2. Atomi, movimento meccanico e necessità

Dagli atomi qualitativamente uguali e quantitativamente e geometricamente differenziati derivano tutte le cose che sono, tutte le loro affezioni, qualità e stati. Mentre, dunque, Empedocle e Anassagora derivavano le qualità visibili da originarie differenziazioni qualitative dei semi, gli Atomisti derivano tutte le determinazioni qualitative fenomeniche da determinazioni quantitative geometriche. Nasce, così, la prima distinzione fra quelle che dalla filosofia moderna saranno dette « qualità primarie » e « qualità secondarie »: le prime sono le qualità geometrico-meccaniche che caratterizzano gli atomi, le seconde sono fenomeniche manifestazioni derivanti dall'incontro degli atomi, nonché dal rapporto delle cose con i nostri sensi.

Abbiamo già visto che, analogamente a quanto avevano detto Empedocle e Anassagora, nascita e morte, generazione e corruzione sono negate come tali dagli Atomisti: il nascere è un aggregarsi degli atomi, il morire è un disgregarsi o sciogliersi del composto atomico, senza che in tali processi nulla derivi dal nulla né vada nel nulla. Ma che cosa spinge gli atomi ad aggregarsi e poi a disgregarsi?

Empedocle ed Anassagora – come abbiamo sopra vedu-

⁸ Alfieri, *Atomos Idea*, pp. 52 sgg.

to – avevano con cura tematizzato una nuova « causa », quella che Aristotele chiamerà causa efficiente o causa da cui ha origine il movimento, il primo introducendo Amore e Odio come forze cinetiche, il secondo introducendo invece l'Intelligenza. Del resto – e anche questo lo abbiamo veduto – se i Fisici anteriori a Parmenide poterono o non parlare espressamente di questa causa o parlarne in modo vago, ciò non era più possibile dopo le drastiche negazioni di ogni forma di movimento dell'eleatismo, soprattutto in pensatori che programmaticamente intendevano recuperare il mondo fenomenico di cui il movimento è caratteristica di fondo. Ebbene, la risposta degli Atomisti al problema si differenzia sia da quella ancor gravida di elementi immaginativi di Empedocle, sia da quella nuovissima (ma solo intuitivamente guadagnata) di Anassagora: il movimento deriva non da altro che dallo stesso movimento, nel senso che gli atomi sono originariamente ed eternamente in movimento per loro stessa natura.

Ma come è da concepirsi, più esattamente, questo movimento? Lo Zeller ha sostenuto un'interpretazione, divenuta poi canonica, secondo cui il movimento originario degli atomi sarebbe quello di caduta generato dal loro peso; dal movimento di caduta si sarebbe poi originato il movimento vorticoso, e da questo si sarebbe poi generato il mondo⁹. Ma gli studi posteriori allo Zeller hanno messo in chiaro che questa non è l'opinione originaria degli Abderiti, ma dell'atomismo degli Epicurei¹⁰. *a*) Il movimento originario degli atomi, quello precosmico, doveva essere concepito come uno spostarsi e un volteggiare in tutte le direzioni, come il pulviscolo atmosferico che si vede volteggiare attraverso i raggi del sole che filtrano dalle finestre. *b*) Diverso da questo era pensato il movimento cosmogonico, che porta alla costituzione del mondo, che è un movimento vorticoso, il quale « si produce

⁹ Cfr. Zeller-Capizzi, pp. 187-208.

¹⁰ Cfr. a questo proposito Alfieri, *Atomos Idea*, pp. 78 sgg.

quando, per la presenza di un vuoto di considerevole ampiezza, si ha un affluire e un concorrere di atomi di varia forma e di vario peso in quello spazio libero: quello stesso concorrere di elementi materiali di massa diversa produce un movimento turbinoso, in cui, operando la legge primaria dell'aggregazione che è quella dell'attrazione del simile verso il simile, il vortice opera a guisa di vaglio, sicché gli elementi più pesanti si dispongono al centro del vortice, quelli più minuti si dispongono verso il vuoto esteriore [...] »¹¹ e così si forma il cosmo. c) Infine c'è anche un movimento degli atomi nel cosmo formato, che consiste in atomi che si liberano dagli aggregati atomici e che formano gli effluvi (come, ad esempio, gli effluvi dei profumi).

Si capisce che, essendo infiniti gli atomi, infiniti debbano essere anche i mondi da essi costituiti, mondi diversi ma talora anche identici: mondi che nascono, si sviluppano e, infine, si corrompono, così senza termine.

I cosmi e le cose contenute in tutti e in ciascuno di essi, dalla più grande alla più piccola, secondo gli Atomisti, sono prodotti *unicamente dagli atomi e dal movimento*: dunque, tutto si spiega in modo rigorosamente meccanico e necessario.

Curiosamente, Leucippo e Democrito sono passati alla storia, com'è noto, come coloro che il mondo « a caso » pongono, proprio contro quello che era non solo la loro intenzione ma anche l'effettivo significato della loro speculazione. Sarà pertanto opportuno dedicare alcuni approfondimenti alla questione. Ci viene tramandato che Democrito soleva dire che preferiva trovare una sola *spiegazione causale* di qualche fenomeno che non impadronirsi del regno dei Persiani¹²: e nulla meglio di questa testimonianza spiega l'atteggiamento mentale degli Abderiti. Per loro ogni cosa è il risultato preciso di una determinata causa: nulla avviene

¹¹ Cfr. Alfieri, *Atomos Idea*, p. 84.

¹² Cfr. Diels-Kranz, 68 B 118.

e nulla è pensabile senza la sua causa. Pertanto tutto avviene secondo una *rigorosa necessità*.

Leucippo, come ci tramanda Aezio riportandoci l'unico frammento testualmente pervenutoci del filosofo, proclamava espressamente la necessità universale:

Leucippo dice che tutto avviene conforme a necessità e che questa corrisponde al fato. Dice infatti nel suo libro *Dell'intelletto*: « Nulla si produce senza motivo, ma tutto con una ragione e necessariamente »¹³.

E lo stesso sosteneva Democrito, come Diogene Laerzio ci riferisce:

Tutto si produce conforme a necessità, poiché la causa della formazione di tutte le cose è quel movimento vorticoso che egli [Democrito] chiama appunto necessità¹⁴.

E la natura della necessità, per Democrito, secondo che ci riferisce Aezio, consisteva

[...] nella impenetrabilità, nel movimento e nell'urto della materia¹⁵.

Perché, allora, si giudicò che Democrito « il mondo a caso pone »? *Caso*, in questo contesto, non significa il contrario di *causa* in generale, ma *il contrario di una particolare specie di causa*, o, meglio ancora, di una di quelle che saranno le quattro cause aristoteliche, ossia *il contrario della causa finale*. Il giudizio significa, pertanto, non già che gli Abderiti hanno negato che il mondo abbia cause, ma solo che abbia *cause finali*. È evidente che si tratta di un giudizio che presuppone le successive acquisizioni platoniche e aristoteliche.

Ma questo chiarimento ci permette di dire ancora altro:

¹³ Diels-Kranz, 67 B 2.

¹⁴ Diogene Laerzio, IX, 45 (= Diels-Kranz, 68 A 1).

¹⁵ Diels-Kranz, 68 A 66.

gli Atomisti *non* avevano negato la causa finale, perché essa non era stata ancora scoperta ed esplicitata (Anassagora, contemporaneo di Leucippo, aveva, sì, col suo *Nous* intravisto il problema della causa dell'ordine, ma non lo aveva portato adeguatamente a consapevolezza critica): dunque, la causa finale non poteva essere consapevolmente negata perché non era ancora pervenuta nella speculazione ad un livello tematico. Peraltro, la lucida e rigorosa deduzione del sistema atomistico, proprio nel tentativo di spiegare tutto solamente con quei due principi (atomi e movimento), fece chiaramente comprendere ciò che in quei principi mancava: si vide cioè chiaramente che dal *caos* atomico e dal movimento caotico non era strutturalmente possibile che nascesse un *cosmos*, se non si ammetteva anche l'intelligibile e l'intelligenza. Il merito di questa scoperta sarà di Platone: ma è certo che Platone poté affermare così rigorosamente la necessità della causa teleologica, proprio perché poté beneficiare della radicale esperienza riduttrice dell'avversario Democrito.

3. L'uomo, l'anima, il divino

Come ogni forma di meccanicismo, così anche il pensiero atomistico rivela le sue insufficienze soprattutto nella spiegazione degli organismi, e in particolar modo dell'uomo, della sua vita e della sua conoscenza. Il corpo umano, come tutte le altre cose, è costituito da un incontro di atomi, e così, naturalmente, anche l'anima. L'anima, che è ciò che dà vita, e quindi movimento, al corpo, è costituita da atomi più sottili degli altri, lisci e sferiformi, di natura ignea. Questi atomi si propagano per tutto il corpo, e così lo vivificano. Per la loro sottigliezza essi tendono anche ad uscire dal corpo, ma con la respirazione vengono via via reintegrati tutti quegli atomi ignei che riescono a fuoruscire. Cessando la respirazione sopravviene la morte, e tutti gli atomi ignei che c'erano nel

corpo si disperdono.

L'anima è dunque della stessa natura del corpo, e, quindi, mal si spiega la sua preminenza sul corpo, che Democrito tuttavia sostiene in vario modo, giungendo perfino ad ammonire, come vedremo meglio più avanti, di curare l'anima e non il corpo, di ricercare i beni dell'anima che sono divini e non quelli del corpo che sono solo umani. Gli atomi dell'anima hanno sì la forma più perfetta, ma restano pur sempre *qualitativamente* uguali a tutti gli altri atomi. In ogni caso, data la privilegiata posizione che nel sistema atomistico è attribuita agli atomi dell'anima, ben si spiega come essi vengano detti *divini*, e come in essi più che in altre cose venga visto il divino: « principia mentis quae sunt in eodem universo deos esse dicit »¹⁶, riferisce Cicerone. E i « principia mentis » sono gli ignei atomi dell'anima con i quali la mente e il pensiero coincidono. Come tutti i predecessori, anche gli Atomisti identificarono dunque il divino con quanto esiste di più elevato nel loro sistema¹⁷.

4. La conoscenza

Atomi e movimento spiegano anche la conoscenza.

Dalle cose emanano, come già sappiamo, effluvi di atomi, che giungono a contatto con i sensi e generano in questo modo sensazione e conoscenza. Il contatto degli atomi, che, tramite gli effluvi, giungono dalle cose ai sensi, permette che gli atomi simili fuori di noi impressionino gli atomi simili in noi, agendo il simile sul simile, come già Empedocle aveva detto.

Democrito, in base al suo naturalismo, non poteva certo contrapporre *sensazione a conoscenza intelligibile*, e diffi-

¹⁶ Cicerone, *La natura degli Dei*, I, 43, 120 (= Diels-Kranz, 68 A 74).

¹⁷ La concezione democritea del divino è peraltro assai complessa: si veda l'esauriente analisi del problema in Alfieri, *Atomos Idea*, pp. 164 sgg.

cilmente poteva anche distinguere l'una dall'altra a livello critico. Tuttavia, egli considerò la sensazione come soggettiva e oscura, e solo la conoscenza intellettuale come conoscenza genuina, cioè capace di condurci al fondamento delle cose. Dice il frammento 9 e il relativo contesto in cui Sesto Empirico ce lo presenta:

Democrito talora rifiuta le apparenze sensibili e dice che in esse nulla ci appare conforme a verità, ma solo conforme a opinione, e che il vero negli oggetti consiste in ciò ch'essi sono atomi e vuoto. Infatti egli dice: « opinione il dolce, opinione l'amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore; verità gli atomi e il vuoto »; vale a dire: si ritiene e si opina che esistano le qualità sensibili, ma in verità non esistono queste, sibbene soltanto gli atomi e il vuoto. Nei *Libri probativi*, poi, benché avesse promesso di attribuire valore di credibilità alle sensazioni, nulladimeno si trova che egli condanna queste. Dice infatti: « Noi in realtà non conosciamo nulla che sia invariabile, ma solo aspetti mutevoli secondo la disposizione del nostro corpo e di ciò che penetra in esso o gli resiste ».

E nel frammento 11, che riportiamo sempre con il relativo commento di Sesto, si legge:

Nei *Canoni* [Democrito] afferma che vi sono due modi di conoscenza, cioè mediante i sensi e mediante l'intelletto: e chiama genuina la conoscenza mediante l'intelletto, riconoscendo ad essa la credibilità nel giudicare il vero, mentre all'altra dà il nome di oscura, negandole la sicurezza nel conoscere il vero. Dice testualmente: « Vi sono due forme di conoscenza, l'una genuina e l'altra oscura; e a quella oscura appartengono tutti quanti questi oggetti: vista, udito, odorato, gusto e tatto. L'altra forma è la genuina, e gli oggetti di questa sono nascosti [alla conoscenza sensibile od oscura] ». Poesia, mostrando la superiorità della conoscenza genuina su quella oscura, prosegue dicendo: « Quando la conoscenza oscura non può più spingersi ad oggetto più piccolo né col vedere né coll'udire né coll'odorato né col gusto né con la sensazione del tatto, ma (si deve indirizzare la ricerca) a ciò che è ancor più sottile (allora soccorre la conoscenza genuina, come quella che possiede appunto un organo più fine, appropriato al pensare) ».

Ma sono, queste, distinzioni che sono sì conformi alla esperienza interiore, però sono contro i principi dell'atomismo: infatti, per poter essere giustificate a livello critico, abbisognano di categorie che solo con Platone vengono guadagnate.

5. L'etica democritea

Di Democrito ci sono pervenuti numerosi frammenti di carattere etico. La particolare presenza della tematica morale in Democrito, d'altra parte, ben si spiega, se si tien presente che egli vive in epoca socratica. Peraltro egli è ben lontano dal saper fondare filosoficamente un discorso morale: egli resta al di qua della filosofia morale, quasi per intero nella dimensione spirituale dei Presocratici.

Democrito considera la felicità il fine della vita, e fa consistere la felicità non nei piaceri del corpo ma in quelli dell'anima:

All'anima appartengono la felicità e l'infelicità¹⁸.

La felicità non consiste negli armenti e neppure nell'oro; l'anima è la dimora della nostra sorte¹⁹.

Chi preferisce i beni dell'anima sceglie ciò che ha pregio più divino; chi preferisce i beni del corpo, sceglie beni umani²⁰.

Gli uomini non sono resi felici né dalle doti fisiche né dalle ricchezze, ma dalla rettitudine e dall'avvedutezza²¹.

Pertanto Democrito esalta la vittoria dell'uomo sui propri desideri sensibili, considerati inferiori, ed esalta l'auto-dominio:

¹⁸ Diels-Kranz, 68 B 170.

¹⁹ Diels-Kranz, 68 B 171.

²⁰ Diels-Kranz, 68 B 37.

²¹ Diels-Kranz, 68 B 40; cfr. anche B 105.

Valoroso non è soltanto colui che vince i nemici, ma anche quegli che sa dominare i propri desideri. Vi sono uomini che dominano su città e sono schiavi delle donne²².

Egli esalta, inoltre, non solo la giustizia e il bene, ma altresì la volontà del bene:

Vera bontà non è il semplice fatto di non commettere azioni ingiuste, ma il non voler neppure commetterne²³.

Afferma, per conseguenza, che non per timore di perdere la reputazione degli altri bisogna tenersi lontano dal male, ma per rispetto a se medesimi:

Non ci si deve vergognare più dinanzi agli uomini che dinanzi a se stessi; e non si deve fare il male più facilmente quando nessuno verrà a saperlo che quando lo sapranno tutti; ma bisogna vergognarsi soprattutto dinanzi a se stessi ed imprimersi nell'anima questa norma, onde non far nulla di sconveniente²⁴.

Astieniti dalle colpe non per paura, ma perché si deve²⁵.

Non dire e non fare nulla di male, anche se tu sei solo; ma apprendi a vergognarti molto di più dinanzi a te stesso che dinanzi agli altri²⁶.

Mette in guardia dall'invidia, dall'odio, dai vizi in generale. E, se è autentico il frammento che segue, fa anche professione di cosmopolitismo:

Ogni paese della terra è aperto all'uomo saggio: perché la patria dell'animo virtuoso è l'intero universo²⁷.

È un pensiero, questo, che soprattutto i Sofisti ed i Socratici fonderanno e diffonderanno.

²² Diels-Kranz, 68 B 214.

²³ Diels-Kranz, 68 B 62.

²⁴ Diels-Kranz, 68 B 264.

²⁵ Diels-Kranz, 68 B 41.

²⁶ Diels-Kranz, 68 B 244.

²⁷ Diels-Kranz, 68 B 247.

Come si vede anche da queste poche citazioni, i pensieri morali di Democrito non si allontanano, nella forma, dal procedimento sentenzioso dei poeti e dei sette savi, e, nella sostanza, non si accordano nemmeno con l'idea di fondo del sistema, che fa dell'uomo un mero aggregato meccanico di atomi materiali. Questi pensieri restano al di qua della filosofia morale. Perché potesse sorgere la filosofia morale, la speculazione doveva, prima, radicalmente mutare l'asse stesso della propria problematica: e questo mutamento verrà operato solamente dai Sofisti e da Socrate, nel modo che fra poco puntualmente vedremo.

1. Il fenomeno dell'eclettismo fisico e l'evoluzione della filosofia della natura

Chiudono la serie dei Fisici alcuni pensatori, che la moderna storiografia filosofica ha qualificato come « eclettici ». La qualifica è solo a metà adeguata, perché è, sì, vero che si tratta di pensatori che desumono gli elementi della loro speculazione da più d'uno dei filosofi che abbiamo esaminato e con l'ovvio intento di fondere e mediare le loro istanze; tuttavia è altrettanto vero che si tratta di pensatori ai quali (almeno stando a quanto di loro ci viene riferito dalla più antica tradizione) è sfuggito, quasi per intero, il senso della rivoluzione operata da Parmenide e dall'eleatismo, e, per conseguenza, anche il senso delle successive proposte dei Pluralisti, le quali, in diverso modo, intendevano sciogliere proprio le aporie che l'eleatismo aveva lasciato in eredità al pensiero filosofico.

È appunto la incomprendimento delle aporie eleatiche e della urgente necessità di risolverle, che indusse i Fisici eclettici a ritornare al « monismo », giudicando in modo negativo il « pluralismo ». Essi avrebbero voluto, in sostanza, ritornare sulle posizioni della speculazione ionica, e, quindi, *all'affermazione dell'unità e anzi dell'unicità del Principio*, sia pure accogliendo anche ulteriori guadagni speculativi, che però non intaccassero questo fondamentale principio o che, comunque, non supponessero istanze pluralistiche.

E così Ippone¹ ripropose un ritorno a Talete, e sostenne che l'acqua è il principio di tutte le cose², ma sussunse anche il fuoco eracliteo, che, secondo lui, venne generato dall'acqua stessa e poi « vinse la forza dell'elemento generatore e compose il cosmo »³. Altri⁴, invece, posero come principio generatore « un elemento più denso del fuoco o più sottile dell'aria »⁵, ovvero « un elemento più sottile dell'acqua ma più spesso dell'aria »⁶ e lo concepirono, ionicamente, come infinito⁷. E qui è evidente il tentativo di mediare Eraclito e Anassimene, da un lato, e Talete ed Anassimene, dall'altro.

Ma non erano certo questi inani sforzi di mediazione di posizioni ormai definitivamente superate, che potevano ridare vita alla filosofia della natura ormai giunta allo stremo delle sue forze. Già gli antichi, infatti, erano perfettamente consapevoli della scarsissima importanza di Ippone, che Aristotele giu-

¹ Le nostre fonti non sono concordi nell'indicare il luogo di origine di Ippone. Secondo alcuni fu Samo (cfr. Diels-Kranz, 38 A 1), secondo altri Metaponto (cfr. Diels-Kranz, 38 A 16), secondo altri ancora Reggio (Diels-Kranz, *ibidem*), infine secondo altri Crotone (Diels-Kranz, 38 A 11). Da una indicazione segnalata dal Bergk contenuta in un scolio alle *Nuvole* di Aristofane (riportato in Diels-Kranz, 38 A 2) si ricava che Ippone dovrebbe essere stato attivo nell'età di Pericle.

² Cfr. Diels-Kranz, 38 A 4, A 6, A 8, A 10, A 11 etc.

³ Ippolito, *Ref.*, I, 16 (= Diels, *Doxographi graeci*, p. 566 = Diels-Kranz, 38 A 3).

⁴ Non siamo in grado di identificare con assoluta esattezza costoro. Gli studiosi ritengono si tratti di Ideo di Imera, e a lui, sia pure in via di congettura (cfr. Diels-Kranz, 63, vol. II, p. 51) riferiscono ambedue le affermazioni che riportiamo (cfr. anche Zeller-Mondolfo, I, 2, pp. 257 sgg.). Per la verità, Sesto Empirico, che nomina espressamente Ideo di Imera (*Contro i matem.*, IX, 360 [= Diels-Kranz, 63, vol. II, p. 51, 1-3]), lo pone, insieme a Diogene di Apollonia e ad Archelao, di cui diremo, fra i sostenitori della tesi secondo cui l'aria è principio. Del resto, in questo caso, più che il nome ci interessano le affermazioni.

⁵ Aristotele, *Metafisica*, A 7, 988 a 23 sgg. (= Diels-Kranz, 63, vol. II, p. 51, 5 sgg.).

⁶ Aristotele, *Il Cielo*, Γ 5, 303 b 10 sgg. (= Diels-Kranz, 63, vol. II, p. 51, 9 sgg.).

⁷ Cfr. Diels-Kranz, 63, vol. II, p. 51, 11 e 26.

dica in maniera decisamente negativa⁸, e degli altri eclettici di cui abbiamo detto (ai quali il medesimo Aristotele fa allusione senza nemmeno menzionare il nome)⁹.

L'interesse nostro per questi Fisici si restringe, di fatto, ad una sola figura di pensatore, ossia a Diogene di Apollonia (di cui ci sono pervenuti, oltre che indirette testimonianze, alcuni significativi frammenti), e non già per il suo tentativo di ritornare al monismo, bensì per il sistematico sfruttamento della scoperta anassagorea del *Nous*, dell'Intelligenza, per i motivi che subito vedremo.

2. Diogene di Apollonia e il suo significato storico

Le ragioni che spinsero Diogene¹⁰ a non accettare il pluralismo e a ritornare al monismo ci sono ben note da un frammento pervenutoci e da una testimonianza aristotelica: se, pensa Diogene, gli elementi fossero molteplici, e ciascuno, per propria natura, fosse diverso dagli altri e non fosse derivabile dagli altri, né trasformabile negli altri, allora essi (e le cose derivanti da ciascuno di essi) non potrebbero strutturalmente (data la loro differenza di natura) mescolarsi fra loro, e nemmeno potrebbero subire reciproche affezioni; in altri

⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 3, 984 a 3 sgg. (= Diels-Kranz, 38 A 7); Idem, *L'anima*, A, 2, 405 b 1 sgg. (= Diels-Kranz, 38 A 10).

⁹ Cfr. sopra note 4-6.

¹⁰ Diogene di Apollonia visse nel v secolo a.C. Aristofane parla di lui nelle *Nuvole* (che sono del 423 a.C.), e, a quell'epoca, Diogene doveva essere ancora vivo, perché, di regola, i comici greci mettevano in caricatura personaggi viventi. Se, poi, si tien conto anche della testimonianza di Teofrasto (Diels, *Doxographi graeci*, p. 477 = Diels-Kranz, 64 A 5), la quale ci informa che il pensiero di Diogene di Apollonia oltre che dalle dottrine di Anassagora fu influenzato anche da quelle dell'atomismo, che sono più recenti, si può verosimilmente concludere che il nostro filosofo dovette esercitare la sua attività fra il 440 e il 423 a.C.

termini: l'uno non potrebbe né danneggiare gli altri né giovare agli altri, né viceversa ricevere giovamento o danno dagli altri, e, infine, sarebbe altresì impensabile che dalla terra nascessero piante e animali. Affinché tutto questo sia possibile l'elemento o principio originario deve essere unico e ogni cosa deve derivare per alterazione e trasformazione del medesimo principio.

Ecco le precise parole di Diogene:

Per dire tutto in breve, a me sembra che tutte le cose esistenti siano per alterazione del medesimo, anzi siano il medesimo. E questo è chiaro: perché, se le cose che sono ora in questo mondo, terra e acqua e aria e fuoco e tutte le altre cose che in questo mondo esistono, se, dico, qualcuna di queste fosse altra dalle altre, e altra per sua propria natura, e non fosse invece una forma del medesimo, che si trasforma e muta, le cose non potrebbero mai né mescolarsi tra di loro, né giovare né nuocere l'una all'altra, e dalla terra non potrebbe nascere né pianta né animale né alcuna altra cosa, se non fossero, voglio dire, composte in modo da essere il medesimo. Piuttosto tutte queste cose nascono dal medesimo, come sempre varie sue modificazioni, e in esso ritornano ¹¹.

Ed ecco la parallela testimonianza aristotelica:

Eppure bisogna dire che tutte le cose s'originano dall'uno. E questo lo dice bene Diogene, quando osserva che, se tutte le cose non fossero l'uno, non sarebbe possibile che agissero l'una sull'altra e patissero l'una dall'altra, che il caldo, ad esempio, diventasse freddo e il freddo a sua volta diventasse caldo. Perché non è il calore che si converte in freddo o il freddo che si converte in calore, ma, evidentemente, è il sostrato ¹².

Questo principio, però, per Diogene non è un *intermedio* fra aria e acqua o fuoco, ma, come per Anassimene, è *aria*,

¹¹ Diels-Kranz, 64 B 2. (La traduzione di questo e dei successivi frammenti che riporteremo è di A. Maddalena [*Ionici. Testimonianze e frammenti*, già citato]).

¹² Aristotele, *La generazione e la corruzione*, A 6, 322 b 12 sgg. (= Diels-Kranz, 64 A 7).

come le testimonianze e i frammenti largamente ci informano, e precisamente « aria infinita »¹³. L'elettismo di Diogene si manifesta dunque in altra direzione, e precisamente nel tentativo di far coincidere l'aria di Anassimene con il Nous di Anassagora, affermando che questo principio-aria « è dotato di molta intelligenza »¹⁴.

Fu esattamente questa identificazione dell'Intelligenza con l'aria che permise a Diogene, sia pure in maniera fisica e per più di una ragione problematica e aporetica, di spiegare con l'Intelligenza tutti i fenomeni dell'universo, i quali come non potevano se non derivare e quindi essere spiegati dall'unico principio-aria, così non potevano se non derivare e quindi essere spiegati dall'Intelligenza coincidente con l'aria.

Ecco le testuali parole di Diogene:

Non potrebbe [*scil.*: l'aria] distribuirsi, se non avesse intelligenza, in modo da far sì che ci sia per ogni cosa una misura, per l'inverno e per l'estate, per la notte e per il giorno, e per le piogge e per i venti e per il sereno. E anche il resto, chi vuol pensarci, troverà ch'è disposto nel miglior modo possibile¹⁵.

E nel frammento 5 leggiamo:

E a me sembra che dotata d'intelligenza sia quella che gli uomini chiamano aria, e che essa tutti regga e tutti governi. Perché appunto essa a me sembra essere dio, e che giunga ovunque e che tutto disponga e che sia dentro ogni cosa. Nulla c'è che non ne partecipi: nessuna cosa però ne partecipa nella stessa misura d'un'altra, ma molti sono i modi dell'aria stessa e dell'intelligenza. Di molti modi è infatti, più calda e più fredda, più secca e più umida, più ferma e più rapida. E molte altre modificazioni infinite ci sono di piacere e di colore. Anche le anime di tutti gli animali sono la medesima cosa, aria più calda di quella di fuori in cui viviamo, ma molto più fredda di quella che è presso il sole. Ora questo

¹³ Aezio, I, 3, 26 (= Diels-Kranz, 64 A 7).

¹⁴ Simplicio, *In Arist. Phys.*, 151, 28 sgg. (= Diels-Kranz, 64 B 2-5, in particolare p. 59, 15 e p. 60, 11).

¹⁵ Diels-Kranz, 64 B 3.

calore non è uguale in ciascun animale, e neanche in ciascun uomo, ma non differisce molto: differisce quanto è possibile dentro i limiti della somiglianza delle cose. Tuttavia non possono essere veramente dello stesso modo le cose che mutano, queste e quelle, prima di trasformarsi nel medesimo. Dunque poiché di molti modi è la trasformazione, di molti modi e molti devono essere gli animali, e, per il gran numero delle modificazioni, dissimili tra loro per forma, per modo di vita e per intelligenza. Tuttavia tutti vivono e vedono e odono per opera del medesimo elemento, e anche l'intelligenza la derivano tutti dal medesimo¹⁶.

Come già da questo frammento risulta chiaro, la nostra anima, così come il principio primo, è aria-intelligenza, in quanto è un momento stesso del principio, un frammento, per così dire, del principio, che dal principio deriva e al principio ritorna.

Dice il nostro filosofo:

Oltre a queste, ci sono anche altre gravi prove che le cose stanno così. Perché gli uomini e gli altri animali vivono, respirando, dell'aria. Questa ad essi è anima e pensiero, come apparirà chiaramente da questa mia opera; e se essa se ne separa, allora l'uomo muore e il pensiero l'abbandona¹⁷.

La valutazione che la storiografia filosofica ha dato di Diogene è stata per lo più negativa, e per molto tempo ha fatto testo il seguente giudizio dello Zeller: « Per quanto tale tentativo potesse esser degno di considerazione, tuttavia non si può dare una valutazione molto alta della sua importanza filosofica; il merito principale dell'Apolloniato mi sembra piuttosto che vada collocato nelle ricerche, con le quali egli si era sforzato di promuovere la conoscenza empirica della natura e la spiegazione empirica di essa; le sue ipotesi filosofiche per contro gli erano offerte bell'e pronte dai suoi predecessori, ossia da Anassagora e dagli antichi Fisici. La filosofia

¹⁶ Diels-Kranz, 64 B 5.

¹⁷ Diels-Kranz, 64 B 4.

greca nel suo complesso aveva già da tempo nell'età di Diogene preso a percorrere cammini, che la conducevano senza confronto più in là dell'orientamento proprio dell'antica fisica ionica »¹⁸.

Per la verità, le più recenti ricerche¹⁹ portano ad un radicale ridimensionamento del giudizio dello Zeller, per le ragioni seguenti. Anassagora aveva, sì, introdotto per la prima volta l'Intelligenza come principio, ma poi (e gli antichi già se ne accorsero perfettamente, come già sopra abbiamo ricordato), egli non sfruttò a fondo questa sua scoperta e nella spiegazione del mondo ricorse per lo più alle tradizionali cause fisiche, e all'Intelligenza fece appello piuttosto raramente. Invece Diogene, identificando l'Intelligenza con il principio di tutte le cose, fece di essa un uso sistematico ed esaltò quella concezione *teleologica del cosmo* che era stata solo iniziata da Anassagora e la portò agli estremi limiti: a quei limiti, cioè, oltre i quali solo rivoluzionando gli orizzonti della filosofia della *physis* si sarebbe potuto procedere.

Ma c'è di più: la concezione teleologica di Diogene ebbe un notevole influsso nell'ambiente ateniese e costituì uno dei punti di partenza di quella concezione di Dio e della finalità universale che Socrate fece propria e sviluppò, in senso non fisico, come risulta da più di un documento e come vedremo a suo luogo. Diogene segna dunque una tappa da cui non si può prescindere, se si vuol intendere l'evoluzione del pensiero teologico e teleologico dei Greci²⁰.

¹⁸ Zeller-Mondolfo, II, 2, p. 282.

¹⁹ Si veda W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich 1925; Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, pp. 241-269. Il primo di questi studiosi cade nell'eccesso opposto, perché fa risalire a Diogene anche ciò che Senofonte, in materia di teologia e teleologia, attribuisce a Socrate. Vedremo che Socrate si ispira, sì, a Diogene, ma operando una riforma radicale.

²⁰ Si veda più avanti in particolare il capitolo sulla teologia e teleologia socratica.

3. Archelao di Atene

Concludiamo la trattazione sui Fisici eclettici con la menzione di Archelao di Atene ²¹.

Riferisce di lui Diogene Laerzio:

Archelao Ateniese o Milesio, figlio di Apollodoro o, secondo altri, di Midone, fu discepolo di Anassagora, maestro di Socrate. Egli per primo dalla Ionia introdusse in Atene la filosofia naturalistica e fu chiamato il naturalista, in quanto in lui terminò la filosofia naturalistica. Socrate introdusse l'etica, benché sembri che ad Archelao non fosse estraneo un interesse per i problemi etici. Ché trattò l'interpretazione delle leggi, del bello e del giusto; Socrate che sviluppò ed ampliò le sue concezioni etiche fu poi considerato come inventore dell'etica ²².

Un'altra fonte antica così riassume il pensiero di Archelao:

Archelao, Ateniese di origine, figlio di Apollodoro. Questi, a somiglianza di Anassagora, ammetteva la mescolanza della materia ed i principi allo stesso modo. Diceva che nell'intelletto è insito fin da principio un certo miscuglio. Principio del movimento è la secrezione reciproca del caldo e del freddo; il caldo è in movimento, mentre il freddo è in quiete. L'acqua sciogliendosi fluisce al centro, dove si generano aria infuocata e terra, di cui l'una è spinta verso l'alto e l'altra si deposita in basso. La terra dunque è immobile ed è nata per queste cause. Giace poi al centro, senza essere, per così dire, alcuna parte dell'universo. Governa il tutto l'aria, derivata dalla combustione: essa, incendiata da principio, ha dato origine alla natura degli astri, tra cui il più grande è il sole, al secondo posto viene la luna, e degli altri alcuni sono più piccoli, altri più grandi. Archelao dice che il cielo s'è inclinato, e così il sole diffonde la luce sulla terra e rende trasparente l'aria, secca la terra. Infatti questa da principio era un lago, essendo tutt'intorno alta e concava al centro. E come segno della concavità della terra adduce il fatto che il sole non sorge e tramonta

²¹ Tutte le testimonianze finora rinvenute su Archelao sono raccolte in Diels-Kranz, 60 (vol. II, pp. 44-49).

²² Diogene Laerzio, II, 16 (= Diels-Kranz, 60 A 1 [traduzione di M. Gigante]).

contemporaneamente in tutti i luoghi, cosa che dovrebbe invece accadere se la superficie della terra fosse uniforme. Per quanto riguarda gli animali, dice che da principio la terra si riscaldò nella sua parte inferiore, dove erano mescolati il caldo e il freddo, e così apparvero gli uomini e molti altri animali, che avevano tutti lo stesso vitto, attingendo il loro nutrimento dal fango (ed avevano vita breve). In seguito nacquero anche reciprocamente l'uno dall'altro. Gli uomini poi si distinsero dagli altri animali, e crearono duci, leggi, arti, città e le altre istituzioni. Dice inoltre che in tutti gli animali è parimenti ingenerato l'intelletto. Ed anche ciascuno degli animali usa l'intelletto, chi più lentamente, chi più celermente ²³.

Altre fonti insistono ancor più accentuatamente sull'aria come principio, anzi sull'*aria infinita*, coincidente con l'*intelletto* ²⁴, riportandolo così su una posizione vicinissima a quella di Diogene di Apollonia.

L'importanza di questo pensatore sta tutta nel ruolo che gli viene attribuito, oltre che da Diogene Laerzio (nel passo sopra letto) da numerose altre fonti, di « maestro » di Socrate ²⁵. Inoltre lo stesso Aristofane, in alcuni passi delle *Nuvole*, pone in bocca a Socrate alcune affermazioni che sono chiaramente desunte da Diogene e dagli Eclettici seguaci di Anassagora ²⁶.

Da Diogene di Apollonia e da Archelao, dunque, occorrerà prendere le mosse, oltre che dalla filosofia sofistica, per comprendere in modo adeguato il pensiero di Socrate ed il suo rivoluzionario messaggio. Prima, però, dobbiamo studiare a fondo il fenomeno della sofistica, la cui diffusione e il cui successo coincise esattamente con il momento di involuzione della

²³ Ippolito, *Ref.*, I, 9 (= Diels, *Doxographi graeci*, p. 563 = Diels-Kranz, 60 A 4 [traduzione di L. Torraca]).

²⁴ Cfr. Diels-Kranz, 60 A 11 e 12.

²⁵ Cfr. Diels-Kranz, 60 A 1, A 2, A 3, A 5, A 7.

²⁶ In Diels-Kranz, i versi di Aristofane, *Nuvole*, 225 sgg. e 828 sgg. sono riprodotti nella sezione « Nachwirkung » relativa a Diogene (Diels-Kranz, 60 C 1, vol. II, pp. 66 sg.).

filosofia della *physis* e anzi contribuì in modo essenziale a mettere definitivamente in crisi la possibilità stessa o almeno le pretese della speculazione di tipo naturalistico.

PARTE SECONDA

I SOFISTI - PASSAGGIO DALLA FILOSOFIA DELLA NATURA ALLA FILOSOFIA MORALE

« πολλὰ τὰ δεινὰ
κούμεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει ».

*« Le meraviglie del mondo sono molte,
ma non c'è cosa più mirabile dell'uomo ».*

Sofocle, *Antigone*, 332 sg.

SEZIONE PRIMA

GENESI E NATURA DEL PROBLEMA MORALE

« χαλεπὸν τὸ ἑαυτὸν γνῶναι ».

« È difficile conoscere se stesso ».

Massima attribuita ai Sette Saggi

I. PERCHÉ IL PROBLEMA FILOSOFICO DELL'UOMO NON È NATO INSIEME AL PROBLEMA DEL COSMO

La filosofia, che con Talete è nata come tentativo di comprensione razionale del cosmo, ossia come tentativo di ritrovare il « principio » che spiega il tutto, è rimasta ancorata a questa prospettiva per il VI secolo e per una parte del V a.C. Essa ha costantemente trattato del cosmo e dell'essere inteso esclusivamente, o prevalentemente, come cosmo. In tal modo essa ha trascurato, o almeno ha lasciato in ombra, *l'essere dell'uomo* e non si è preoccupata della comprensione razionale della *specificità natura dell'uomo*; per conseguenza, non ha saputo né potuto scientificamente comprendere la *areté*, ossia la virtù dell'uomo, né ha saputo filosoficamente giustificare le leggi, le regole e le prescrizioni alle quali l'uomo cerca di conformarsi nel suo agire.

Naturalmente, anche l'uomo fa parte del cosmo, e la *physis*, che da Talete in poi si era ricercata, come spiegava tutte le cose, così spiegava, in un certo senso, anche l'uomo; ma – e questo è il punto su cui bisogna porre l'attenzione – lo spiegava solo come *cosa accanto alle altre cose*, ossia come *oggetto* e non come *soggetto*. Infatti, nell'ambito della filosofia della *physis* all'uomo non veniva assegnato un posto privilegiato, o, meglio, non veniva compreso né giustificato questo posto privilegiato.

Per quanto la cosa possa sembrare strana all'uomo moderno, che nella comprensione del soggetto umano ha compiuto un cammino assai lungo, essa risulta invece ben com-

prensibile e quasi ovvia, se ci si rifà alla situazione del pensiero umano alle sue origini. Come gli storici della filosofia hanno ben notato, la condizione la quale permette che qualcosa diventi o possa diventare oggetto di riflessione sistematica, è che questo qualcosa costituisca, o che almeno appaia come una unità organica e non come una molteplicità disgregata o senza visibili connessioni. Ora, mentre il mondo e le vicende cosmiche appaiono già alla immediata rappresentazione sensoriale come una unità organica, gli uomini e le vicende umane appaiono invece in tutt'altra guisa: appaiono, precisamente, come una molteplicità in cui non si vedono chiari nessi e in cui, anzi, sembrano prevalere scissioni e separazioni.

Scrive lo Zeller in una pagina esemplare: « Il mondo esteriore si presenta già alla percezione sensibile *come un tutto*, ossia come un edificio, il cui suolo è la terra e il cui tetto è la volta celeste; nel mondo morale, invece, lo sguardo non esercitato vede da principio *solo un formicolio di individui o di piccoli gruppi, che si muovono arbitrariamente e confusamente*. Là i *grandi rapporti* dell'edificio del mondo, le vaste azioni dei corpi celesti, le alterne vicende della terra e l'influsso delle stagioni, e in genere i fenomeni universali e regolarmente rinnovantisi, sono quelli che sopra ogni altra cosa attirano l'attenzione; qui *le azioni o le vicende personali*. Là la fantasia si trova incitata a integrare con la poesia cosmologica le lacune della conoscenza naturale; qui l'intelletto si trova stimolato a stabilire le regole della condotta pratica *per i casi particolari*. Mentre quindi la riflessione cosmologica fin da principio si dirige *al tutto*, e si sforza di renderne concepibile l'origine, la riflessione etica invece si ferma alle *osservazioni particolari* e alle regole di vita: a cui fondamento sta bensì una concezione omogenea dei rapporti morali, ma che non vengono espressamente e consapevolmente ricondotti a principi universali; e che solo nella forma indeterminata e immaginosa delle rappresentazioni religiose si ricol-

legano a considerazioni generali sopra la sorte degli uomini, il destino delle anime nell'al di là e il divino governo del mondo »¹.

È chiaro, dunque, perché si sia formata prima una cosmogonia e quindi una cosmologia filosofica e solo successivamente una riflessione etica e da ultimo una filosofia morale. Ed è anche chiaro perché la cosmogonia dovette favorire le origini della cosmologia filosofica assai più efficacemente di quanto non poté fare la riflessione etica prefilosofica rispetto alla filosofia morale. Pertanto non è un fatto anomalo che la filosofia morale si sia costituita circa un secolo e mezzo dopo la nascita della filosofia (della filosofia della *physis*).

¹ Zeller-Mondolfo, I, 1, pp. 236 sg.

II. ALCUNE DISTINZIONI TERMINOLOGICHE E CONCETTUALI ESSENZIALI ALLA COMPrensIONE DEL PROBLEMA ETICO

L'antecedente della cosmologia filosofica, sappiamo, sono state le teogonie, e queste furono opera di poeti. Così anche l'antecedente della filosofia morale, vale a dire la riflessione etica prefilosofica, fu espressa soprattutto dai poeti e fu in parte alimentata anche dai legislatori.

Ma per poter esaminare, sia pure brevemente, le caratteristiche della riflessione morale prefilosofica e per comprendere a fondo la differenza che la contraddistingue dalla filosofia morale e il senso e la portata degli influssi di quella su questa, è necessario che procediamo ad alcune distinzioni terminologiche, che sono della massima importanza ¹:

- a) altro è *la moralità o condotta morale*;
- b) altro sono *le convinzioni morali* che gli uomini espressamente professano;
- c) altro è *la filosofia morale*.

a) Una *moralità o condotta morale* è posseduta da tutti gli uomini indistintamente, anche dai primitivi e dai selvaggi. Infatti, non è possibile vivere senza comportarsi in determinati modi, e per quanto questi siano rozzi e primitivi, sussistono comunque e sono ben riconoscibili.

¹ Per le distinzioni terminologiche e concettuali che seguono dobbiamo molto a S. Vanni Rovighi, *Lezioni di filosofia morale* (pubblicate *pro-manuscripto*), Milano 1954.

b) Anche le *convinzioni morali* sono un retaggio di tutti gli uomini. Esse si assorbono, dapprima, dal nucleo familiare, poi dagli ambienti che si frequentano e in genere dalla società in cui si vive. Anche l'uomo primitivo ha convinzioni morali, sia pure assai rozze e informi, nella misura in cui ha e sa di dover rispettare regole di convivenza con la famiglia e con la tribù, modi di comportarsi col nemico, eccetera. E man mano che si incivilisce e affina la propria civiltà, l'uomo determina vieppiù e accresce il patrimonio di queste convinzioni, le esplicita e dà loro forma di massime e di precetti, le canta, le esalta, le propone al rispetto di tutti.

Orbene, mentre a livello della pura *condotta morale* la ragione può anche non intervenire (o interviene in minimo grado), giacché può bastare l'imitazione istintiva, la mimesi di esempi o di paradigmi di vita intuitivamente colti, è chiaro che *nella riflessione morale fa già ingresso la ragione*. Non si possono esplicitare, determinare ed esprimere regole di vita, se non appunto comparando, soppesando, discriminando e quindi ragionando. Ma – e questo è il punto cui volevamo pervenire – questo tipo di riflessione e di ragione resta ancora prefilosofico, perché si rivolge al particolare e rimane ancorato ad esso e quasi disperso in esso, senza saper elevarsi a principi universali.

c) E con questo rimane già chiarita l'essenza della *filosofia morale*. A livello di filosofia morale la ragione va oltre il particolare, cerca di stabilire non regole che valgono per casi particolari ma, *in generale, cerca di stabilire nessi e collegamenti universali e necessari*. Il punto da cui muove la filosofia morale è dato, naturalmente, dalle convinzioni morali correnti, così come il punto da cui muove la filosofia del cosmo è dato da ciò che ci viene fornito dai sensi e dalla esperienza; ma tosto essa sottopone queste convinzioni al vaglio critico, domandandosi se esse siano vere oppure false, vale a dire se siano fondate o infondate, e quindi se siano

giustificabili o ingiustificabili. E come la filosofia del cosmo si costituisce riportando i vari fenomeni al principio primo e mostrando i nessi che essi hanno con il principio, così la filosofia morale si costituisce riportando le norme di vita dell'uomo ad un principio.

Qual è questo principio?

Chi ci ha fin qui seguito avrà ormai ben compreso che questo principio non potrà che essere dato dalla *natura o essenza dell'uomo*. Perciò la condizione perché sorgesse una filosofia morale era che venisse previamente determinato in modo organico e preciso quale sia l'essenza o la natura dell'uomo, perché questa essenza si differenzi e in che cosa si differenzi da quella di tutti gli altri esseri. Solo su questa base era possibile stabilire in che consista la tanto decantata *areté* umana, ossia la virtù, che è ciò che permette di realizzare pienamente la natura umana, ciò che fa essere l'uomo pienamente e perfettamente uomo (non si può infatti sapere che cosa sia ciò che realizza perfettamente una natura, se non si sa, prima di tutto, in che cosa consista questa natura). E solo su queste basi, cioè in connessione con l'essenza dell'uomo e della sua vera *areté*, era possibile stabilire in che cosa consistano gli autentici valori (il bene, il giusto, il bello, il santo, etc.).

Ma, prima che sorgesse la filosofia morale, come si erano venute sviluppando le convinzioni morali dei Greci, e a che punto era giunta la riflessione morale?

Un posto assai rilevante nella formazione delle convinzioni morali e nella stimolazione di riflessioni etiche ebbero, in primo luogo, i poemi omerici; ma più per i caratteri e i tipi umani che essi rappresentano che non per le sentenze e le massime messe in bocca ai personaggi. In effetti, personaggi come Achille, Ettore, Ulisse, Agamennone, Aiace, Nestore, Elena, Andromaca, Penelope, Nausica e tanti altri che incontriamo nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, sono scolpiti con tale plasticità ed efficacia e rispondono così bene alle esigenze dello spirito arcaico, che non c'è da stupirsi che essi siano diventati e poi siano rimasti per lungo tempo veri e propri paradigmi e modelli di vita, veri e propri universali fantastici, per usare termini vichiani.

Nell'*Odissea*, poi, sembra addirittura già delinarsi, sia pure in modo rudimentale, una concezione etica più generale, secondo cui l'uomo reverente e ubbidiente agli Dei ha sempre vantaggio sugli uomini tracotanti e malvagi, i quali non possono sfuggire alla vendetta divina. È comunque certo che, cantando o sentendo cantare Omero, il Greco resterà sempre fortemente impressionato dall'eroismo di Achille, dalla saggezza di Nestore, dall'ingegno e dall'audacia di Ulisse, dalla fedeltà di Penelope, e così via; e si chiederà, anzi, quale degli

eroi sia il migliore e così si porrà problemi etici e affinerà via via la propria consapevolezza morale.

Un notevole passo innanzi la riflessione morale compie con Esiodo, non solo e non tanto perché nel suo poema *Le opere e i giorni* all'ideale della vita eroica dell'*Iliade* e dell'*Odissea* affianca l'ideale della vita contadina, elevando alla più alta dignità morale l'umile sacrificio di ogni giorno, la quotidiana fatica senza premio, il lavoro come tale; ma soprattutto perché esso contiene precetti, massime e sentenze. La concezione etico-religiosa della vita si delinea in Esiodo in maniera netta. I mali di cui gli uomini soffrono sono la punizione inflitta dagli Dei a causa dell'arroganza degli uomini stessi. Il duro lavoro è legato a colpe umane, ma è l'unica via che all'uomo resta per vivere; chi non lavora deve ricorrere all'ingiustizia, la quale richiama poi la nemesi, la punizione. Esiodo esorta a seguire la via della virtù anche se dura e difficile; raccomanda parsimonia, moderazione, prudenza e benevolenza. Ma, per quanto alti siano questi concetti, in Esiodo rimangono per lo più affidati a sentenze o a riflessioni di carattere intuitivo e quindi non giustificate, o, al massimo, solo miticamente motivate.

E un ulteriore affinamento alla riflessione etica apportano i poeti del secolo VII e soprattutto i poeti gnomici del secolo VI a.C. quali Solone, Focilide e Teognide. Dalle sentenze di questi poeti emerge, già abbastanza chiaramente, la norma della *giusta misura*, dello *stato medio* e della *misura media* come fondamento del vivere assennato e della felicità. E questa norma vedremo dominare nell'etica di Platone, di Aristotele e nelle stesse etiche delle filosofie postaristoteliche: ma – e questo è un rilievo da tener ben presente – mentre dai poeti essa è solo colta e affermata intuitivamente, dai filosofi sarà invece fondata e giustificata concettualmente.

Infine sono da ricordare i cosiddetti *sette saggi* (il cui elenco, come è noto, è dato dalle varie fonti in modo diverso), fra i quali viene annoverato lo stesso Talete. Di questi *sette*

saggi di storicamente certo è possibile dire ben poco; delle sentenze che vengono loro attribuite alcune sono certamente non autentiche, e per di più è difficile stabilire con esattezza quali delle autentiche appartengano all'uno e quali all'altro dei saggi. In ogni caso i *sette saggi segnano il momento dell'emergere in primo piano dell'interesse morale anteriormente al sorgere della filosofia morale*¹. Platone² dà il seguente elenco: Talete, Pittaco, Biante, Solone, Cleobulo, Misone, Chilone. Stobeo, seguendo Demetrio Falereo, in luogo di Misone reca il nome di Periandro, e ci fornisce la più ricca raccolta delle sentenze attribuite a questi savi. Poiché queste sentenze ridanno, per così dire, la mappa della saggezza morale dei Greci anteriormente al sorgere della filosofia morale, sia nel suo aspetto positivo sia nel suo aspetto negativo, è opportuno leggerle tutte.

1) Cleobulo lindio, figlio di Evagoro disse:

1. Ottima è la misura. 2. Bisogna rispettare il padre. 3. Star bene nel corpo e nell'anima. 4. Essere avido di ascoltare e non di cianciare. 5. Sapere molto piuttosto che essere ignorante. 6. Avere una lingua che non bestemmia. 7. Amico della virtù e nemico della malvagità. 8. Odiare l'ingiustizia, salvaguardare la pietà. 9. Consigliare il meglio ai cittadini. 10. Dominare il piacere. 11. Non far nulla con violenza. 12. Educare i figli. 13. Pregare la sorte. 14. Comporre le inimicizie. 15. Considerare nemico chi è contro il popolo. 16. Con la donna non contendere e non eccedere in affetto in presenza di estranei: la prima cosa è dimostrazione di stoltezza, la seconda di insania. 17. Non punire i servi preso dal vino: altrimenti apparirai comportarti da ubriaco. 18. Prendere moglie dai tuoi pari: se infatti la prenderai tra coloro che sono più di te, avrai padroni, non parenti.

¹ Pensieri morali assai profondi e precise prospettive morali offrono anche i tragici, soprattutto Sofocle e Euripide, che, però, sono contemporanei dei Sofisti e di Socrate e quindi la loro opera si svolge parallelamente allo svilupparsi della filosofia morale.

² Platone, *Protagora*, 343 a (= Diels-Kranz, 10, fr. 2).

19. Non ridere di chi è schernito: sarai infatti odioso a coloro che sono scherniti. 20. Non essere superbo quando le cose vanno favorevolmente e non essere abbattuto quando ci sono difficoltà.

2) Solone ateniese, figlio di Esseceste disse:

1. Nulla di troppo. 2. Non sedere come giudice, altrimenti sarai invisito all'accusato. 3. Fuggi il piacere, che genera afflizione. 4. Conserva la probità del carattere, più degna di fede del giuramento. 5. Suggella i discorsi con il silenzio e il silenzio con l'opportunità. 6. Non mentire, ma sii veritiero. 7. Occupati di cose oneste. 8. Non dire cose più giuste dei genitori. 9. Non fare amicizie in fretta e non interrompere frettolosamente quelle che hai fatto. 10. Imparando ad ubbidire, imparerai a comandare. 11. Se ritieni giusto che gli altri rendano conto, assoggettati anche tu. 12. Consiglia ai cittadini non le cose più piacevoli, ma le migliori. 13. Non ti vantare. 14. Non accompagnarti ai malvagi. 15. Sii in rapporto con gli dèi. 16. Venera gli amici. 17. Ciò che non sai, non dirlo. 18. Sapendo, taci. 19. Sii benevolo con i tuoi. 20. Testimonia le cose invisibili con quelle visibili.

3) Chilone spartano, figlio di Damageto, disse:

1. Conosci te stesso. 2. Non cianciare a lungo bevendo: diresti sciocchezze. 3. Non minacciare uomini liberi: non è giusto. 4. Non dir male di chi ti è vicino: altrimenti ascolterai cose di cui ti addolorerai. 5. Ai banchetti degli amici vai lentamente, alle loro disgrazie rapidamente. 6. Fai nozze modeste. 7. Chiama beato il morto. 8. Venera colui che è più vecchio. 9. Odia chi si impiccchia delle cose altrui. 10. Scegli il danno piuttosto che un guadagno turpe: per il primo ti addolorerai una sola volta, per il secondo tutta la vita. 11. Non irridere a chi è sventurato. 12. Pur essendo violento, mostrati tranquillo, affinché provino piuttosto rispetto che timore. 13. Governa la tua casa. 14. La tua lingua non corra avanti al pensiero. 15. Domina l'impulso. 16. Non desiderare l'impossibile. 17. Non affrettarti ad andare avanti per la strada. 18. Non agitare la mano: è gesto da pazzi. 19. Ubbidisci alle leggi. 20. Se hai subito ingiustizia, riconciliati, se hai subito insolenza, vendicati.

4) Talete milesio, figlio di Examio, disse:

1. Malleveria porta sventura. 2. Ricordati degli amici presenti e assenti. 3. Non abbellire il tuo aspetto, ma sii bello in ciò che fai. 4. Non arricchirti in modo disonesto. 5. Il tuo discorso non ti renda odioso a coloro che ti sono vicini fiduciosamente. 6. Non esitare a lusingare i genitori. 7. Del padre non accogliere ciò che non val nulla. 8. Quali benefici arrecherai ai genitori, tali tu stesso riceverai in vecchiaia dai figli. 9. Difficile è conoscere se stesso. 10. La cosa più piacevole è ottenere quel che si desidera. 11. Cosa molesta è l'inazione. 12. Cosa dannosa è l'intemperanza. 13. Cosa gravosa la mancanza di educazione. 14. Impara ed apprendi ciò che è meglio. 15. Non essere inattivo, neppure se arricchisci. 16. Nascondi i mali in casa. 17. Sii invidiato piuttosto che commiserato. 18. Usa della misura. 19. Non credere a tutti. 20. Cominciando abbellisci te stesso.

5) Pittaco di Lesbo, figlio di Irra, disse:

1. Conosci ciò che è opportuno. 2. Ciò che stai per fare non dirlo: se fallisci susciterai il riso. 3. Tratta con le persone convenienti. 4. Ciò che assegni al vicino, non sei tu a farlo. 5. Non riprendere chi è ozioso: per gente simile c'è la nemesi degli dèi. 6. Restituisci il deposito. 7. Sopporta di essere danneggiato un poco dai vicini. 8. Non dir male dell'amico, né bene del nemico: irragionevole è una tal cosa. 9. Terribile è conoscere ciò che accadrà, ma conoscere ciò che è accaduto dà sicurezza. 10. Degna di fiducia è la terra, infido è il mare. 11. Il guadagno non sazia. 12. Possedere le cose proprie. 13. Coltiva la pietà, l'educazione, la saggezza, la sapienza, la verità, la fiducia, l'esperienza, l'abilità, l'amicizia, la sollecitudine, la cura per la casa, l'arte.

6) Biante di Priene, figlio di Teutamo, disse:

1. La maggioranza degli uomini è malvagia. 2. È necessario, disse, che ti guardi nello specchio e che, se appari bello, tu faccia cose belle; se invece appari brutto, che tu corregga con la probità le deficienze della natura. 3. Lentamente poniti all'opera; ma perdura in ciò che hai cominciato. 4. Odia il parlare svelto, per non errare: segue poi il pentimento. 5. Non essere sciocco né malvagio. 6. Non accettare l'insensatezza. 7. Ama la sapienza.

8. Circa gli dèi, di che esistono. 9. Pensa a ciò che hai fatto. 10. Ascolta molto. 11. Parla a proposito. 12. Se sei povero non biasimare i ricchi, a meno che tu non ne abbia grande vantaggio. 13. Non lodare l'uomo indegno per la sua ricchezza. 14. Ottieni con la persuasione, non con la violenza. 15. Metti in conto degli dèi, e non di te stesso, ciò che fai di buono. 16. In gioventù avere prosperità, in vecchiaia sapienza. 17. Con applicazione avrai memoria, con opportunità precauzione, con carattere nobiltà d'animo, con fatica temperanza, con timore pietà, con ricchezza amicizia, con discorso persuasione, con silenzio compostezza, con senno giustizia, con audacia coraggio, con azione potenza, con fama egemonia.

7) Periandro corinzio, figlio di Cipselo, disse:

1. Occupati di tutti. 2. Cosa bella è la tranquillità. 3. Cosa pericolosa è la temerarietà. 4. Turpe è il guadagno. 5. * accusa della natura. 6. La democrazia è migliore della tirannide. 7. I piaceri sono mortali, le virtù immortali. 8. Se hai successo sii misurato, se hai insuccesso sii saggio. 9. È meglio morire rispettato che vivendo aver bisogno. 10. Prepara te stesso ad esser degno dei genitori. 11. Sii lodato da vivo e considerato beato da morto. 12. Sii lo stesso con gli amici, nella buona e nella cattiva sorte. 13. Mantieni ciò che hai volontariamente convenuto; gravoso infatti è il trasgredire. 14. Non divulgare discorsi segreti. 15. Rimprovera in modo tale da diventare subito amico. 16. Serviti delle leggi antiche, ma anche dei cibi freschi. 17. Non punire solo coloro che sbagliano, ma anche coloro che stanno per sbagliare. 18. Nascondi le disgrazie, per non far gioire i nemici³.

Dicevamo che queste sentenze sono veramente esemplari nel mostrare i caratteri e i limiti della riflessione morale pre-filosofica: sono frutto di lunga esperienza e riflessione, ma sono slegate le une rispetto alle altre, non sono sorrette da un principio, non sono motivate e quindi *non sono giustificate*. Esse stanno al di qua della filosofia.

³ Stobeo, *Anthol.*, III, 1, 172 (= Diels-Kranz, 10, fr. 3; traduzione di G. Giannantoni, *I Presocratici*, Laterza, Bari 1975).

E il fatto che Talete sia annoverato fra i sette saggi è particolarmente significativo: egli ha fondato la filosofia (come cosmologia), ma non la filosofia morale, e le ragioni di questo le conosciamo ormai benissimo. D'altra parte non solo Talete, ma tutti i filosofi presocratici come moralisti non andarono oltre il piano della sentenza intuitivamente colta ed espressa, appunto *perché indagarono il principio del cosmo, ma non la natura dell'uomo in quanto tale*. E quei filosofi che, come i Pitagorici ed Empedocle, andarono, in certa misura, oltre questo tipo di saggezza morale, poterono far questo sulle basi della visione dell'uomo e della vita, che essi attinsero dalla fede orfica e non dalla loro dottrina della *physis*, ma restando poi imprigionati nelle aporie sopra esaminate.

Dunque, perché nascesse la filosofia morale *occorreva che l'uomo come tale diventasse oggetto di riflessione della filosofia*; occorreva che venissero determinati l'essenza e il significato dell'uomo in quanto uomo; occorreva che da questa essenza si deducesse il concetto di *areté*; infine occorreva che si saggiasse sistematicamente la tavola dei valori tradizionali e se ne accertasse teoricamente la consistenza.

E questa fu la grande opera che i Sofisti iniziarono e che Socrate portò a compimento, come ora vedremo.

SEZIONE SECONDA

I SOFISTI

« ... πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος ».

« ... di tutte le cose l'uomo è misura ».

Protagora, fr. 1

1. Significato del termine « sofista »

Prima di iniziare un discorso sulla sofistica, è indispensabile chiarire quale sia stato il significato originario e autentico di « sofista ».

È noto, infatti, che sofista, nel linguaggio corrente, ha da tempo assunto un senso decisamente negativo: sofista vien detto colui che, facendo uso di ragionamenti capziosi, per un verso cerca di indebolire e di offuscare il vero, e per l'altro verso tenta di rafforzare il falso rivestendolo delle apparenze del vero. Ma non è affatto questo il senso originario del termine, che significa semplicemente « sapiente », « esperto del sapere », « possessore del sapere », e quindi significa non solo qualcosa di positivo, ma qualcosa di altamente positivo¹.

L'accezione negativa del termine sofista è diventata corrente a partire forse già da Socrate e certamente dai discepoli di Socrate, Platone e Senofonte, che radicalizzarono la battaglia ideologica contro i Sofisti, e poi con Aristotele, che codificò quanto Platone aveva detto.

Ecco come Platone definisce il sofista nel dialogo omonimo:

Dapprincipio, si trovò essere il Sofista un *cacciatore stipendiato*

¹ Per la storia del termine sofista si veda M. Untersteiner, *Nota sulla parola « sofista »*, in *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, I, La Nuova Italia, Firenze 1961², pp. XVI sgg.

di giovani ricchi [...] in secondo luogo, una specie di *importatore delle cognizioni* che interessano l'anima [...] e in terzo luogo non ci apparve come *un rivendugliolo* di queste stesse cose? [...] e in quarto luogo, uno *smerciatore* dei propri prodotti scientifici [...] e in quinto era una specie di *atleta dell'agonistica applicata ai discorsi*, il quale si fosse riservato per sé l'arte disputatoria [...] il sesto poi era un punto controverso; tuttavia abbiamo convenuto di ammettere che egli sia una specie di purificatore spirituale di quelle opinioni che ostacolano all'anima il sapere².

Senofonte scrive:

Perché se uno vende la sua bellezza per denaro a chiunque la desidera, lo chiamano prostituto; [...] e analogamente, quelli che vendono per danaro la sapienza a chiunque, vengono chiamati *sofisti*, che è quanto dire prostituti³.

E ulteriormente:

I sofisti parlano per trarre in inganno, e scrivono per il loro proprio guadagno, e non giovano in nulla a nessuno [...] ⁴.

E Aristotele conclude:

La sofistica è una sapienza apparente, non reale; il sofista è uno smerciatore di sapienza apparente, non reale⁵.

Come è ben evidente, i capi d'accusa sono due e di diversa natura: *a*) la sofistica è un sapere apparente e non reale, e, per giunta, essa *b*) è professata a scopo di lucro e niente affatto per disinteressato amore di verità.

A questi capi d'accusa adottati da filosofi dovettero poi aggiungersi anche quelli fatti valere dalla pubblica opinione.

² Platone, *Sofista*, 231 d-e (= Diels-Kranz, 79 A 2; traduzione di M. Timpanaro Cardini).

³ Senofonte, *Memorabili*, I, 6, 13 (= Diels-Kranz, 79 A 2 a; traduzione di M. Timpanaro Cardini).

⁴ Senofonte, *Cynegeticus*, 13, 8 (= Diels-Kranz, 79 A 2 a).

⁵ Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, I, 165 a 21 (= Diels-Kranz, 79 A 3).

Questa vide nei Sofisti un pericolo, sia per la religione (come del resto l'aveva visto negli ultimi Fisici), sia per il costume morale, dato che proprio su questo terreno i Sofisti avevano spostato la loro attenzione. Gli aristocratici in particolare non perdonarono ai Sofisti di aver contribuito alla loro perdita di potere e di aver dato un forte incentivo alla formazione di una nuova classe che non contava più sulla nobiltà dei natali, bensì sulle doti e sulle abilità personali, che erano appunto quelle che i Sofisti intendevano creare o comunque sistematicamente educare.

Resta, in ogni caso, il fatto che la responsabilità massima nello screditare i Sofisti fu di Platone, e lo fu, oltre che per quello che disse, per il modo particolarmente efficace in cui lo disse, con lo strumento della sua arte: e poiché Platone è la fonte più importante per la ricostruzione del pensiero sofistico, è chiaro che, fatalmente, per molto tempo gli storici dovettero prendere per buoni, non solo le informazioni che egli ci fornisce sui Sofisti, ma anche i giudizi che dà su di essi.

Ma vedremo subito che, se le ragioni che portarono al discredito dei Sofisti agli occhi dei contemporanei e di Platone potevano apparire fondate e indiscutibili, non lo sono invece (o lo sono solo in minima parte) per l'interprete che, storicamente educato, sappia porsi al di sopra delle parti e giudicare in modo obiettivo. E così è avvenuto che solo a partire dalla fine dello scorso secolo l'affinamento del metodo storiografico abbia permesso a poco a poco di liberare i Sofisti da quella condanna e abbia permesso una integrale rivalutazione e una giusta collocazione di essi nella storia delle idee. Tutti gli studiosi più qualificati sono oggi concordi nell'affermare che « ... i Sofisti sono un fenomeno così necessario come Socrate o Platone; questi, anzi, senza di quelli sono affatto impensabili »⁶.

⁶ Jaeger, *Paideia*, I, p. 503.

2. Le ragioni del sorgere della sofistica

Dire che, senza i Sofisti, Socrate e Platone sono del tutto impensabili, significa dire che i Sofisti hanno apportato qualcosa di totalmente nuovo e che in qualche modo hanno operato una rivoluzione rispetto ai filosofi della *physis*: è questa rivoluzione, insieme alle ragioni che la produssero, che noi ora dobbiamo mettere a punto.

In primo luogo, per comprendere il sorgere e lo svilupparsi del fenomeno della sofistica, bisogna tener presenti i risultati particolari ai quali era pervenuta la speculazione naturalistica. Questi erano ormai divenuti tali da elidersi a vicenda: i risultati dell'eleatismo contraddicevano quelli dell'eraclitismo; i risultati dei Pluralisti quelli dei Monisti; ulteriormente, le soluzioni stesse dei Pluralisti si escludevano a vicenda, se non nel pensiero di fondo, almeno nella determinazione del medesimo. Pareva, ormai, che tutte le possibili soluzioni fossero state proposte e che altre non fossero pensabili: i principi sono uno, molti, infiniti o addirittura non esistono principi (Eleati); tutto è mobile, tutto è immobile; tutto dipende da un ordinamento intelligente di una Mente, tutto deriva da un movimento meccanico; e così si potrebbe procedere nell'elenco delle antitesi cui la filosofia della *physis* era pervenuta. Lo stesso tentativo fatto da alcuni pensatori di riprendere e ridifendere, con opportune correzioni, il pensiero dell'uno o dell'altro degli antichi maestri (per esempio il tentativo di Ippone che ridifende Talete, o quello di Diogene di Apollonia che ridifende la dottrina dell'aria di Anasimene) dimostra, come sopra abbiamo veduto, che ormai tutte le strade erano state battute e che la ricerca del principio di tutte le cose era giunta ad esaurire tutte le sue possibilità e aveva ormai toccato i propri limiti. Era fatale, quindi, che il pensiero filosofico dovesse lasciare da parte la *physis*, e dovesse spostare il proprio interesse su altro obiettivo.

Il nuovo obiettivo fu appunto quello che i Naturalisti

avevano o del tutto trascurato, oppure solo marginalmente toccato, vale a dire *l'uomo e tutto ciò che v'ha di tipicamente umano*. Dice molto bene il Nestle: « [...] per i Sofisti l'uomo e le sue creazioni spirituali stanno al centro della riflessione. Anche per essi vale quello che Cicerone⁷ dice di Socrate: "egli ha fatto scendere la filosofia dal cielo alla terra, l'ha insediata nelle città e l'ha introdotta nelle case e l'ha costretta a riflettere sulla vita e sui costumi, sul bene e sul male". L'uomo come ente individuale e come membro della società è ciò a cui si rivolge l'attenzione della sofistica »⁸. E perciò ben si comprende come i temi dominanti della speculazione sofistica divenissero etica, politica, retorica, arte, lingua, religione, educazione, cioè tutto quello che noi oggi chiamiamo *cultura umanistica*. Con i Sofisti, insomma, inizia quello che, con efficace espressione, è stato detto *periodo umanistico della filosofia antica*.

Noi, però, non ci potremmo spiegare questo radicale spostamento dell'asse della filosofia, se ci limitassimo a rilevare questo fattore negativo, vale a dire l'esaurimento delle risorse della filosofia della natura. Oltre ed accanto ad esso agirono, e in modo decisivo, le nuove condizioni storiche che vennero via via maturando nel corso del v secolo a.C. e i nuovi fermenti sociali, culturali ed anche economici che in parte crearono e in parte furono creati dalle nuove condizioni storiche⁹.

Ricordiamo, innanzitutto, la lenta ma inesorabile crisi della aristocrazia, che va di pari passo con il potere sempre crescente del *demos*, del popolo; l'afflusso nelle città, specie in Atene, sempre più massiccio di meteci; l'ampliarsi del

⁷ Cicerone, *Tusc.*, v, 4, 10.

⁸ Nestle, in Zeller-Nestle, *Die Philos. der Griechen*, I, 2, p. 1292.

⁹ Cfr., su questo tema, il bel saggio di M. Untersteiner, *Le origini sociali della sofistica*, in *Studi di filosofia greca in onore di Rodolfo Mondolfo*, a cura di V. E. Alfieri e M. Untersteiner, Bari 1950, pp. 121-180 e ora anche in *I Sofisti*, 2^a ediz., Milano 1967, vol. II, pp. 233-283.

commercio, che, superando i ristretti limiti delle singole città, portava ciascuna di esse a contatto con un mondo più ampio; il diffondersi delle esperienze e conoscenze di viaggiatori che portavano all'inevitabile raffronto fra usi, costumi e leggi elleniche e usi, costumi e leggi totalmente differenti. Tutti questi fattori contribuirono fortemente al sorgere della problematica sofistica. La crisi della aristocrazia comportò anche la crisi della antica *areté*, dei valori tradizionali, che appunto erano i valori tenuti in pregio dall'aristocrazia. Il crescente affermarsi del potere del *demos* e l'allargamento a cerchie più vaste della possibilità di accedere al potere, fecero crollare la convinzione che l'*areté* fosse legata alla nascita, cioè che virtuosi si nascesse, e non si diventasse, e pose in primo piano il problema del come si acquista la « virtù politica ». La rottura del ristretto cerchio della *polis* e la conoscenza di opposti costumi, usi e leggi dovevano costituire la premessa del relativismo, ingenerando la convinzione che ciò che era ritenuto eternamente valido fosse invece privo di valore in altri ambienti e in altre circostanze. I Sofisti seppero cogliere in modo perfetto queste istanze dell'età travagliata in cui vissero, le seppero esplicitare, seppero dar loro forma e voce. E questo spiega perché essi riscossero tanto successo soprattutto presso i giovani: essi rispondevano a reali bisogni del momento, dicevano ai giovani, che ormai non erano più soddisfatti né dei valori tradizionali che la vecchia generazione proponeva loro né del modo in cui li proponeva, la parola nuova che essi attendevano.

3. Il metodo induttivo dell'indagine sofistica

Ed è ben evidente ormai che, mutando l'*oggetto di indagine* rispetto ai Naturalisti, la sofistica dovesse mutare anche il *metodo*. Mentre i filosofi della natura, stabilito il principio primo, *deducevano* da esso le varie conclusioni, quin-

di procedevano con metodo prevalentemente *deduttivo*, i Sofisti, come ha ben messo in luce il Nestle, seguono un procedimento prevalentemente *empirico-induttivo*: « La sofistica [...] — scrive lo studioso tedesco — assume il suo punto di partenza sulla base dell'esperienza e cerca di guadagnare il più grande numero di conoscenze possibile in ogni campo della vita, dalle quali poi essa trae alcune conclusioni, in parte di natura teorica, come ad esempio circa la possibilità o impossibilità del sapere, circa le origini, il progresso e il fine della cultura umana, circa l'origine e la costituzione della lingua, circa l'origine e l'essenza della religione, circa la differenza fra liberi e schiavi, Elleni e barbari; in parte, invece, di natura pratica, circa la configurazione della vita del singolo e della società. Essa procede dunque in modo empirico-induttivo »¹⁰.

4. Finalità pratiche della sofistica

Quanto abbiamo fin qui precisato ci permette di comprendere quegli aspetti della sofistica che in passato sono stati meno apprezzati, o che addirittura sono stati considerati del tutto negativi.

Si è, ad esempio, molto insistito sul fine *pratico* e non più puramente *teoretico* della sofistica e si è considerato questo come uno scadimento speculativo e morale. I filosofi della natura — si dice — ricercavano la verità per se medesima, e il fatto di avere o no allievi era puramente accidentale; viceversa i Sofisti non ricercavano la verità per se medesima, ma avevano per scopo l'insegnamento, e l'aver discepoli era invece per loro essenziale. Insomma: del loro sapere i Sofisti facevano una vera e propria *professione*. Ora, per quanto questi giudizi contengano del vero, portano peraltro fuori strada, se non si tiene ben presente quanto segue. È

¹⁰ Nestle, in Zeller-Nestle, I, 2, p. 1294.

vero che i Sofisti compromisero in parte l'aspetto teoretico della filosofia; ma è altrettanto vero che, poiché la tematica che essi trattarono non concerneva la *physis* ma la vita degli uomini e i concreti problemi etico-politici, contrariamente ai Naturalisti essi dovevano essere spinti dalla necessità delle cose a finalizzare praticamente le loro riflessioni. Ma la finalizzazione pratica delle loro dottrine ha anche un più alto significato: con essi, il *problema educativo e l'impegno pedagogico emergono in primo piano e assumono un nuovissimo significato*. Contro la pretesa della nobiltà, la quale riteneva che la virtù fosse una prerogativa del sangue e della nascita, i Sofisti intesero far valere il principio che tutti possono, invece, acquistare l'*areté*, e che questa, anziché sulla nobiltà del sangue, si fonda *sul sapere*. E alla luce di questo si spiega ancor meglio il fatto che i Sofisti vollero essere dispensatori del sapere, e cioè non dei semplici indagatori ma degli educatori. (Giustamente è stato detto che con i Sofisti nasce l'idea occidentale di educazione, che appunto sul sapere si struttura e costituisce)¹¹. E se è vero che i Sofisti non estesero a tutti il loro insegnamento, ma solo a quella *élite* che doveva o voleva accedere alla guida dello Stato, resta pur vero che, con il loro principio, spezzarono almeno il pregiudizio che vedeva l'*areté* necessariamente legata alla nobiltà del sangue.

5. Il compenso in danaro preteso dai Sofisti

Siamo così in grado di affrontare e risolvere anche la spinosa questione del compenso, che i Sofisti esigevano per il loro insegnamento e per la loro opera di educazione. Platone e altri antichi bollarono la venalità dei Sofisti e considerarono questo costume di far pagare gli insegnamenti come un indiscutibile segno di bassezza morale. Ma

¹¹ Jaeger, *Paideia*, I, cfr. il capitolo sui Sofisti, *passim*.

si badi che Platone era, in questo giudizio, assai più di quanto non si creda, vittima del pregiudizio aristocratico (in genere la cultura era retaggio degli aristocratici e dei ricchi, che, avendo risolto tutti i problemi della vita, si davano alla cultura come a sublime *otium* e la consideravano totalmente staccata da tutto ciò che ha rapporto con il guadagno e col danaro e la ritenevano puro frutto di disinteressata comunione spirituale). Ma – e questo è il punto da sottolineare – i Sofisti non avevano fissa dimora e non avevano cespiti di guadagno, e quindi, avendo impostato il loro sapere e la loro opera nel modo che abbiamo spiegato, dovevano necessariamente farne mestiere, ed esigere un compenso in denaro per vivere. E si potranno certamente biasimare gli abusi di cui essi si resero colpevoli; ma bisogna in ogni caso essere assai guardinghi nel giudicarli troppo severamente. Se Platone, infatti, nel *Menone* ci dice di Protagora che « da solo [...] ha guadagnato più dalla sua sapienza che non Fidia [...] ed altri dieci scultori assieme »¹², non esita, nel dialogo intitolato a Protagora stesso, a mettergli in bocca questa frase: « [...] ho stabilito che l'esazione del mio compenso avvenga nel modo seguente: dopo che uno ha imparato da me, se vuole, mi paga la somma che richiedo; se no, entra in un tempio, presta giuramento, e la somma che egli giudica valgano i miei insegnamenti la versa qui »¹³. Sulla base della stessa fonte più severa contro i Sofisti possiamo dunque stabilire che essi non furono affatto dei volgari e spregevoli profittatori della scienza, come troppe volte, in passato, è stato detto. E poiché abbiamo parlato di professione, vogliamo riportare un brano del Gomperz che giova al chiarimento di questo punto: « Il mondo moderno non presenta nessuna forma di vita professionale che possa costituire un termine esatto di paragone con la loro. Dal professore dei

¹² Platone, *Menone*, 91 d (= Diels-Kranz, 80 A 8).

¹³ Platone, *Protagora*, 328 b-c (= Diels-Kranz, 80 A 6).

nostri giorni il sofista si distingue tanto per la mancanza di ogni rapporto [...] con lo Stato, quanto per il fatto che nessuna specializzazione limitava la loro attività. In quanto uomini di scienza, per la maggior parte almeno, erano degli esperti pressoché in tutto ciò che allora costituiva lo scibile, in quanto oratori e scrittori poi, pronti e disposti sempre, come erano, a ingaggiare diatribe e polemiche, il tipo odierno che loro si avvicina è piuttosto quello del giornalista. *Per metà professori e per metà giornalisti*, ecco la formula forse più atta a dare a noi moderni un'idea abbastanza approssimativa di quello che fossero nel v secolo i Sofisti »¹⁴. Il che è vero, però, solo se si tien presente che il professore e il giornalista sono, *normalmente*, soltanto veicoli di informazione e di formazione di opinione, ma non creatori, laddove i Sofisti furono anche dei creatori.

6. Spirito panellenico della sofistica

I Sofisti furono, poi, rimproverati di essere dei girovaghi, di passare di città in città, e, quindi, di infrangere la fedeltà alla loro città, e pertanto di rompere quel legame che il Greco (il quale si sentiva, ben più che individuo privato, essenzialmente cittadino di una determinata città) riteneva infrangibile. Ebbene, se per l'uomo di allora il rimprovero ben si comprende, esso si rovescia e diventa merito, non appena lo si collochi in una più vasta prospettiva storica: i Greci, per salvarsi politicamente ed uscire dalle mortali lotte fra città e città, avrebbero avuto bisogno di ancorarsi ad un solido *ideale panellenico*; ed i Sofisti furono, appunto, espressione di questo ideale: sentirono cioè che gli angusti limiti della *polis* non si giustificavano più, non avevano più ragion

¹⁴ Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig 1896; traduzione italiana di L. Bandini col titolo: *Pensatori greci*, vol. II, Firenze 1950³, p. 210.

d'essere, e più che cittadini di una data città si sentirono *cittadini dell'Ellade*. E in ciò essi seppero vedere addirittura, al di là di Platone e di Aristotele, che nella *polis* continueranno a vedere l'ideale paradigma di Stato.

7. L'illuminismo della sofistica greca

Connesso ai caratteri sopra esaminati, e anzi minimo comune denominatore di tutti, è quello della *libertà di spirito* che fu propria dei Sofisti. Essi sovvertirono le vecchie concezioni della *physis* in cui il pensiero minacciava di cristallizzarsi, criticarono la tradizionale religione, intaccarono i presupposti aristocratici su cui si fondava la passata politica, scossero le istituzioni sclerotizzate, contestarono la tradizionale tavola dei valori che ormai era difesa senza convinzione. Questa libertà di spirito e questo spirituale affrancamento da ogni tradizione che furono propri dei Sofisti valsero loro l'epiteto di « illuministi greci »¹⁵: epiteto che, se adeguatamente inteso, li definisce assai bene. Infatti i Sofisti guadagnarono questo loro affrancamento sulla base della ragione; e nella ragione e nell'intelligenza essi ebbero, come gli illuministi, illimitata fiducia: ciò che essi negarono fu la possibilità di raggiungere un assoluto al modo in cui credero di raggiungerlo i Naturalisti o al modo in cui credeva di possederlo la tradizione. « Ma negare l'assoluto del pensiero – dice bene il Saitta – non significava punto per i Sofisti negare il pensiero. Il loro accanirsi contro le rappresentazioni fatte, che nella loro generalità affogavano le sensazioni e i particolari, era l'esigenza del pensiero critico che vuole esercitare la sua potenza e la sua signoria su tutti. Onde nel seno stesso del relativismo sofistico il pensiero si dimostra facitore e insieme distruttore delle rappresentazioni, e come tale non si rivela

¹⁵ G. Saitta, *L'illuminismo della sofistica greca*, Milano 1938.

più come una potenza limitata, circoscritta, finita. Difatti la preoccupazione dei Sofisti fu costantemente rivolta a rendere gli uomini colti, e la cultura doveva essere per loro il risultato d'una coscienza critica, la quale si rivolgeva, come ad oggetti primi, immediati, alle leggi, al costume, alle passioni, alla religione. Con ciò è dato l'atteggiamento originale del pensiero sofistico, che non crede, ma investiga e critica e così costruisce il concetto della produttività dello spirito, che diventa consapevole di cogliere esso solo in piena libertà il frutto di ogni cosa »¹⁶.

8. Le diverse correnti della sofistica

E, per concludere, dobbiamo chiarire un ultimo punto. Non esiste un sistema sofistico o una dottrina sofistica, nel senso che è impossibile ridurre il pensiero dei vari Sofisti a proposizioni comuni. Ma non è nemmeno vero che le dottrine dei singoli Sofisti costituiscano quasi delle unità fra loro incommensurabili. È vero invece, come ha detto bene uno studioso francese, che « [...] la sofistica del secolo v rappresenta un complesso di *sforzi indipendenti* per soddisfare, con *mezzi analoghi*, a *bisogni identici* »¹⁷, e, noi aggiungeremo, implicanti una serie di *problemi* identici. Quali siano questi bisogni lo vedemmo ampiamente: sono quelli della società del v secolo a.C. che si evolveva in senso democratico; i temi e i problemi identici li abbiamo pure ampiamente caratterizzati: sono quelli relativi all'uomo, alla sua *areté*, alla tavola dei valori morali; in breve sono temi e problemi etico-politici.

Dobbiamo ora vedere i vari sforzi indipendenti compiuti

¹⁶ Saitta, *L'illuminismo della sofistica greca*, pp. 34 sg.

¹⁷ L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris 1923; traduzione italiana di P. Serini col titolo: *Storia del pensiero greco*, Torino 1951, p. 177.

dai singoli Sofisti ed esaminare i metodi analoghi da essi escogitati. Ma, prima di procedere a questo esame, occorre ancora precisare che, per poter intendere e valutare correttamente i Sofisti, bisogna distinguere fra Sofisti e Sofisti, senza fare di ogni erba un fascio. La sofistica, infatti, subì una evoluzione, anzi una involuzione piuttosto marcata, e fra i maestri della prima generazione e i discepoli della seconda generazione corre una differenza notevole, come in parte lo stesso Platone aveva già notato. Bisogna pertanto distinguere almeno tre gruppi di Sofisti: 1) i grandi e famosi maestri della prima generazione, niente affatto privi di ritegni morali e anzi, come Platone riconosce, sostanzialmente degni di rispetto; 2) gli « eristi », cioè coloro che, sfruttando il metodo sofistico ed esaltandone l'aspetto formale senza alcun interesse per i contenuti e senza i ritegni morali dei maestri, trasformarono la dialettica sofistica in una sterile arte di contendere con i discorsi, in una vera e propria arte della logomachia; 3) infine i « politici-sofisti », che sono uomini politici e aspiranti al potere politico, che, senza più alcun ritegno morale, usarono o meglio abusarono di certi principi sofistici per teorizzare un vero e proprio immoralismo, che sfociò nel disprezzo della « cosiddetta giustizia », di ogni legge costituita, di ogni principio morale: ma costoro più che lo spirito autentico della sofistica rappresentano l'escrescenza patologica della sofistica stessa.

Vediamo partitamente e le singole figure e i singoli gruppi di Sofisti.

1. Il principio dell'« homo-mensura »

La proposizione fondamentale di Protagora, il più grande e più famoso dei Sofisti¹, dovette essere l'assioma: « l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono per ciò che sono, e di quelle che non sono per ciò che non sono »². E per « misura » Protagora dovette intendere la norma di giudizio,

¹ Protagora nacque ad Abdera, probabilmente nel decennio fra il 491 e il 481 a.C. Viaggiò molto nelle varie città greche, secondo il costume di tutti i Sofisti, e soggiornò più di una volta ad Atene, dove riscosse trionfali successi di pubblico. Fu molto apprezzato anche dai politici: Pericle gli affidò l'incarico di preparare la legislazione per la nuova colonia di Turi (444 a.C.). Diogene Laerzio, IX, 52 (= Diels-Kranz, 80 A 1) riferisce che, a causa delle opinioni professate sugli Dei (e di cui diremo), gli Ateniesi avrebbero scacciato Protagora dalla città, sequestrati e bruciati i suoi libri sulla pubblica piazza. Ma la notizia è dubbia, dato che Platone, nel dialogo dedicato al Sofista (cfr. *Protagora*, 317 b), gli fa dire di non aver mai subito alcun male per il fatto di essere e di proclamarsi sofista (e, nel dialogo, Protagora è rappresentato ormai carico d'anni e d'esperienza); ed è ben difficile che, se fosse vero quanto dice Diogene, Platone potesse fargli fare affermazioni di quel tenore. Morì verso la fine del secolo. L'opera maggiore di Protagora dovette essere *Sulla Verità*, che, probabilmente, recava come sottotitolo *Ragionamenti demolitori*. Accanto a questa doveva occupare un posto preminente nella produzione protagorea anche lo scritto intitolato *Antilogie*, che doveva contenere il metodo di discussione del Sofista. (Sulla vita e sulle opere di Protagora il lettore troverà ampia messe di notizie e di documenti in Zeller-Nestle, *Die Philos. der Griechen*, I, 2, pp. 1296-1304 e, soprattutto, in Untersteiner, *I Sofisti*, vol. I, pp. 13-43.

² Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 60; Platone, *Teeteto*, 151 e - 152 a (= Diels-Kranz, 80 B 1). Cfr. anche Diogene Laerzio, IX, 51 (= Diels-Kranz, 80 A 1).

mentre per « cose » dovette intendere tutti i fatti in generale. L'assioma è divenuto ben presto celeberrimo, ed è stato considerato, ed è effettivamente, quasi la *magna charta* del relativismo occidentale. Col principio dell'*homo-mensura* Protagora intendeva indubbiamente negare che esista un criterio assoluto che discrimini l'essere e il non-essere, il vero e il falso e, in genere, tutti i valori: il criterio è solamente relativo, è l'uomo, il *singolo uomo*.

Qualche studioso ha bensì tentato di interpretare il principio protagoreo sostenendo che l'uomo di cui esso parla non è il singolo uomo, ma la *specie* uomo, facendo in tal modo di Protagora un precursore di Kant³; ma tutte le nostre fonti antiche escludono recisamente la possibilità di questa esegesi. L'uomo di cui Protagora parla è proprio il *singolo individuo*. Platone, riportando l'assioma, commenta:

E non vuol dire con ciò, che quali le singole cose appaiono a me, tali sono per me, e quali a te, tali per te, perché uomo sei tu come sono io? [...] ma non avviene alle volte che, soffiando lo stesso vento, uno di noi sente freddo, e un altro no? e uno appena appena, e un altro molto? [...] O allora, questo vento come lo diremo in se stesso: freddo o non freddo? O dovremo credere a Protagora, che per chi ha freddo è freddo, e per chi no, no? ⁴.

E che si tratti dei singoli individui lo confermano anche Aristotele⁵ e, infine, Sesto Empirico:

E perciò Protagora ammette solo ciò che appare ai *singoli individui*, e in tal modo introduce il principio della relatività⁶.

Peraltro, Protagora non dovette aver svolto una dottrina gnoseologica in modo sistematico, ossia una dottrina gene-

³ Cfr. specialmente Gomperz, *Pensatori greci*, II, pp. 268-284.

⁴ Platone, *Teeteto*, 151 e - 152 a (= Diels-Kranz, 80 B 1; traduzione di M. Timpanaro Cardini).

⁵ Aristotele, *Metafisica*, K 6, 1062 b 13 sgg. (= Diels-Kranz, 80 A 19).

⁶ Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, I, 216 (= Diels-Kranz, 80 A 14).

rale del conoscere; le varie valenze gnoseologiche del principio dell'*homo mensura* rilevate da Platone e da Aristotele sono, più che altro, esplicitazioni e conseguenze tratte da questi filosofi. E, analogamente, è quasi certamente una esplicitazione di Platone e di Aristotele il collegamento sistematico di questo relativismo con la dottrina eraclitea del perenne flusso di tutte le cose. Protagora dovette stabilire il suo principio più che altro in modo empirico, generalizzando, cioè, la constatazione delle opposte valutazioni che gli uomini danno di tutte le cose, e non nel quadro di uno studio sistematico della natura del conoscere: in tal modo egli (così come del resto avevano fatto già molti Naturalisti) contribuì notevolmente al nascere della gnoseologia, ma *non fondò questa scienza* (per far questo egli avrebbe dovuto analizzare sistematicamente la conoscenza sensibile e quella intelligibile, porsi il problema della natura epistemologica del vero, e, in generale, dei processi conoscitivi; ma solo con Platone e con Aristotele questi problemi matureranno). Per di più, egli non estese sistematicamente a tutto il suo principio e di esso si avvalse, invece, come di canone fondamentale per il suo insegnamento dell'*areté*, cioè per la sua opera educativa, come ora vedremo.

2. Il principio delle doppie ragioni contraddittorie e la sua applicazione

Il relativismo espresso dal principio dell'*homo-mensura* doveva trovare un approfondimento nell'opera intitolata *Le Antilogie*. Ci riferisce Diogene Laerzio che Protagora affermava che « intorno ad ogni cosa ci sono due ragionamenti che si contrappongono fra loro »⁷, cioè che su ogni cosa è possibile dire e contraddire, ossia addurre ragioni che recipro-

⁷ Diogene Laerzio, IX, 51 (= Diels-Kranz, 80 A 1 = 80 B 6 a; cfr. anche 80 A 20).

camente si annullano. E Aristotele ci riferisce che Protagora insegnava a « rendere più forte l'argomento più debole »⁸.

Anche da queste semplici informazioni è facile ricostruire lo scopo al quale mirarono Protagora e quanti lo imitarono. « Dacché il loro scopo – scrive il Robin – è quello di armare l'alunno per tutti i conflitti di pensiero o di azione di cui la vita sociale può essere l'occasione, il loro metodo sarà dunque essenzialmente l'*antilogia* o la controversia, l'opposizione delle varie tesi possibili su dati temi, o ipotesi, convenientemente definiti o catalogati; si tratta di insegnare a *criticare* e a *discutere*, a organizzare un torneo di ragioni contro ragioni »⁹.

Protagora, dunque, sulla base di queste premesse, doveva insegnare come su ogni cosa (e in particolare su quelle cose che riguardavano la vita etico-politica) sia possibile addurre argomenti pro e argomenti contro, e doveva insegnare come sia possibile sorreggere l'argomento più debole. Il che non significa certo che egli insegnasse l'ingiustizia e l'iniquità contro la giustizia e la rettitudine, *ma semplicemente che insegnava i modi con cui era possibile sorreggere e portare a vittoria l'argomento* (qualunque fosse il suo contenuto) *che nella discussione, in date circostanze, poteva risultare più debole*. E una eco di questo procedimento protagoreo è, molto probabilmente, lo scritto anonimo intitolato *Ragionamenti duplici*, riguardante i valori etici, l'insegnabilità o meno della virtù e il criterio della scelta delle cariche politiche. Scrive questo Anonimo:

Un duplice ordine di ragionamenti si fa in Grecia dai cultori di filosofia intorno al *bene* e al *male*. Gli uni sostengono che altro è il bene, altro è il male; altri invece, che sono la stessa

⁸ Aristotele, *Retorica*, B 24, 1402 a 23 (= Diels-Kranz, 80 A 21 B 6 b).

⁹ Robin, *Storia del pensiero greco*, p. 179. Riferisce, del resto, espressamente Diogene Laerzio, IX, 53 (= Diels-Kranz, 80 A 1): « Per primo insegnò il metodo di confutare dei temi dati, come afferma il dialettico Artemidoro nel libro *Contro Crisippo* » (traduzione di M. Timpanaro Cardini).

cosa; la quale, per alcuni sarebbe bene, per altri, male; e per lo stesso individuo, sarebbe ora bene, ora male. Quanto a me, io m'accosto a questi ultimi; e ne ricercherò le prove nella vita umana [...] ¹⁰.

E dopo aver addotto una serie di ragioni ispirate al relativismo protagoreo di cui ci è data parallela testimonianza da Platone ¹¹, conclude l'Anonimo:

E in questo modo non definisco che cos'è il bene, ma questo m'ingegno d'insegnare, che il bene e il male non sono la stessa cosa, ma sì che ciascuno dei due può essere l'uno e l'altro ¹².

La stessa cosa l'Autore ripete per il bello e il brutto, il giusto e l'ingiusto, il vero e il falso, la pazzia e la saggezza. Non si definisce l'essenza dei valori, ma si fa vedere tutta la serie di ragioni che fanno apparire una cosa buona, bella e così via, e l'altra serie di ragioni che fa apparire la medesima cosa brutta, cattiva, e così via.

3. L'insegnamento della « virtù » e il senso di questo termine

Siamo ora in grado di comprendere in che cosa consistesse la *virtù* di cui Protagora si professava *maestro* e per cui i giovani accorrevano da lui a frotte. Nel dialogo omonimo Platone fa dire al nostro Sofista:

Il mio insegnamento concerne l'*accortezza*, sia negli affari privati – ossia il modo migliore di amministrare la propria casa – sia negli affari pubblici – ossia il modo di diventare in sommo grado abile nel governo della cosa pubblica, negli atti e nelle parole ¹³.

¹⁰ *Ragionamenti duplici*, I, 1-2 (= Diels-Kranz, 90 [vol. II, p. 405]).

¹¹ Cfr. Platone, *Protagora*, 333 d, 334 a (= Diels-Kranz, 80 A 22).

¹² *Ragionamenti duplici*, I, 17 (= Diels-Kranz, 90 [vol. II, p. 407]).

¹³ Platone, *Protagora*, 318 e (= Diels-Kranz, 80 A 5; traduzione nostra); cfr., a questo riguardo, il nostro commento al *Protagora*, Brescia 1969, p. 49.

Ora, questa « accortezza » (*euboulia*) è proprio l'abilità nel parlare, soprattutto in pubblico, davanti ai tribunali e alle assemblee, e *Protagora la ritiene insegnabile appunto mediante la tecnica dell'antilogia e la conseguente tecnica che mostra come far prevalere un qualsivoglia punto di vista su quello opposto.*

È chiaro, quindi, che noi dobbiamo dare ad *areté*, non il senso cristiano di *virtù*, ma quello originario di abilità (quello stesso senso che ancora Machiavelli riprenderà parlando della *virtù* del Principe): infatti è evidente che presentarsi maestro di virtù, intesa questa nel primo senso, è ridicolo, mentre non lo è nel secondo senso. E se Socrate e Platone contesteranno la possibilità dell'insegnamento della virtù, sarà perché essi si rifiuteranno di intenderla come mera abilità, come vedremo più innanzi.

4. Limitazione della portata del principio dell'« homo-mensura »

Abbiamo già detto quali siano la portata e i limiti del principio dell'*homo-mensura*. Questi risulteranno ancora più chiari dall'esame della forte riduzione della portata del principio operata da Protagora per quanto concerne l'applicazione di esso al campo della prassi. Se è vero che non esistono valori morali assoluti, e quindi un bene assoluto, è tuttavia vero che *esiste qualcosa che è più utile, più conveniente e perciò più opportuno*. Il sapiente è non colui che conosce gli inesistenti valori assoluti, ma colui che conosce questo *relativo* più utile, più conveniente e più opportuno, e lo sa attuare e fare attuare. Ecco la pagina del *Teeteto* platonico che definisce in modo splendido questo atteggiamento protagoreo, che a buona ragione potremmo chiamare, con un termine moderno, « pragmatico ».

Io [Protagora] affermo, sì, che la verità è proprio come ho

scritto; che ciascuno di noi è misura delle cose che sono e che non sono; ma c'è una differenza infinita fra uomo e uomo per ciò appunto che le cose appaiono e sono all'uno in un modo, all'altro in un altro. E sono così lontano dal negare che esistano sapienza e uomo sapiente, che anzi chiamo sapiente colui il quale, trasmutando quello di noi cui certe cose appaiono e sono cattive, riesca a far sì che codeste medesime cose appaiano e siano buone. E tu non combattere il mio ragionamento inseguendolo ancora nelle parole; ma vedi piuttosto di intendere così, sempre più chiaramente, che cosa voglio dire. Ricorda quel che già prima dicemmo, che a chi è malato i cibi sembrano e sono amari, a chi sta bene, al contrario, sono e sembrano gradevoli. Se non che non è lecito inferire da ciò che di questi due l'uno è più sapiente dell'altro – ché non è possibile –, e nemmeno si deve dire che l'ammalato, perché ha tale opinione, è ignorante, ed è sapiente il sano perché ha opinione contraria; bensì bisogna mutare uno stato nell'altro, perché lo stato di sanità è migliore. E così, anche nella educazione, bisogna tramutar l'uomo da un abito peggiore a un abito migliore. Ora, per codesti mutamenti, il sofista adopera discorsi come il medico farmachi: ma nessuno mai indusse chichessia che avesse opinioni false ad avere opinioni vere; né di fatti è possibile che uno pensi cose che per lui non esistono, o cose estranee a quelle di cui abbia in quel momento una data impressione, ché queste soltanto per lui sono vere ogni volta. Ebbene, colui che per uno stato d'animo inferiore ha opinioni conformi alla natura di codesto suo animo, può esser indotto, credo, da un animo superiore ad avere opinioni diverse che siano conformi a codesto animo superiore; che sono appunto quelle fantasie che taluni per ignoranza dicono vere, e io dico semplicemente migliori le une delle altre, ma più vere nessuna. E i sapienti, amico Socrate, io sono ben lontano dal chiamarli ranocchi; che anzi rispetto ai corpi li chiamo medici, rispetto alle piante agricoltori. E dico che questi agricoltori introducono nelle piante, se qualcuna si ammala, invece di sensazioni cattive, sensazioni buone e salutari, non solo vere; e i sapienti e buoni retori fanno sì che alle città appaia giusto il bene anzi che il male. Infatti ciò che per una data città appaia giusto e bello, codesto anche è, per quella città, e giusto e bello, finché così ella reputi e sancisca: *ma è l'uomo sapiente che per ogni singola cosa la quale ai cittadini sia male sostituisce altre cose che sono e appaiono bene.* Per la stessa ragione anche il sofista che è capace di educare in tal modo i suoi alunni è uomo sapiente e meritevole di esser pagato

da costoro con molto danaro. E così alcuni sono più sapienti di altri, e nessuno ha opinioni errate; e tu devi rassegnarti, voglia o non voglia, a essere misura delle cose: in questo che s'è detto si fonda appunto la salvezza della mia dottrina¹⁴.

5. Sfondo utilitaristico della filosofia protagorea

Dalla pagina che abbiamo letto emerge chiaramente questo: se l'uomo (*ciascun uomo* come essere senziente e percipiente) è misura del *vero* e del *falso*, non è, per contro, misura dell'*utile* e del *dannoso*. In altri termini, sembrerebbe che, mentre l'uomo è misurante rispetto alla verità e alla falsità, sia invece misurato rispetto all'*utilità*: sembrerebbe, cioè, che all'utile debba venir riconosciuta una *validità oggettiva* (sia pure non assoluta). *Il bene e il male sono, rispettivamente, l'utile e il dannoso; il migliore e il peggiore sono il più utile e il più dannoso.*

Che Protagora non avvertisse alcun contrasto fra il suo relativismo gnoseologico e il suo pragmatismo basato sull'utile (contrasto che, invece, avvertono molti moderni interpreti), dipende dal fatto che l'utile, almeno a livello empirico, appare sempre e solo nel contesto di una serie di correlazioni, al punto che non sembra possibile determinarlo, se non determinando, ad un tempo, *il soggetto* cui l'utile si riferisce, *lo scopo* per cui è utile, *le circostanze* in cui è utile, e così di seguito.

Un testo platonico, che immagina Socrate a confronto con Protagora, è particolarmente indicativo al riguardo:

- E ammetti [o Protagora] che ci siano cose buone?
- Lo ammetto.

¹⁴ Platone, *Teeteto*, 166 d sgg. (= Diels-Kranz, 80 A 21 a; traduzione di Manara Valgimigli).

– E le cose buone, dissi io, sono quelle che sono utili agli uomini?

– Certo, per Zeus!, disse. Ma io chiamo buone anche le cose che non sono utili agli uomini.

– Parli, o Protagora, di quelle cose che non sono utili agli uomini oppure di quelle che non sono utili assolutamente? E chiami buone anche queste ultime?

– Niente affatto, rispose. Io conosco molte cose che sono nocive agli uomini: cibi, bevande, medicine e moltissime altre; altre che sono utili; altre, invece, che non sono né utili né dannose agli uomini, ma lo sono per i cavalli, e altre cose che lo sono per i buoi soltanto o per i cani; altre, infine, che non sono utili a nessun animale ma alle piante. E delle cose utili alle piante, alcune sono buone per le radici, ma dannose ai germogli, come ad esempio il concime, che è buono se depresso alle radici di tutte le piante, ma se tu lo spargessi sui germogli e sui ramoscelli rovinerebbe tutto. E così anche l'olio è nocivissimo a tutte le piante e nemicissimo dei peli di tutti gli animali, tranne che di quelli dell'uomo; per i peli dell'uomo e per tutto il resto del corpo è invece salutare. Ciò che è buono è qualcosa di così vario e multiforme che, anche nel caso citato, mentre è buona per l'uomo per le parti esterne del suo corpo, la stessa cosa è invece dannosissima per quelle interne. Per questo, tutti i medici proibiscono agli ammalati di usare l'olio, se non in piccolissima dose nelle cose che devono mangiare: quanto basta ad attenuare la impressione olfattiva sgradevole che può venire dai cibi e dalle bevande ¹⁵.

È evidente, quindi, come Protagora si sentisse perfettamente autorizzato a reintrodurre il concetto di sapiente (anche dopo aver eliminato il concetto assoluto di vero e di falso), appunto sulla base dell'utile e in relazione all'utile. Gli agricoltori sono sapienti, in quanto conoscono il bene e l'utile delle piante e lo sanno produrre; i medici in quanto conoscono il bene e l'utile dei corpi e lo sanno produrre; il sofista o il retore è sapiente in quanto conosce il bene e l'utile alla città

¹⁵ Platone, *Protagora*, 333 d - 334 c (=Diels-Kranz, 80 A 22; traduzione nostra).

e fa sì che esso appaia giusto alla città (il giusto non è, dunque, il vero, ma l'*utile pubblico*), ed educa di conseguenza i cittadini. Ed è altrettanto evidente, per conseguenza, come Protagora, al sapiente inteso in questo senso, dovesse riconoscere il diritto di supremazia, perché « è l'uomo sapiente che per ogni singola cosa la quale ai cittadini sia male [= nocivo] sostituisce altre cose che sono e appaiono bene [= utile] »¹⁶.

Si tratta di una sapienza sganciata dal vero ontologico e che, a ben vedere, ha assunto a sua base la dimensione dell'empirico e – diremmo con termine moderno – del fenomenologico¹⁷.

È appena il caso di rilevare che Protagora si mosse nella dimensione del fenomenologico per puro intuito: egli, infatti, non poteva certo avere a disposizione gli strumenti teoretici che occorrono per distinguere l'ontologico dal fenomenologico. E nella misura in cui la sua posizione viene guadagnata a livello di intuizione, resta teoreticamente non motivata, e, quindi, aporetica rispetto all'affermazione del principio dell'*homo mensura*. Del resto, l'aporia di fondo emerge non appena si operi questa controprova: l'utile delle piante lo determina

¹⁶ Cfr. sopra, nota 14. Non è improbabile che Protagora abbia sostenuto « una teoria dello Stato ideale, fondata sul principio che la primazia va assegnata ai sapienti », intesa nel senso sopra veduto (S. Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze 1961, pp. 20 sg.). Si potrebbe, in tal modo, spiegare (nota sempre lo Zeppi, pp. 22 sgg.) la testimonianza discussissima di Diogene Laerzio, III, 37 (= Diels-Kranz, 90 B 5) che dice testualmente: « Euforione e Panezio riferiscono che il principio della *Repubblica* [di Platone] è stato trovato ricorretto più volte: di essa dice Aristosseno che si trova scritta quasi tutta nelle *Antilogie* di Protagora ». E ancora (III, 57 = Diels-Kranz, 90 B 5): « Che la *Repubblica* si trovi quasi per intero in Protagora, nelle sue *Antilogie*, lo afferma Favorino nel secondo libro delle *Storie varie* » (traduzione di M. Timpanaro Cardini). Protagora avrebbe insomma anticipato l'idea che il governo dello Stato deve essere affidato ai filosofi. Ma vedremo che al di là di questa possibile tangenza fra lo Stato protagoreo e quello platonico c'è un abisso.

¹⁷ Cfr. il passo del *Protagora* platonico letto all'inizio del paragrafo.

l'agricoltore rispetto ai criteri della crescita e della maturazione delle piante; l'utile del corpo umano lo determina il medico rispetto al criterio della salute, e così di seguito. Ma ciò che è utile all'uomo (non inteso come puro corpo, ma nella sua integralità) chi lo determina, e in riferimento a che cosa? E l'utile della città per quanto concerne non i semplici bisogni materiali, ma la convivenza etico-politica dei cittadini, chi lo determina e in relazione a che cosa? Orbene, Protagora non esita a dire che colui che lo determina è appunto il Sofista; ma poi egli non sa dire *in relazione a che cosa* il Sofista possa procedere a quella determinazione. Per far questo egli avrebbe dovuto scavare più a fondo nella natura dell'uomo per determinarne l'essenza e, allora, si sarebbe accorto che la riduzione dell'uomo e della sua anima a mero sentire e percepire¹⁸ era in netta antitesi con la visione etico-politica che egli ricavava dall'analisi fenomenologica, ed avrebbe così fatalmente dovuto modificare la prima o la seconda; ma questo avrebbe comportato un sovvertimento di tutto il suo pensiero.

6. Atteggiamento di Protagora circa gli Dei

Le nostre fonti sono concordi nel riferire che Protagora si astenne dal dire che esistono o che non esistono gli Dei. Le sue parole sono esattamente queste:

Degli Dei io non ho la possibilità di affermare né che siano, né che non siano¹⁹.

¹⁸ Che per Protagora l'anima non fosse nient'altro che le sensazioni attesta espressamente Diogene Laerzio, IX, 51 (= Diels-Kranz, 80 A 1), con riferimento esplicito anche a Platone, *Teeteto*, 152 sgg.

¹⁹ Diogene Laerzio, IX, 51 (= Diels-Kranz, 80 B 4). Eusebio ci riferisce, in modo del tutto corrispondente, quanto segue: « Riguardo agli Dei, non so né che sono né che non sono, né di che specie sono » (*Praep. ev.*, XIV, 3, 7 [= Diels-Kranz, 80 B 4]).

E probabilmente, in funzione del suo metodo antilogico, egli dovette aver mostrato *gli argomenti pro e contro l'esistenza e la non esistenza degli Dei*. Ma è certamente inesatto affermare che, con questo, Protagora intendesse negare gli Dei, come già qualche autore antico non esitò a concludere. Diogene di Enoanda, ad esempio, scrive:

Protagora di Abdera sostenne, come concetto, la stessa opinione di Diagora [che era ateo]; ma la esprime con parole diverse, quasi per evitarne l'audacia eccessiva; infatti disse di non sapere se gli Dei sono: che è come dire di sapere che non sono²⁰.

Inferenza, questa, che, indubbiamente, non poté essere di Protagora, il quale dovette non negare l'esistenza degli Dei e nemmeno la credenza nella loro esistenza, *bensì solamente la conoscenza di essi*. Quindi il suo fu un *agnosticismo teologico*, peraltro largamente bilanciato dal suo atteggiamento pratico: infatti, egli dovette, a livello di credenza, ammettere gli Dei, come sappiamo da Platone²¹.

Ma è chiaro che, come il principio dell'*homo-mensura* rigorosamente applicato doveva portare allo scetticismo più totale e all'immoralismo, così questo atteggiamento di marcato agnosticismo rispetto agli Dei poteva portare all'atei-

²⁰ Diels-Kranz, 80 A 23; analogo è il giudizio che dà Eusebio nel riportare B 4: « Protagora, divenuto seguace di Democrito, si acquistò fama di ateo etc. ».

²¹ La credenza negli Dei è chiaramente presupposta nell'atteggiamento che Protagora assume nei confronti dei discepoli che contestavano il pagamento dell'onorario, nell'omonimo dialogo platonico (cfr. 328 b-c), e, massicciamente, nel grande mito che leggiamo da p. 320 d in poi, in cui gli Dei sono protagonisti.

Su Protagora si leggeranno, a guisa di stimolanti antitesi, le due opposte ricostruzioni di Untersteiner, *I Sofisti*, I, pp. 13-149 e A. Levi *Storia della sofistica*, a cura di D. Pesce, Napoli 1966, pp. 79-149, particolarmente utili, proprio nelle loro antitetiche prospettive, a far vedere come la realtà dei Sofisti sia ben più complessa di quanto i *clichés* della corrente manualistica non lascino sospettare. Cfr. anche Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, *passim*.

sino. Se Protagora non arriva a queste conclusioni, ciò non avviene se non perché egli non esplicita le conseguenze a cui le sue premesse per logica intrinseca dovevano o, quantomeno, potevano portare.

1. La negazione della verità

Mentre Protagora muove dal *relativismo*, e su di esso impianta il suo metodo dell'antilogia, Gorgia¹, di poco inferiore a lui per fama e abilità, muove, invece, da una posizione di *nichilismo*.

In un suo scritto – che certamente voleva essere il capovolgimento sistematico della filosofia della *physis* e in maniera particolare dell'eleatismo, soprattutto quale era stato riproposto da Melisso, e che si intitola *Della Natura o del non-essere* (che è il titolo rovesciato dello scritto di Melisso)² – egli sosteneva queste tre tesi ben concatenate fra loro: *a) non esiste l'essere*, cioè nulla esiste; *b) se anche l'essere esistesse, esso non sarebbe comprensibile*; *c) e am-*

¹ Gorgia nacque a Leontini, in Sicilia, intorno al 485/480 a.C. (cfr. Diels-Kranz, 82 A 10) e visse più di un secolo in perfetta salute fisica e spirituale. Fu discepolo di Empedocle. Viaggiò per tutte le città della Grecia e soggiornò, naturalmente, anche in Atene. Sappiamo, anzi, che ad Atene venne nel 427, mandato dalla sua città come ambasciatore (per ottenere aiuti militari contro Siracusa). Riscosse grandissimo successo con la sua arte retorica. Filostrato (= Diels-Kranz, 82 A 1) ci riferisce: « Fu lui ai Sofisti maestro di impeto oratorio, e audacia innovatrice d'espressione, e mossa ispirata, e tono sublime per le cose sublimi, e distacchi di frasi, e inizi improvvisi, tutte cose che rendono il discorso più armonioso e solenne » (traduzione di M. Timpanaro Cardini). L'opera filosoficamente più impegnata dovette essere *Della Natura o del non essere*, un manifesto del nichilismo antico. Fra le altre opere di cui ci è giunta notizia le più importanti dovevano essere: *L'elogio di Elena* e *L'apologia di Palamede*. (Ulteriori notizie sulla vita e le opere di Gorgia si vedranno in Untersteiner, *I Sofisti*, I, pp. 153-167).

² Cfr. Reale, *Melisso*, pp. 22 sg. e p. 24, nota 97.

messo pure che fosse comprensibile, esso *non sarebbe comunicabile né spiegabile agli altri*³. La dimostrazione delle tre proposizioni (che viene condotta con una serie di dilemmi serratissimi e in funzione di categorie e di una tecnica argomentativa desunte specialmente dagli Eleati), lungi dall'essere un gioco di abilità retorica, come qualcuno ha creduto⁴, ha il preciso scopo di escludere radicalmente la possibilità dell'esistenza o del raggiungimento o comunque dell'espressione di una verità oggettiva⁵. Lo stesso Sesto Empirico, che ci ha riportato una delle due parafrasi pervenuteci dell'opera, così conclude:

Di fronte a tali quesiti insolubili, sollevati da Gorgia, *sparisce, per quanto li concerne, il criterio della verità: perché dell'inesistente, dell'inconoscibile, dell'inesprimibile non c'è possibilità di giudizio*⁶.

Perciò, se per Protagora esisteva una verità relativa (nel senso che tutto è vero, se tale pare all'uomo), per Gorgia *non esiste affatto verità e tutto è falso*.

³ Dell'opera ci sono pervenute due redazioni: una conservataci da Sesto Empirico (*Contro i matem.*, VII, 65 sgg., riportata in Diels-Kranz, 82 B 3) e una tramandataci dall'anonimo autore del *De Melisso Xenophane Gorgia* (pervenutoci fra le opere di Aristotele, ma certamente spurio), capp. 5-6, 979 a 11 - 980 b 21 dell'edizione Bekker, non riportato, a torto, in Diels-Kranz, ma che si potrà leggere sia in Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, fasc. II, Firenze 1961² come frammento B 3 bis, pp. 56 sgg. in greco e in italiano, con commento, e anche nella traduzione de *I Sofisti* della Timpanaro Cardini, pp. 61 sgg. (e ne *I Presocratici*, II, pp. 920 sgg.). Dopo le rivalutazioni della critica moderna di questo anonimo (su cui cfr. Zeller-Reale, pp. 1-54 e Reale, *Melisso*, pp. 27 sgg. e 298 sgg.) è indispensabile la lettura di questa redazione e necessaria la sua inclusione fra i frammenti gorgiani (talora essa è perfino più interessante di quella di Sesto).

⁴ Cfr. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig-Berlin 1912 (ristampato anche a Darmstadt 1965), pp. 1-49.

⁵ Si potrà leggere una chiara esposizione e interpretazione di quest'opera gorgiana in Levi, *Storia della sofistica*, pp. 204-236.

⁶ Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 87 (traduzione di M. Timpanaro Cardini).

Vediamo in dettaglio le principali argomentazioni con cui Gorgia motivava le sue tre tesi, perché esse hanno avuto un ruolo assai considerevole nel portare al limite, per così dire, dell'esasperazione la crisi della filosofia della *physis*.

2. Nulla esiste

a) Che *nulla esista* (ossia che l'essere non sia) Gorgia lo prova contrapponendo fra loro le concezioni che i Fisici avevano sostenuto intorno all'essere, e che sono tali da annullarsi reciprocamente. Ecco come l'Anonimo ci riassume questa parte dello scritto di Gorgia:

Mediante la combinazione delle dottrine sostenute da quell'altra categoria di filosofi che, nelle loro trattazioni intorno al problema degli enti sostengono, come risulta dalle loro opinioni, principi antitetici fra di loro – gli uni col dimostrare l'*unità* dell'ente invece che la sua *molteplicità*, altri la sua *molteplicità* invece che la sua unità, altri che essi sono *ingenerati*, altri ancora *generati* – deduce contro gli uni e contro gli altri che nulla esiste. Ne segue logicamente, egli afferma, che se esiste alcunché, non sia *né uno, né molteplice, né ingenerato, né generato*: nulla esisterà; infatti, se alcunché esistesse, corrisponderebbe a una di queste alternative⁷.

Insomma: i risultati delle speculazioni dei Fisici sull'essere si autoannullano, e, autoannullandosi, dimostrano l'impossibilità di quell'essere che esse hanno ad oggetto⁸.

Da rilevare è, poi, il tipo di procedimento che – tra l'altro – Gorgia adotta per smantellare quelle alternative in

⁷ Ps. Aristotele, *De Mel. Xenoph. Gorgia*, 5, 979 a 13 sgg. (= Untersteiner, fr. 3 bis; traduzione di M. Untersteiner).

⁸ Per un approfondimento di questa prima tesi gorgiana e per i confronti fra le due redazioni dello Pseudo Aristotele e di Sesto, cfr. M. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, Milano 1973, pp. 23-62.

base alle quali l'essere era stato affermato. Egli utilizza, infatti, come già abbiamo rilevato, le armi della logica dell'eleatismo: egli vuole mostrare, con questo procedimento, che quelle armi, che distruggono tutti gli avversari dell'eleatismo, possono essere rivoltate contro l'eleatismo medesimo e distruggono, in tal modo, l'intera filosofia della *physis*, senza possibilità di appello.

3. Se anche l'essere fosse, rimarrebbe inconoscibile

b) Anche la seconda tesi, che afferma l'essere inconoscibile ed inconcepibile per l'uomo, è dimostrata soprattutto nel contesto di una polemica antieleatica: è Parmenide, infatti, l'autore il quale aveva affermato che il legame fra *essere* e *pensare* è strutturalmente inscindibile: il pensiero – egli affermava – è sempre e solo *pensiero dell'essere*, sì che, al limite, si può dire che *pensiero e essere sono la medesima cosa*, nel senso che il pensiero c'è nella misura in cui ridà l'essere (pensare vuol dire non altro che cogliere e ridare l'essere); viceversa, il non-essere è impensabile e inesprimibile proprio perché solo l'essere è pensabile ed esprimibile.

Ebbene, Gorgia rovescia ambedue questi capisaldi dell'eleatismo. Contro il principio che il pensiero è sempre e solo pensiero dell'essere Gorgia dimostra che ci sono dei *pensati*, ossia dei *contenuti di pensiero*, che non hanno alcuna realtà e che pertanto non esistono:

Che i contenuti del pensiero [il pensato] non siano esistenti, è di una evidenza universale. Se, infatti, i contenuti del pensiero sono esistenti, tutti i contenuti del pensiero sono esistenti, in qualunque modo si pensino. Ma questa deduzione è assurda: infatti, se uno pensi un uomo che voli o cocchi correnti sulla distesa marina, non certo subito un uomo vola o cocchi corrono sulla distesa

del mare. Di conseguenza i contenuti del pensiero non sono esistenti [= il pensiero non è pensiero dell'essere] ⁹.

Crollato il primo principio, crolla *eo ipso* anche il secondo, che non è se non una faccia del primo, come lo stesso Gorgia perfettamente rileva. Ebbene, che il non essere *non* sia pensabile è ancora una volta smentito dall'evidenza, perché noi possiamo pensare Scilla, la Chimera, e molte altre cose che non esistono:

In linea assoluta, se per ciò che esiste si deduce la predicazione della pensabilità, per ciò che non esiste si dedurrà la predicazione dell'impensabilità. Ma questa predicazione è assurda: la prova ne è che Scilla, la Chimera e molti esseri che non esistono vengono pensati ¹⁰.

Così Sesto Empirico riassume la posizione gorgiana: se è vero che vi sono cose pensate non esistenti, è anche vero l'inverso, e cioè che l'essere non è pensato; detto in termini ancor più concisi: « se il pensato non esiste, l'essere non è pensato » ¹¹.

Il divorzio fra essere e pensiero non poteva essere operato in modo più radicale ¹².

4. Se anche fosse pensabile, l'essere rimarrebbe inesprimibile

c) La terza tesi è dimostrata da Gorgia *contestando alla parola la sua capacità di significare, in modo veritativo, qual-*

⁹ Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 78 sg. (= Diels-Kranz, 82 B 3; traduzione di M. Untersteiner).

¹⁰ Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 80 (= Diels-Kranz, 82 B 3; traduzione di M. Untersteiner).

¹¹ Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 78 (= Diels-Kranz, 82 B 3).

¹² Per un approfondimento di questa sezione del trattato gorgiano cfr. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, pp. 63 sgg. e 70 sgg.

cosa che sia altro da sé. Mette conto di leggere per intero la pagina in cui il nostro Sofista esprimeva questo suo pensiero:

Quello che uno vede, come mai [...] potrebbe esprimerlo con la parola? O come mai questo potrebbe divenir manifesto a chi lo ascolta, senza averlo veduto? Infatti, come neppur la vista non conosce i suoni, così neppur l'udito ode i colori, ma i suoni; e certo dice, chi dice, ma non dice né un colore né un'esperienza. Quello, dunque, che uno non concepisce, come mai potrà concepirlo in seguito all'intervento di un altro per mezzo della parola di costui o per mezzo di un segno generale diverso dall'esperienza, ma, nel caso di un colore, per averlo visto, nel caso di un rumore, per averlo udito? Infatti chi parla non dice assolutamente un rumore, né un colore, ma una parola. Di conseguenza, non è possibile neppure raffigurare col pensiero un colore, ma vederlo, né un suono, ma udirlo. E anche se è possibile conoscere e dire tutto quello che si conosce, in quale modo chi ode potrà rappresentarsi concettualmente il medesimo obbietto? Infatti non sarebbe possibile che la medesima realtà pensata si trovi contemporaneamente in più soggetti separati fra di loro: l'uno, infatti, sarebbe due. E anche ammesso, dice, che la medesima realtà pensata si trovi in più soggetti, nulla impedisce che non appaia loro simile, poiché essi non sono sotto ogni aspetto simili, né si trovano in un'identica condizione: se, infatti, si trovassero in un'identica condizione, sarebbero uno e non due. D'altra parte neppure il medesimo soggetto evidentemente sperimenta percezioni simili nel medesimo tempo, ma quelle dell'udito diverse da quelle della vista, e in modo differente ora e in passato. Di conseguenza, difficilmente uno potrebbe avere percezioni identiche a quelle di un altro. Secondo questa deduzione nulla esiste, e se anche esistesse non sarebbe per nulla conoscibile, e se anche fosse conoscibile, nessuno potrebbe manifestarlo a un altro, per il fatto che le cose non sono parole e nessuno riesce a pensare una cosa identica a quella che pensa un altro ¹³.

Così il divorzio fra essere e pensiero diventa anche divorzio (e altrettanto radicale) fra parola, pensiero e essere.

E che cosa resta ancora fra le mani a Gorgia, dopo la

¹³ Ps. Aristotele, *De Mel. Xenoph. Gorgia*, 6, 980 a 20 (= Untersteiner, fr. 3 bis; traduzione di M. Untersteiner, con lievi ritocchi).

negazione dell'Essere e della Verità assoluta, del pensiero come portatore e di essere e di vero, e della parola come rivelatrice di quell'essere e di quel pensiero?

5. Rifugio sul piano dell'empiria e della realtà della situazione

Distrutta la possibilità di raggiungere una Verità assoluta, ossia l'*aletheia*, parrebbe che a Gorgia non rimanga altra via che quella delle *opinioni*, ossia della *doxa*. Senonché espressamente Gorgia nega qualsiasi validità alla *doxa*, considerandola « la più infida delle cose »¹⁴.

Gorgia cerca dunque una terza via fra l'essere e il fallace apparire, fra Verità e *doxa*, come dalle più recenti ricerche è emerso. Il che significa che Gorgia rinuncia al *logos dell'essere incontrovertibile, ma non al logos che si limiti all'ambito delle umane esperienze, ossia al logos che si limiti a illuminare fatti, circostanze, situazioni della vita degli uomini e della città*. Scrive a questo proposito M. Migliori: « È così possibile ripensare la situazione morale dei Greci, enucleando principi generalmente ritenuti più validi o proponendo un ideale di un moderato eudemonismo e intellettualismo »¹⁵. E ancora: « Questa non è la scienza che permette definizioni o regole assolute, né l'opinione vagante individualistica. È [...] un'analisi della situazione, una descrizione di ciò che si deve e non si deve fare [...]. Gorgia, è, allora, uno dei primi rappresentanti di un'*etica della situazione*. I doveri variano secondo il momento, l'età, la caratteristica sociale; una stessa azione può essere buona o cattiva a seconda di chi ne è soggetto. È chiaro che questo lavoro teoretico, fatto senza basi metafisiche

¹⁴ Cfr. Gorgia, *Encomio di Elena*, § 11 (= Diels-Kranz, 82 B 11); *Difesa di Palamede*, § 24 (= Diels-Kranz, 82 B 11 a).

¹⁵ Migliori, *La filosofia di Gorgia*, pp. 151 sg.

siche e senza principi assoluti, comporta una larga accettazione di opinioni correnti: è questo spiega quella strana mistura di nuovo e di tradizionale che troviamo in Gorgia »¹⁶.

In effetti, molte testimonianze pervenuteci sembrano deporre a favore di questa esegesi. Gorgia, nell'omonimo dialogo platonico, non si presenta come maestro che insegni in modo specifico ed espresso i supremi valori morali (questo equivarrebbe a insegnare l'irraggiungibile Verità assoluta); egli presuppone che i suoi allievi posseggano già le comuni conoscenze dei valori morali che hanno tutti i Greci (se non l'hanno egli provvederà a fornire loro quelle conoscenze, ma su quella stessa base delle comuni convinzioni)¹⁷.

Dal *Menone* platonico sappiamo, poi, che egli canzonava coloro che promettevano di *insegnare la virtù*, e, più realisticamente, egli proclamava di volere e di sapere formare soltanto buoni rétori¹⁸.

Analogamente, sappiamo da Aristotele che Gorgia non definiva la virtù (che equivarrebbe a qualcosa di assoluto), ma si limitava a fare « una enumerazione delle virtù »¹⁹. E più puntualmente, Menone, in modo perfettamente gorgiano, nell'omonimo dialogo platonico così caratterizza fenomenologicamente la virtù:

In primo luogo, se vuoi la virtù dell'uomo, è facile dirti che è questa: essere idonei a trattare le cose della città; e, facendo questo, far del bene agli amici e del male ai nemici, e cautelarsi per non subire a propria volta nulla di simile. E se vuoi la virtù della donna, non è difficile rispondere che ella deve amministrare la casa, curando le faccende interne ed ubbidendo al marito. Ed altra è la virtù del fanciullo e della femmina e del maschio e altra quella dell'uomo anziano, vuoi del libero, vuoi dello schiavo. E vi sono molte altre virtù, sì che non sussiste difficoltà a dire

¹⁶ Migliori, *La filosofia di Gorgia*, p. 134.

¹⁷ Cfr. Platone, *Gorgia*, 460 a sgg.

¹⁸ Platone, *Menone*, 95 c (= Diels-Kranz, 82 A 21).

¹⁹ Aristotele, *Politica*, A 13, 1260 a 27 (= Diels-Kranz, 82 B 18).

che cosa sia la virtù: c'è una virtù relativa a ciascuna azione e a ciascuna età, e per ciascuna opera per ognuno di noi. E così ritengo pure per il vizio²⁰.

È evidente, per chiunque ci abbia seguito fin qui, che questa via empiristico-fenomenologica che Gorgia ha cercato di imboccare ha l'analogo corrispettivo anche in Protagora²¹; ma è altresì evidente che, come quella, anche questa non riceve adeguata fondazione teoretica, e, anzi, all'interno dell'impostazione gorgiana non trova un'area sufficiente per collocarsi.

Distrutto il sapere dell'essere incontrovertibile, Gorgia avrebbe dovuto dimostrare la possibilità teoretica di un sapere umano che non sia la scienza dei Fisici, ma nemmeno la *doxa*; ma questo gli doveva riuscire impossibile, proprio perché le categorie teoretiche di cui disponeva erano quelle eleatiche che già vedemmo essere del tutto incapaci di dar ragione dei fenomeni²² e di cui, per giunta, egli aveva dimostrato la portata dissolvitrice e non costruttrice.

Dunque, la via della fenomenologia fu solamente intraveduta da Gorgia e seguita per intuito, ma non teorizzata.

Invece, ben altra coerenza Gorgia mostrò nei confronti della retorica, di cui fu lucidissimo teorizzatore.

6. La retorica e l'onnipotenza della parola

Torniamo un istante alle conclusioni del *Trattato sul non essere*. Se non esiste una Verità assoluta (e neanche relativa al modo in cui riteneva Protagora), è chiaro che *la parola viene ad acquistare una sua autonomia*, anzi una autonomia pressoché sconfinata, perché, appunto, non è legata dai vin-

²⁰ Platone, *Menone*, 71 e (= 82 B 19).

²¹ Si veda il capitolo precedente, pp. 237-240.

²² Si veda sopra, il capitolo su Parmenide, pp. 127 sgg.

coli dell'essere. Nella sua indipendenza ontologica la parola diventa (o può diventare) disponibile a tutto.

Ed ecco, allora, che Gorgia scopre, e proprio a livello teoretico, quell'*aspetto della parola per cui essa è portatrice* (a prescindere da ogni vero) *di suggestione, di persuasione e di credenza*. E la retorica è esattamente l'arte che sa sfruttare fino in fondo questo aspetto della parola, e dunque può essere detta *l'arte del persuadere*²³.

È un persuadere, questo, che non è legato, come è evidente sulla base di quanto abbiamo precisato, ad alcuna conoscenza di verità irraggiungibili, ma che è legato alla pura credenza. Si capisce pertanto che Gorgia, una volta sciolto il legame fra parola e conoscenza e potenziato al massimo l'effetto psicagogico della parola, si potesse vantare non solo di saper parlare su tutto e di convincere tutti su tutto, ma di superare, in abilità persuasiva, perfino i tecnici nel loro stesso ambito: si vantava, per esempio, di aver superato il fratello medico nella capacità di persuadere il malato a sottoporsi a determinate terapie.

E la rilevanza e l'importanza sociale di quest'arte sono chiare: più che mai nell'Atene del v secolo a.C., nei tribunali e nelle assemblee, la retorica poteva garantire, a chi la possedeva, il successo; essa doveva anzi divenire, come giustamente è stato detto, « il vero timone nelle mani dell'uomo di Stato »²⁴. Perciò è anche chiaro il suo strutturale legame con la politica: nell'età classica, infatti, il politico viene chiamato senz'altro retore: « Il vocabolo – spiega lo Jaeger – non ha ancora il significato meramente formale dei tempi più recenti, ma include anche l'elemento sostanziale: che l'unico contenuto d'ogni pubblica eloquenza sia lo Stato e i suoi affari, è in quel tempo cosa ovvia »²⁵.

²³ Si veda tutta la prima parte del *Gorgia* platonico.

²⁴ Jaeger, *Paideia*, I, p. 502.

²⁵ *Ibidem*.

Del resto, nel dialogo platonico che porta il suo nome, Gorgia dice espressamente che la retorica è

[...] l'esser capaci di persuadere i giudici nei tribunali, i consiglieri nel Consiglio; i membri dell'assemblea popolare nell'Assemblea e così in ogni altra riunione che si tenga fra cittadini ²⁶.

E così si spiega anche l'enorme successo che, come Protagora, Gorgia raccolse ovunque egli si recò: nella taumaturgica potenza della parola capace di persuadere tutti su tutto si credeva di poter trovare lo strumento insostituibile per dominare.

Ma la parola, disancorata dai valori, e in genere da ogni verità oggettiva, poteva diventare pericolosissima. Gorgia, come abbiamo veduto, ammette i valori morali comunemente ammessi dalla grecità e mette la sua retorica al servizio di essi ²⁷. Per di più egli biasima quei discepoli che, imparata la retorica, se ne servono al di fuori e contro quei valori e dissocia tutte le responsabilità da essi:

Se [...] qualcuno, divenuto rétor, si serve di questo potere e di quest'arte per fare del male, non bisogna disprezzare né cacciare dalla città chi gli insegnò l'arte stessa; costui, infatti, gliela insegnò perché ne facesse un retto uso, mentre quello ne fa un uso indebito. Pertanto è giusto disprezzare, scacciare dalla città e uccidere chi della retorica non fa retto uso, non colui che gliel'ha insegnata ²⁸.

Ma dopo il divorzio fra la Verità e la parola non era certo sufficiente l'etica della situazione a garantire il buon uso della retorica: anzi, era proprio la mobile situazione a rendere la retorica disponibile alle avventure estreme, come vedremo.

²⁶ Platone, *Gorgia*, 452 e.

²⁷ Cfr. Platone, *Gorgia*, 459 c sgg.

²⁸ Platone, *Gorgia*, 457 b.

7. La parola e l'inganno poetico

L'esame approfondito della parola e delle sue capacità, doveva rendere Gorgia particolarmente sensibile all'aspetto poetico di essa, oltre che a quello retorico.

Scriva il nostro Sofista:

[...] la poesia nelle sue varie forme io la ritengo e la chiamo un discorso con metro, e chi l'ascolta è invaso da un brivido di spavento, da una compassione che strappa le lacrime, da una struggente brama di dolore, e l'anima patisce, per effetto delle parole, un suo proprio patimento, a sentire fortune e sfortune di fatti e di persone straniere²⁹.

Anche l'arte, dunque, così come la retorica, non mira al vero, bensì alla *mozione dei sentimenti*; ma, mentre la retorica con la mozione dei sentimenti persegue fini pratici, mirando a ingenerare persuasione e credenza in relazione a questioni etiche, sociali e politiche, l'arte persegue fini *oltre che teoreticamente, altresì praticamente disinteressati*.

Che senso ha, allora, quel brivido, quello spavento, quel dolore, quella compassione che l'arte produce per effetto di parole, una volta eliminato sia il fine teoretico sia quello pratico? È chiaro che qui Gorgia non solo intravede, ma in una certa misura esplicita la *valenza estetica* del sentimento, e, quindi, della parola che lo produce.

Ma c'è di più. In una testimonianza di Plutarco ci viene riferito:

Fiorì allora la tragedia e fu celebrata dai contemporanei come audizione e spettacolo mirabile, poiché creava con le sue finzioni e passioni *un inganno*, dice Gorgia, *per il quale chi inganna, agisce meglio di chi non inganna, e chi è ingannato è più saggio di chi non è ingannato*³⁰.

²⁹ Gorgia, *Encomio di Elena*, § 9 (= Diels-Kranz, 82 B 11; traduzione di M. Timpanaro Cardini).

³⁰ Plutarco, *De glor. Ath.*, 5, p. 348 C (= Diels-Kranz, 82 B 23).

E qui è addirittura qualificato come « inganno » (*ἀπάτη*) e illusione quello che la parola poetica produce, e l'inganno, a nostro avviso, definisce esattamente la non verità teoretica di quel sentimento poetico, che, dunque, ha una sua precisa individualità e (diremmo con termine moderno) autonomia.

E la positività dell'inganno poetico per Gorgia è evidente, se egli non esita a dire « migliore » chi poeticamente inganna di chi non inganna e « più saggio » chi è ingannato di chi non lo è: il primo è migliore per la sua capacità creativa di illusioni poetiche, il secondo perché più capace di cogliere il messaggio di questa poetica creatività.

Sia Platone che Aristotele attingeranno a questi pensieri, il primo per negare validità all'arte, il secondo, invece, per scoprire la potenza catartica, purificatrice, del sentimento poetico, come vedremo.

1. L'invenzione della sinonimica

Su un piano decisamente inferiore a Protagora e a Gorgia, si collocano gli altri Sofisti di cui ci è giunta testimonianza. Tuttavia sono tutti pensatori per vari aspetti interessanti ed indicativi delle nuove tendenze.

In primo luogo, ricorderemo Prodico di Ceo¹, che Socrate, più di una volta, scherzosamente afferma essere stato suo maestro². Anche Prodico fu maestro dell'arte di fare discorsi. Ma quest'arte, che a carissimo prezzo egli insegnava ai discepoli, si fondava su qualcosa che voleva essere (ed era effettivamente) nuovo, cioè sulla *sinonimica*, vale a dire *sulla distinzione dei vari sinonimi e sulla precisa determinazione della sfumatura di significato dei diversi sinonimi*³. Così il logos, dopo aver sperimentato la possibilità di scindersi in opposte ragioni con Protagora, e dopo aver riconosciuto in sé un'onnipotente

¹ Prodico nacque a Ceo, non si sa con esattezza quando. Gli studiosi congetturano che la sua data di nascita cada fra il 470-460 e che la sua attività vada collocata circa all'inizio della guerra del Peloponneso (dato che Aristofane fa allusioni a Prodico). Fu più volte ad Atene in qualità di ambasciatore. Tenne con successo lezioni sia ad Atene sia in altre città greche. Il suo capolavoro dovette recare il titolo *Horai* (forse derivato dal nome delle dee della fecondità), al quale forse apparteneva il celebre apologo di « Eracle al bivio » di cui diremo (cfr. Untersteiner, *I Sofisti*, II, pp. 7-11).

² Cfr. Platone, *Protagora*, 341 a; *Menone*, 96 d; *Carmide*, 163 d; *Cratilo*, 384 b.

³ Cfr. Platone, *Protagora*, 337 a-c (= Diels-Kranz, 84 A 13); *Protagora*, 340 a (= Diels-Kranz, 84 A 14); *Eutidemo*, 277 e (= Diels-Kranz, 84 A 16).

capacità di persuasione con Gorgia, scopre, ora, le innumerevoli sfumature con cui si possono dire le cose e quindi la proprietà della parola e del linguaggio ⁴.

Naturalmente Prodicò dovette insegnare agli allievi come sfruttare praticamente, nel parlare ai giudici nei tribunali o al popolo nelle assemblee, il gioco delle distinzioni dei sinonimi, e, nel *Protagora*, Platone ci descrive con squisito umorismo il modo in cui il Sofista si avvaleva della tanto vantata sinonimica. E certamente quest'arte della sinonimica, se dal suo inventore fu sopravvalutata e fu applicata anche non a proposito, non mancò di esercitare benefici effetti ed influì, come è stato da tempo riconosciuto, sulla metodologia socratica della ricerca del « che cos'è » delle cose ⁵, anche se, evidentemente, la ricerca socratica mirerà a qualcosa di assai più profondo.

2. L'utilitarismo etico e il mito di « Eracle al bivio »

Nel campo della riflessione morale Prodicò divenne famoso per una sua personale rielaborazione del mito di « Eracle al bivio », che ci è stato riportato in modo piuttosto fedele da Senofonte ⁶. Il mito, che solo di recente è stato correttamente inteso ⁷, è molto interessante non solo come documento

⁴ Cfr. Diels-Kranz, 84 A 11 e A 20.

⁵ Cfr. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, p. 126; cfr. anche Maier, *Sokrates*, Tübingen 1913, traduzione italiana di G. Sanna, Firenze 1943 (rist. 1970), vol. I, p. 263 e vol. II, p. 83.

⁶ L'« Eracle al bivio » è riportato, sotto forma di fedele imitazione, da Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 21-34 (= Diels-Kranz, 84 B 2); come vedremo, è del tutto inesatta la convinzione di qualche interprete che vi vede influssi cinici, in quanto il linguaggio che vi si parla è improntato all'edonismo e all'utilitarismo e per nulla all'etica cinica della rinuncia e della fatica.

⁷ Cfr. S. Zeppi, *L'etica di Prodicò*, in *Studi sulla filosofia presocratica*, Firenze 1962, pp. 103-115 (saggio prima pubblicato in « Rivista critica di storia della filosofia », 1956).

del pensiero di Prodicò, ma altresì come documento della generale tendenza utilitaristica dell'etica sofistica, e perciò mette conto di esaminarlo con cura.

Eracle, al momento del passaggio dalla fanciullezza all'adolescenza, cioè al momento del passaggio all'età in cui il giovane divenendo padrone di sé opera le sue scelte morali di fondo, si ritirò in un luogo solitario per meditare. Gli comparvero, allora, due donne di grande e maestosa statura: l'una pudica, riservata nell'atteggiamento e di contenuta bellezza, l'altra, invece, aitante, spavalda e di procace ed esuberante bellezza. Le due donne sono simboli della virtù, l'una, e della depravazione (ossia del vizio), l'altra: il loro nome, in greco, è, rispettivamente, Areté e Kakía.

Dice la donna simbolo della depravazione e del vizio:

Ti vedo, o Eracles, essere incerto per quale via dovrai affrontare la vita. Se farai me tua amica e mi seguirai, ti guiderò per la via più piacevole e più facile; inoltre non dovrai privarti dal gustare nessuna gioia della vita e trascorrerai l'esistenza ignaro di asperità. La prima conseguenza sarà che non dovrai preoccuparti di guerre né di politica, ma sempre scruterai, quale cibo o bevanda gradita al tuo gusto potrai trovare, o quale spettacolo dovrai vedere e udire per ottenere un diletto, o quali oggetti dovrai odorare o toccare per cogliere un piacere, quali giovani fanciulli dovrai frequentare per giungere al colmo della delizia, in quale modo ti sarà dato di dormire assai soavemente e come, con la minor fatica, conseguirai tutti questi beni. Se mai sorgerà il sospetto che venga meno la fonte da cui proverranno questi godimenti, non devi temere che io ti conduca a doverteli procurare con fatiche e con stenti fisici e spirituali, ma potrai far uso di tutto il frutto del lavoro altrui, senza tenerti lontano da nulla che possa costituire una fonte di utile. Infatti a coloro che si pongono dalla mia parte offro la piena possibilità di trarre un godimento da qualsiasi parte⁸.

Come è evidente, il tipo di vita che Kakía propone a

⁸ Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 23-25 (= Diels-Kranz, 84 B 2; la traduzione che riportiamo qui e appresso è di M. Untersteiner).

Eracle è quello dell'edonismo più sfrenato: la felicità sta nel godimento del piacere intenso e facile, sta nell'attingere a piene mani ciò che ci piace e ciò che ci serve e ci è utile, senza farsi scrupoli di sorta.

Ed ecco che cosa dice invece Areté:

Anch'io mi sono presentata a te, Eracles, poiché conosco i tuoi genitori e mi sono fatta un'idea del tuo carattere all'epoca della tua educazione. Quindi, io spero che, se ti volgerai per la via che conduce a me, potrai diventare senz'altro un nobile artefice di azioni generose e auguste e che io inoltre potrò apparire molto più onorata e, per il bene compiuto, più insigne. Non ti ingannerò con l'annunciazione del piacere, ma ti esporrò, secondo il vero, la realtà in quel modo che gli dèi la determinarono. *Nulla, infatti, di quello che è vero bene e bello gli dèi concedono agli uomini che sia senza diligente fatica, ma se vuoi che gli dèi ti siano benevoli, devi onorare gli dèi; se desideri avere l'affetto degli amici, devi beneficiare gli amici; se brami venir onorato da qualche città, devi procurare vantaggi a questa città; se pretendi di venir ammirato da tutta l'Ellade per la tua virtù, devi sforzarti di fare del bene all'Ellade; se vuoi che la terra ti produca abbondanti frutti, devi coltivare la terra; se credi che sia necessario arricchire col bestiame, devi prenderti cura del bestiame; se hai ansia di esaltare te stesso per mezzo della guerra e vuoi essere in condizione di liberare gli amici e soggiogare i nemici, devi imparare dagli esperti proprio le arti della guerra e devi esercitarti sul modo di applicarle; se, infine, vuoi essere valido di corpo, bisogna abituare il corpo a servire la mente e esercitarlo con sudati travagli* ⁹.

Gli studiosi si sono lasciati trarre in inganno, per molto tempo, dalla prima frase di Areté, ossia dalla sottolineatura del concetto che tutto ciò che vale l'uomo l'acquista solo a prezzo di fatica, e non hanno notato, prima di tutto, che questo era un luogo comune che ricorreva sulla bocca dei Sofisti ¹⁰, ma, soprattutto, non si sono accorti che Areté parla,

⁹ Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 27 sg. (= Diels-Kranz, 84 B 2).

¹⁰ Cfr. per esempio, Platone, *Protagora*, 238 b sgg. e si metta in rela-

a ben vedere, *in termini di utilitarismo*¹¹. Tutti i suoi precetti sono, per usare una terminologia kantiana, degli *imperativi ipotetici finalizzati tutti quanti all'acquisizione di precisi vantaggi*, e precisamente: ottenere la benevolenza degli Dei, l'affetto degli amici, l'onore della città, l'ammirazione dei Greci, ottenere frutti abbondanti dalla terra, arricchire, e così via. La virtù non è che il mezzo più adeguato per ottenere questi vantaggi e questi utili.

Se così è, il contrasto di fondo fra Kakía e Areté verte non già sul piacere quale fine da raggiungere, bensì sui mezzi da usare per conseguirlo¹².

Risponde infatti Kakía ad Areté:

Comprendi, o Eracles, che questa donna ti rappresenta una *via difficile* e lunga per giungere a uno stato di gioia? Io, al contrario, ti condurrò alla felicità per una *via facile e breve*¹³.

Al che Areté risponde:

O sciagurata! Quale mai bene tu possiedi? o che cosa tu conosci di piacevole, se, in vista di esso, nulla sei disposta a fare? Infatti tu neppure attendi la brama delle sensazioni piacevoli, ma, prima ancora che sorga il desiderio, di tutte ti sazi, poiché mangi prima di aver fame, bevi prima di aver sete, ma curi, con artificio, le vivande, per mangiare piacevolmente, prepari vini preziosi, per bere piacevolmente, e d'estate, correndo da ogni parte, cerchi neve, e per dormire in un profondo e piacevole sonno non solo ti prepari un giaciglio soffice, ma anche i letti e, per questi, traverse cedevoli; non per essere affaticata, ma per non aver nulla da fare tu agogni il sonno; provochi a forza i piaceri d'amore prima del bisogno, col ricorrere a ogni arte e col far uso degli uomini come fossero donne; così tu educi i tuoi amici, costringendoli a intemperanze durante la notte, col far loro passare

zione questo passo con Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 20, che introduce l'apologo di « Ercole al bivio ».

¹¹ Come ha invece ben notato S. Zeppi; cfr. sopra, nota 7.

¹² Cfr. sotto, nota 15.

¹³ Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 29 (= Diels-Kranz, 84 B 2).

dormendo la parte più proficua della giornata. Sebbene immortale, sei bandita dagli dèi, e tenuta a vile dagli uomini onesti; non odi ciò che più di tutto è dolce a udirsi, un elogio sul tuo conto, né contempli lo spettacolo che è più di tutti piacevole, poiché non hai mai contemplato un'opera bella tua. Chi mai potrebbe aver qualche fiducia nelle tue parole? Chi mai ti salverà, se avrai bisogno di un soccorso? O chi mai, se sarà saggio, avrà l'ardire di partecipare alla tua compagnia? gli appartenenti a questa, quando sono giovani, sono deboli di corpo; divenuti vecchi, sono insensati di animo, poiché sono cresciuti, nel corso della giovinezza, raffinati, senza far fatica, mentre trascorrono il periodo della vecchiaia miserabili costretti ad affrontare fatiche, pieni di vergogna per quanto hanno compiuto, oppressi da quello che devono fare, per aver compiuto, al tempo della giovinezza, una rapida corsa attraverso i piaceri, mentre hanno riservato per la vecchiaia le molestie. Io, invece, vivo insieme con gli dèi, vivo insieme con gli uomini onesti; *nessuna bella azione né dovuta agli dèi, né dovuta agli uomini si compie senza di me*. Sono onorata più di tutti tanto a giudizio degli dèi quanto a quello degli uomini, che meritano stima: sono diletta collaboratrice degli artigiani, fedele guardiana delle case per i padroni, benevola assistente per i servi, ottima collaboratrice nei travagli della pace, sicura alleata nelle opere di guerra, perfetta compagna dell'amicizia. I miei fedeli *hanno piacevole ed esente da affanni il godimento di cibi e bevande*; infatti resistono finché in essi ne sorgerà il desiderio. *Più dolce si presenta per essi il sonno* che per coloro che non fanno alcuna fatica, né si rammaricano di doverlo troncare, né per questo trascurano di compiere il loro dovere. *I giovani si compiacciono delle lodi degli anziani*, gli anziani esultano degli onori dei giovani, *con piacere* si ricordano delle loro antiche gesta, e *provano piacere* a compiere nobilmente quelle attuali, poiché per merito mio sono cari agli dèi, amati dagli amici, onorati dalle loro patrie. Quando poi giunge il fatale termine, non vengono seppelliti senza onori con oblio, ma fioriscono esaltati in ogni tempo per mezzo del ricordo. Se tu, o Eracles, figlio di ottimi genitori, affronterai questi ardui cimenti, *ti è possibile possedere la felicità più duratura*¹⁴.

Come ben si vede, Prodicò non esita addirittura a mettere sulla bocca della Virtù un linguaggio che assume addirit-

¹⁴ Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 30-33 (= Diels-Kranz, 84 B 2).

tura punte di edonismo, sia pure temperato. Meglio di tutti ha colto questo aspetto del pensiero di Prodicò uno studioso italiano, il quale scrive: « Insomma la contesa tra Areté e Kakía, che riempie l'intero *Apologo*, verte sul modo di raggiungere una stessa meta, la felicità-utilità, che da entrambe le interlocutrici è considerata l'*acmé* della positività umana [...]: il dissenso non è negli ideali ultimi – non è già che all'identificazione ἀρετή [virtù] e ἡδονή [piacere] Prodicò contrapponga l'identificazione di ἀρετή e πόνος [fatica] – ma nella scelta dei mezzi atti a realizzarli. Qui è il nocciolo dell'*Apologo*: Prodicò patrocina un *utilitarismo-eudemonismo* attivistico in polemica con un *edonismo sensuallistico* ma dell'atteggiamento avversario non rigetta *tout-court* le esigenze fondamentali condannandole *in limine litis*, sì invece le accoglie e le inverte e presenta quindi la propria dottrina come un edonismo non decettivo »¹⁵.

In breve, potremo concludere che, per Prodicò, la virtù è la ben calcolata razionalizzazione dei piaceri e degli utili morali e materiali, ossia un *ragionato utilitarismo*. Da questo punto di vista, l'*Apologo* di « Eracle al bivio » può essere assunto come emblema dell'etica dei Sofisti (dei Sofisti della prima generazione), che nell'utile videro il massimo valore morale¹⁶.

3. Gli Dei come divinizzazione dell'utile

Ma c'è di più. Prodicò ritenne che l'utile non solo fosse il fondamento della morale, ma anche della teologia.

Ecco alcune significative testimonianze.

¹⁵ Zeppi, *L'etica di Prodicò*, pp. 107 sg.

¹⁶ Come vedemmo, utilitaristica è l'etica di Protagora e, in ultima analisi, anche quella di Gorgia. I Sofisti della seconda generazione tenderanno invece più accentuatamente all'edonismo.

Scrive Filodemo:

Perseo [...] nell'opera *Intorno agli dèi* sostiene che non sembra improbabile la dimostrazione svolta da Prodicò, che sono state credute e onorate come dèi dapprima le forze atte a nutrire e a giovare; e poi, coloro che scoprirono il modo di nutrirsi o un riparo naturale e, inoltre, le relative arti, come Demeter, Dionisio [...] ¹⁷.

Ancora più chiara la testimonianza di Sesto Empirico, che riporta anche un frammento con le originarie parole del nostro Sofista:

Prodicò di Ceo afferma: « gli antichi considerarono dèi, in virtù del vantaggio che ne derivava, il sole, la luna, i fiumi, le fonti e, in generale, tutte le forze, che giovano alla nostra vita, come, per esempio, gli Egizi il Nilo », e per questo il pane era considerato come Demeter, il vino come Dionisio, l'acqua come Posidone, il fuoco come Efesto, e così ciascuno dei beni che ci è utile ¹⁸.

E ancora:

Prodicò sosteneva che quanto giovava alla vita fu considerato dio, come il sole, la luna, i fiumi, i laghi, i prati, i frutti, e tutte le manifestazioni analoghe ¹⁹.

Questa interpretazione degli Dei e del divino data da Prodicò, che è di una audacia illuministica assai notevole, esprime addirittura una cifra della sofistica: mentre i filosofi naturalisti avevano identificato il divino con il Principio, ossia con ciò che, secondo essi, più valeva, Prodicò lo identifica con l'utile, vale a dire con ciò che, per lui (così come per tutti i Sofisti), maggiormente valeva.

¹⁷ Filodemo, *De piet.*, c. 9, 7, p. 75 G (= Diels-Kranz, 84 B 5; la traduzione dei passi che riportiamo è ancora di M. Untersteiner).

¹⁸ Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 18 (= Diels-Kranz, 84 B 5).

¹⁹ Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 52 (= Diels-Kranz, 84 B 5).

1. La corrente naturalistica della sofistica

È un luogo comune della manualistica l'affermazione che la sofistica contrappose *nomos* e *physis*, cioè « legge » e « natura », per svalutare la prima e ridurla a pura convenzione. Ebbene, questo luogo comune non è se non a metà fondato. L'opposizione di legge e natura non c'è né in Protagora, né in Gorgia e nemmeno in Prodicò¹; essa compare, invece, in Ippia e in Antifonte, ossia in quella che è stata giustamente denominata *corrente naturalistica della sofistica*, e poi nei politici sofisti, a diverso livello².

2. Il metodo della « polimathia » di Ippia

Incominciamo da Ippia³. Questo Sofista, che dovette

¹ Su questo punto ha richiamato giustamente l'attenzione il Levi, *Storia della sofistica*, p. 30, n. 9 e pp. 249 sgg. Scrive il Levi: « Come osserva H. Maier (*Sokrates*, p. 240 [trad. it., I, p. 247]) la contrapposizione di φύσις e di νόμος, di natura e convenzione, si trova in Empedocle [...] in Filolao [...] in Diogene di Apollonia [...] e in Democrito. Archelao (introducendo tale contrapposizione nella vita pratica: H. Maier, *Sokrates*, p. 241 [tr. it., I, p. 248]) affermò che il giusto e l'ingiusto esistono per convenzione e non per natura (Diogene Laerzio, II, 16). Questa contrapposizione invece non è fatta né da Protagora né dall'Anonimo di Giamblico (che effettivamente fondano il νόμος sulla φύσις) e non appare affatto né in Gorgia né in Prodicò ».

² La manualistica ha dunque attribuito a tutta la sofistica una opposizione fondamentale, che, invece, nasce solamente con una delle sue correnti (la corrente « naturalistica »), la quale ha caratteri del tutto particolari.

³ Ippia nacque ad Elide, non sappiamo esattamente quando. Alla fine

essere assai famoso (Platone gli dedicherà ben due dialoghi)⁴, condivideva la concezione del fine dell'insegnamento (educazione politica), che era propria di tutti gli altri Sofisti, ma ne differiva per il metodo, che propugnava come unico valido. Non vale l'antilogia, non la retorica, non la sinonimica, ma la *polimathia*, ossia il *sapere enciclopedico* (e Ippia, oltre a *sapere tutto*, menava vanto anche di *saper fare tutto*)⁵. Ma per sapere e imparare molte cose occorre una particolare abilità, che agevoli nel memorizzare i vari contenuti del sapere: e a questo scopo egli insegnava la *mnemotecnica* (arte del memorizzare)⁶. E fra le discipline che il suo enciclopedismo didattico proponeva, le matematiche e le scienze naturali avevano grande rilievo⁷. E questo ben si comprende: infatti egli riteneva necessario l'insegnamento delle scienze naturali, perché pensava che *la vita umana dovesse adeguarsi alla natura e alle leggi di essa, più che alle leggi umane*.

3. L'opposizione fra « nomos » e « physis »

E, con questo, entriamo nel vivo della tematica *natura-legge*. Platone, di fronte a uomini di diverse città e condizioni, fa dire a Ippia quanto segue:

O uomini qui presenti, io considero voi consanguinei, parenti

del secolo v, in ogni caso, doveva essere noto e apprezzato maestro. Viaggiò molto, come tutti gli altri Sofisti. Visse a lungo e compose – sembra – moltissime opere. (Ulteriori notizie in Untersteiner, *I Sofisti*, II, pp. 111-120).

⁴ *L'Ippia maggiore* (sul bello) e *L'Ippia minore* (sulla menzogna, una dimostrazione per assurdo della tesi socratica che nessuno pecca volontariamente).

⁵ Cfr. Platone, *Protagora*, 315 b-c e il nostro commento nella nostra citata edizione p. 34, nota 45. Cfr. *Ippia minore*, 368 b sgg. (= Diels-Kranz, 86 A 12).

⁶ Cfr. Platone, *Ippia maggiore*, 285 b sgg. (= Diels-Kranz, 86 A 11); cfr. anche *Ippia minore*, 368 b sgg. (= Diels-Kranz, 86 A 12).

⁷ Cfr. Platone, *Protagora*, 318 e.

e concittadini *per natura*, non *per legge*: infatti il simile è per natura parente del simile, mentre la legge, che è tiranna degli uomini, molte volte forza molte cose *contro natura*⁸.

È chiaro che qui vengono non solo chiaramente distinti ma radicalmente contrapposti il piano della *physis* o della natura e il piano del *nomos* o della legge. La natura viene presentata come ciò che *unisce* gli uomini (il simile col simile), la legge, invece, viene presentata come ciò che li *divide*, forzando la natura e, quindi, andando contro la natura. La natura viene così riconosciuta come quella che sola può costituire la vera base dell'agire umano, mentre la legge viene denunciata come « tiranna degli uomini », e quindi viene radicalmente svalutata, *almeno quando e nella misura in cui si oppone alla natura*. Nasce così la distinzione fra un *diritto naturale* (legge di natura), e un *diritto positivo* (legge posta dagli uomini); nasce la convinzione che, per le ragioni sopra vedute, solo il primo sia valido ed eterno, mentre il secondo sia contingente e in fondo non valido. E così *sono gettate le premesse che porteranno ad una totale dissacrazione delle leggi umane*, che verranno considerate frutto di pura convenzione e di arbitrio, e, quindi, considerate del tutto indegne del rispetto di cui erano state da sempre circondate.

Ma Ippia dalla distinzione trae più le conseguenze positive che non quelle negative: poiché la natura degli uomini è uguale (almeno la natura dei sapienti cui egli si rivolge nel contesto del suo discorso), non hanno senso le distinzioni che dividono i cittadini di una città da quelli di un'altra, né le distinzioni che all'interno delle singole città possono ulteriormente dividere cittadino da cittadino: nasceva così un *ideale cosmopolita ed egualitario che per la grecità era non solo nuovissimo, ma rivoluzionario*.

⁸ Platone, *Protagora*, 337 c, considerato in Diels-Kranz, e giustamente, una imitazione, ossia una ricostruzione platonica o meglio una invenzione platonica, fatta *à la manière de...*, come si direbbe oggi; cfr. il commento al passo in Levi, *Storia della sofistica*, pp. 254 sgg.

4. Radicalizzazione del contrasto fra « nomos » e « physis » in Antifonte

Ma, probabilmente sulla scia di Ippia, assai più oltre si spinse Antifonte⁹. Anch'egli, nel suo insegnamento, dovette fare leva sulle scienze naturali, per quelle stesse ragioni propugnate da Ippia, cioè perché vide solo nella *physis* l'autentica norma del vivere; ma giunse a radicalizzare il dissidio fra natura e legge al limite della rottura, affermando, con termini eleatici, che la natura è la « verità » mentre la legge positiva è pura « opinione », e che pertanto l'una è quasi sempre in antitesi con l'altra e che, per conseguenza, quando lo si possa fare impunemente, si deve trasgredire la legge degli uomini, per seguire le leggi di natura:

Giustizia consiste nel non trasgredire alcuna delle leggi dello Stato di cui uno sia cittadino; e perciò l'individuo applicherà nel modo a lui più vantaggioso la giustizia, se farà gran conto delle leggi, *di fronte a testimoni*; ma *in assenza di testimoni, seguirà piuttosto le norme di natura; perché le norme di legge sono accessorie, quelle di natura essenziali: quelle di legge sono concordate, non native: quelle di natura sono native, non concordate*. Perciò se uno trasgredisce le norme di legge, finché sfugge agli autori di esse, va esente da biasimo e da pena; se non sfugge, no.

⁹ Di Antifonte possediamo notizie assai scarse. Difficilissima la sua collocazione cronologica; la sua attività pare comunque che si debba porre, con ogni verosimiglianza, negli ultimi decenni del v secolo. L'opera sua principale si intitolava *La Verità*, e risentiva di influssi della Scuola eleatica. L'importanza di Antifonte per la storia del pensiero è emersa solo dopo il 1915 e il 1922, in seguito alla scoperta di due papiri di Ossirinco, contenenti tesi molto importanti e audaci, come vedremo. Si capisce, quindi, come le vecchie storie della filosofia e la manualistica più spiccia non ne parlino. Da noi ha molto contribuito a far conoscere Antifonte E. Bignone, in una serie di studi pubblicati fra il 1917 e il 1923, poi raccolti in *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938, pp. 1-226. Si è molto discusso se Antifonte sofista e Antifonte oratore siano o no la stessa persona; la questione ha scarso rilievo in questa sede; tuttavia diciamo che i più recenti studi sembrerebbero orientati a rispondere in senso positivo; cfr. F. Deleva Caizzi, *Antiphontis tetralogiae*, Milano-Varese 1968.

Ma se invece violenta oltre il possibile le norme poste in noi da natura, se anche nessuno se ne accorga, non minore è il male, né è maggiore se anche tutti lo sappiano; *perché si offende non la opinione, ma la verità*¹⁰.

5. Cosmopolitismo ed egualitarismo naturalistici

E altrettanto più radicali, rispetto a quelle di Ippia, risultano le concezioni egualitarie e cosmopolitiche dell'uomo, che Antifonte propone:

Noi rispettiamo e veneriamo chi è di nobile origine, ma chi è di natali oscuri, né lo rispettiamo, né l'onoriamo. In questo, ci comportiamo gli uni verso gli altri da barbari, *poiché di natura siamo assolutamente uguali*, sia Greci che barbari¹¹.

L'illuminismo sofisticato ha qui dissolto non solo i vecchi pregiudizi di casta dell'aristocrazia e la tradizionale chiusura della polis, ma anche il più radicale pregiudizio che era comune a tutti i Greci circa la propria superiorità sugli altri popoli: ogni città è uguale all'altra, ogni classe sociale è uguale all'altra, ogni popolo è uguale all'altro, perché ogni uomo è *per natura* uguale all'altro.

Ma che cos'è questa natura che accomuna tutti gli uomini? In che cosa esattamente essa consiste?

Dai frammenti pervenutici risulta indubbio che Antifonte intende per natura la *natura sensibile*: quella natura per cui il bene è l'*utile* e il *piacere*, e il male è il *dannoso* e il *doloroso*, è quella natura che è spontaneità e libertà istintiva. E alla luce di questo concetto di natura la legge è sempre vista – né poteva essere altrimenti – come innaturale, perché

¹⁰ Diels-Kranz, 87, frammento A (la traduzione che qui e più oltre riportiamo è di M. Timpanaro Cardini).

¹¹ Diels-Kranz, 87, frammento B.

costringe a sacrifici, e quindi a dolori, imbriglia e inceppa la spontaneità.

Ecco un testo particolarmente significativo:

[...] la maggior parte di quanto è giusto secondo legge, si trova in contrasto con la natura; così la legge prescrive agli occhi ciò che debbono guardare e ciò che no; alle orecchie ciò che debbono udire e ciò che no; alla lingua ciò che deve dire e ciò che no; alle mani, ciò che debbono fare e ciò che no; ai piedi, dove debbono andare e dove no; e all'animo, ciò che deve desiderare e ciò che no. Eppure *alla natura non sono né più gradite né più affini le cose che le leggi ci vietano, di quelle che esse ci consigliano. Perché tanto la vita, che la morte, son cose di natura; e la vita proviene agli uomini da ciò che è utile, la morte da ciò che è dannoso. E quanto all'utile, ciò che è prescritto dalla legge è un inciampo per la natura, ciò che è prescritto da natura è libero; onde non è logicamente possibile che ciò che dispiace giovi alla natura più di ciò che piace; né, perciò, può esser più utile il dolore del piacere.* Perché ciò che è utile davvero deve recar giovamento, non danno [...] ¹².

Sulla base di queste premesse l'uguaglianza degli uomini è vista non altro che come uguaglianza di strutture e necessità sensibili:

Basta osservare – egli dice – *le necessità naturali proprie di tutti gli uomini* [...]: nessuno di noi può essere definito né come barbaro né come greco: tutti infatti respiriamo l'aria con la bocca, con le narici ecc. ¹³.

E questo è estremamente interessante: se si restringe la natura umana alla pura dimensione sensibile, ci si illude di poter cancellare ogni diversità fra gli uomini, mentre in realtà si gettano le premesse per fondare altri tipi di diversità ed altri tipi di distinzione, sotto un certo profilo anche più gravi. E così si spiega come dal medesimo principio della natura-sensibili-

¹² Diels-Kranz, 87, frammento A.

¹³ Diels-Kranz, 87, frammento B.

tà alcuni potessero tosto dedurre conclusioni opposte a quelle dedotte da Antifonte: la natura dimostra che vi sono uomini *più forti* e uomini *più deboli*, e che, quindi, *gli uomini sono diversi e che chi è più forte è naturale che domini sul debole e gli imponga i propri voleri*. E si spiega altresì come, su queste basi, la legge, intesa come contraria alla natura, dovesse essere destituita di ogni fondamento oggettivo e quindi proclamata ingiustificabile. Conclusioni, queste, che vedremo tosto essere dedotte dai Sofisti politici.

1. Caratteri dell'eristica

Il relativismo e il metodo antilogico protagoreo, ad opera dei Sofisti delle più giovani generazioni, produsse l'*eristica*. Se non esiste una verità assoluta e se ad ogni proposizione è possibile contrapporre la sua contraria (e se è possibile rendere più forte il discorso più debole), allora è possibile confutare qualsiasi asserto. E gli Eristi escogitarono, così, tutta una serie di problemi che prevedevano risposte sempre confutabili; dilemmi che, comunque risolti, sia in senso affermativo sia in senso negativo, portavano a risposte sempre contraddicibili; abili giochi di concetti costruiti con termini che, sfruttando la loro polivalenza semantica, irretivano l'uditore e lo mettevano in posizione di scacco matto; ragionamenti che portavano sempre a conseguenze assurde. Insomma: gli Eristi escogitarono tutta quella apparecchiatura di ragionamenti capziosi e decettivi che vennero poi detti « sofismi ».

Riportiamo dall'*Eutidemo*¹ un passo, a prova di quanto

¹ Naturalmente, non ha molta importanza il sapere se Eutidemo e Dionisodoro, protagonisti dell'*Eutidemo* platonico, siano personaggi storici oppure no: essi sono, in ogni caso, dei « tipi ideali », se non reali, che caratterizzano in maniera paradigmatica, la corrente eristica. Cfr. Levi, *Storia della sofistica*, pp. 52-65, il quale, peraltro, troppo preoccupato di salvare la moralità dei Sofisti veri, non dà il giusto spazio storico a questi personaggi e alla corrente da loro rappresentata, che pure, a nostro avviso, rappresenta uno degli sbocchi pressoché inevitabili della sofistica, anche se si tratta di uno sbocco negativo (e un fenomeno spirituale non lo si comprende se non se ne riconoscono tutti quanti i suoi aspetti).

diciamo, il quale dimostra molto bene la misura del deterioramento che il protagorismo subì sul piano dell'eristica, fino a giungere a negare capziosamente la possibilità di contraddire, di dire il falso e di ingannarsi:

E Dionisodoro: – Tu parli, o Ctesippo, come se esistesse il contraddire?

– Sicuro, disse, e come! Ma tu non credi che esista?

– Tu non puoi provare d'aver mai udito qualcuno contraddire ad un altro.

– È vero, disse; eppure sentiamo adesso Ctesippo² contraddire a Dionisodoro, e vediamo se te lo provo.

– E me ne renderai rigoroso conto?

– Certamente.

– Si può parlare d'ogni cosa esistente?

– Sicuro.

– E dire che ciascuna cosa è e non è?

– Sì. Se ben rammenti, o Ctesippo, poc'anzi abbiamo dimostrato che nessuno dice ciò che non è, perché nessuno parla del non esistente.

E Ctesippo: – Che vuol dire codesto? forse ci contraddiciamo meno noi due?

Ed egli: – Ci contraddiremo forse esponendo come sta una stessa cosa, o in tal caso diremo lo stesso?

– Lo stesso.

– Ma quando né l'uno né l'altro discorra d'una cosa ci contraddiremo? o invece nessuno dei due l'avrebbe nemmeno in mente?

– Conviene anche in questo.

– E quando io parlo d'una cosa e tu d'un'altra, ci contraddiciamo? o io parlo d'una cosa e tu non ne parli punto? Come mai chi non parla contraddirebbe a chi parla?³

² Si tenga presente che è Ctesippo che parla di sé in terza persona.

³ Platone, *Eutidemo*, 285 d - 286 b (la traduzione di questo passo e di quello che segue è di F. Zambaldi). Il ragionamento può essere, esplicitando alcune implicanze, parafrasato come segue: se due persone pensano e parlano di una medesima cosa X, dal momento che pensano e parlano della medesima cosa, allora concordano; se invece l'uno dei due ha di X una nozione « falsa », allora, in realtà, non parla di X bensì di un'altra cosa Y; e se sia l'uno che l'altro hanno una « falsa » nozione di X, allora uno pensa Y e l'altro Z e nessuno dei due pensa X, di guisa che in alcun modo i due si contraddicono.

Ed ecco, per bocca di Socrate, espressamente rilevato il fondamento protagoreo della dottrina, nel passo che subito segue:

- Ctesippo stette zitto. Io, meravigliato di quel discorso, dissi:
- Cosa intendi, Dionisodoro? Io sentii da molti e spesse volte codesto discorso, ma non l'ho mai capito bene. L'usava spesso Protagora e la sua scuola ed anche uomini più antichi; ma a me pare sempre strano e tale che distrugge gli altri ragionamenti e se stesso. Credo però che da te sentirò meglio la verità. Non esiste il dire il falso? perché a ciò si riduce il discorso; no?
 - Ne convenne.
 - E parlando, o si dice la verità o non si parla?
 - Assentì.
 - E dire il falso non è possibile, ma pensarlo sì?
 - Nemmeno pensarlo.
 - Dunque non esiste affatto un'opinione falsa.
 - Lo escluse.
 - Dunque, neanche ignoranza né persone ignoranti; l'ignoranza, se c'è, non consisterebbe nell'ingannarsi sulle cose?
 - Certamente, disse.
 - Ma questo non si dà, diss'io.
 - No.
 - Parli per parlare, o Dionisodoro, o per dire delle assurdità, o credi veramente che non vi sia alcun uomo ignorante?
 - E tu confutami.
 - Ed è possibile convincere di menzogna quando nessuno s'inganna?
 - Non è possibile, disse Eutidemo, e neanche Dionisodoro invitò a confutare: chi inviterebbe a cosa che non esiste? ⁴.

Come ben rileva Platone per bocca di Socrate, tale modo di ragionare distrugge tutto: gli altri ragionamenti e se medesimo. Non era certamente questo il senso della scoperta protagorea, che aveva una sua verità e una sua tragica grandezza, come sopra vedemmo: questo, come già accennammo, non è altro che la escrescenza patologica dell'antilogia protagorea, e, in alcuni casi, la sua parodia.

⁴ Platone, *Eutidemo*, 286 b-e.

2. Le tesi sostenute dai Sofisti politici

Invece la retorica gorgiana e le deduzioni della corrente naturalistica della sofistica furono le radici di quel fenomeno che è stato denominato dei Sofisti-politici o Politici-sofisti, i quali, invece che in campo logico-metodologico, fecero le loro incursioni devastatrici nel campo etico-politico, giungendo ad affermazioni di immoralismo quasi totale.

Crizia⁵ ben più degli altri Sofisti dissacrò il concetto degli Dei, considerandoli non più che uno spauracchio introdotto per frenare i malvagi e per far rispettare le leggi, che di per sé non hanno forza sufficiente per imporsi. Riferisce Sesto:

Anche Crizia, uno dei tiranni di Atene, sembra appartenere al gruppo degli atei, per aver detto che gli antichi legislatori finsero dio come una specie di ispettore delle azioni umane, sia buone che cattive, con lo scopo che nessuno recasse ingiuria a tradimento al suo prossimo, per paura d'una vendetta degli dei. Dice testualmente così: «Tempo ci fu, quando disordinata era la vita degli uomini, e ferina, e strumento di violenza, quando premio alcuno non c'era pei buoni, né alcun castigo ai malvagi. In seguito, parmi che gli uomini leggi punitive sancissero, sì che fosse Giustizia assoluta signora egualmente di tutti ed avesse ad ancella la Forza; ed ella puniva chiunque peccasse. Ma poi, giacché le leggi distoglievan bensì gli uomini dal compiere aperte violenze, ma di nascosto le compivano, allora, suppongo, dapprima un qualche uomo ingegnoso e saggio di mente inventò per gli uomini il timor degli dei, sì che uno spauracchio ci fosse ai malvagi anche per ciò che di nascosto facessero o dicessero o pensassero. Laonde introdusse la divinità sotto forma di Genio, fiorente di vita imperitura, che con la mente ode e vede, e con somma perspicacia sorveglia le azioni umane, e dirige la divina natura; il quale Genio udirà tutto quanto si dice tra gli

⁵ Crizia era un parente di Platone (cugino della madre). Nacque probabilmente nel decennio fra il 460-450 a.C. Fece parte del circolo socratico, ma non assorbì lo spirito socratico. Partecipò alla vita politica ateniese attivamente, senza disdegnare i metodi più immorali. Morì nel 403. Scrisse numerose opere in versi e in prosa. (Per ulteriori notizie sulla vita e le opere cfr. Untersteiner, *I Sofisti*, II, pp. 179-188).

uomini e potrà vedere tutto quanto da essi si compie. E se anche tu mediti qualche male in silenzio, ciò non sfuggirà agli dei; ché troppa è la loro perspicacia. Facendo di questi discorsi, divulgava il più gradito degli insegnamenti: avvolgere la verità in un finto racconto. E affermava gli dei abitare colà, dove ponendoli, sapeva di colpire massimamente gli uomini, là donde sapeva che vengono gli spaventi ai mortali e le consolazioni alla lor misera vita: dalla sfera celeste, dove vedeva esserci lampi, e orrendi rombi di tuoni, e lo stellato corpo del cielo, e l'opera mirabilmente varia del sapiente artefice, il Tempo; là donde s'avanza fulgida la massa rovente del sole, donde l'umida pioggia sopra la terra scende. Tali spaventi egli agitò dinanzi agli occhi degli uomini, e servendosi di essi, costruì con la parola, da artista, la divinità, ponendola in un luogo a lei adatto; e spese così l'illegalità con le leggi [...]. Per tal via dunque io penso che in principio qualcuno inducesse i mortali a credere che vi sia una stirpe di dei »⁶.

Trasimaco di Calcedonia⁷ giunse ad affermare che il « giusto è nient'altro che il vantaggio del più potente »⁸; dal che egli dedusse, quasi certamente, come Platone ci dice nel primo libro della *Repubblica*, che dunque la giustizia è un bene per il potente e un male per chi è in dominio del potente, che l'uomo giusto ha sempre svantaggio e l'ingiusto vantaggio.

E il Callicle⁹ del *Gorgia* platonico (che, se non è un personaggio reale o una maschera di un personaggio reale, è comunque perfetta espressione di questa corrente) precisa:

Mi pare che *la natura stessa* mostri che è giusto che chi è migliore [= più forte] abbia più di chi è peggiore [= più debole] e chi è più potente abbia più di chi è meno potente¹⁰.

⁶ Frammento del *Sisifo satiresco*, riportato da Sesto Empirico, *Contro i matem.*, IX, 54 (= Diels-Kranz, 88 B 25; traduzione di M. Timpanaro Cardini).

⁷ Trasimaco nacque a Calcedonia in Bitinia, una colonia di Megara (cfr. Diels-Kranz, 85 A 1). La sua attività va collocata negli ultimi decenni del secolo v. Per dettagliate notizie sulla sua vita e sulle opere a lui attribuite cfr. Untersteiner, *I Sofisti*, II, pp. 175-178.

⁸ Platone, *Repubblica*, I, 338 c (= Diels-Kranz, 85 A 10, B 6 a).

⁹ Su Callicle, che, come lo troviamo rappresentato nel *Gorgia* platonico, è personaggio letterario e non storico, cfr. quanto diciamo nella nostra introduzione al *Gorgia*, pp. XL sgg.

¹⁰ Platone, *Gorgia*, 483 c-d.

In effetti, gli animali più forti schiacciano quelli più deboli, gli uomini più forti i più deboli, gli Stati più forti i più deboli; la legge è sempre contro la natura (questa natura) ed è stata fatta dai più deboli per difendersi dai più forti e in questo senso è del tutto negativa. Perciò Callicle giunge ad esaltare l'uomo forte, il superuomo, che infrange le leggi e soggioga i più deboli:

Ma se nascesse un uomo dotato di una forte natura, forte quanto occorre, allora scuoterebbe da sé tutte le remore della legge, le spezzerebbe e se ne libererebbe, calpesterebbe le nostre istituzioni, i nostri incantesimi, i nostri sortilegi e le nostre leggi, che sono tutte contro natura: e, così ribellatosi, il nostro schiavo risulterebbe essere il nostro padrone, e così rifulgerebbe il giusto secondo natura ¹¹.

E la vita « giusta secondo natura » comporterà anche il favorire tutti gli istinti, perché essi sono tutti secondo natura; comporterà il lasciar libero corso ad essi, il soddisfarli dopo averli stimolati, il concedersi assolutamente tutto: e comporterà il fare tutto questo a scapito dei più deboli, e, anzi, sfruttando a tali scopi i più deboli, appunto perché la natura li ha fatti diversi e li ha posti in balla dei più forti.

Ecco le parole che Platone mette in bocca a Callicle, che caratterizzano in maniera perfetta questa concezione:

E, invece, il bello e il giusto secondo natura è questo che io ora ti dico con tutta schiettezza: chi vuole vivere bene deve lasciar crescere i propri desideri il più possibile e non deve affatto reprimerli; e, quando siano cresciuti al massimo, deve saperli assecondare con coraggio e con intelligenza e deve essere in grado di togliersi il gusto di tutto ciò di cui continuamente gli possa venir voglia. Ma questo, com'è ovvio, non è possibile ai più. Perciò i più biasimano quelli che possono, perché si vergognano di non potere anch'essi e, per nascondere la propria impotenza, sostengono che la dissolutezza è cosa turpe, come già dissi in precedenza, cercando, così, di sottomettere gli uomini che per na-

¹¹ Platone, *Gorgia*, 484 a.

tura sono migliori. E poiché essi non sono in grado di dare soddisfazione ai loro desideri, per questo esaltano la temperanza e la giustizia, non altro che a causa della propria impotenza. Giacché a coloro ai quali fin da principio toccò la fortuna di essere figli di re, oppure di essere per loro natura capaci di procacciarsi un dominio, sia una tirannia sia una signoria, che cosa, in verità, potrebbe essere più brutto o più odioso della saggezza e della giustizia? Questi uomini, dico, i quali, pur avendo la possibilità di godersi i beni senza che nessuno glielo impedisca, dovrebbero essi stessi imporre a se medesimi, come padroni, la legge della moltitudine degli uomini, il loro modo di pensare e le loro censure? E come potrebbero non essere ridotti ad infelici dalla cosiddetta bellezza della giustizia e della saggezza, non potendo dare ai loro amici nulla di più che ai loro nemici, e ciò pur dominando nella propria città? Ma, o Socrate, per quella verità che tu dici di voler perseguire, la cosa sta in questo modo: la licenza, la dissolutezza e la libertà, se hanno modo di trovare sfogo, costituiscono la virtù e la felicità; tutte queste altre cose non sono che orpelli, convenzioni degli uomini contro natura, chiacchiere che non valgono assolutamente nulla ¹².

Così l'*homo-mensura* protagoreo, da *criterio* diventa, con l'eristica, *dissoluzione di ogni criterio*; e anche la *physis* ipiana e antifontea, invece che criterio per fondare l'assoluta eguaglianza dell'uomo, finisce essa pure per diventare, con i politici-sofisti, il criterio per fondare l'assoluta diseguaglianza, creare il superuomo e condurre all'immoralismo più sfrenato.

Ma queste correnti sono *un esito* della sofistica, non *l'unico esito*: esse rivelano non tutta la natura della sofistica, ma, come abbiamo già rilevato, solo la sua faccia negativa. L'altra faccia, quella positiva e più autentica, ci sarà invece rivelata da Socrate. Ma, prima di dire di Socrate, vogliamo trarre le conclusioni che scaturiscono da tutto quello che si è fin qui detto.

¹² Platone, *Gorgia*, 491 e - 492 c (traduzione nostra).

Abbiamo visto come, sia pure in modi vari e almeno apparentemente anche contrastanti, la sofistica abbia operato *un sostanziale spostamento dell'asse dell'indagine filosofica, incentrando la sua problematica tutta sull'uomo*; la stessa corrente naturalistica della sofistica si occupò della *physis* in senso totalmente diverso rispetto ai Naturalisti, cioè non per conoscere il cosmo in quanto tale, ma per meglio comprendere l'uomo e il suo agire, ossia per scopi etico-politico-educativi.

E in questo spostamento dell'asse sta il valore sostanziale della sofistica. Tuttavia, non si può dire che la sofistica abbia senz'altro anche saputo *fondare la filosofia morale*. Tutti i Sofisti hanno agitato e variamente approfondito problemi morali o problemi connessi strutturalmente con la morale, ma *non hanno saputo raggiungere, a livello tematico, il principio da cui tutti rampollano*. Questo principio, come sappiamo, consiste nella precisa, consapevole e ragionata *determinazione dell'essenza dell'uomo*. Nessuno dei Sofisti ci ha detto espressamente, cioè tematicamente, che cosa sia l'uomo e, per conseguenza, nessuno dei Sofisti ha fatto vedere, consapevolmente, come le varie dottrine che professavano si congiungessero a una determinata concezione dell'uomo.

Si capisce, pertanto, come alcuni interpreti abbiano esaltato i Sofisti come grandissimi filosofi, e, per contro, come altri interpreti abbiano potuto accusare i Sofisti di superficialità o abbiano addirittura negato che essi fossero filosofi. I

primi hanno prevalentemente guardato all'importanza della nuova problematica filosofica agitata dai Sofisti, i secondi hanno invece guardato alla mancanza di fondamenti che è riscontrabile in questa nuova problematica.

La verità è nel mezzo: bisogna dar atto ai Sofisti di aver saputo dar voce alle nuove esigenze del momento storico e di aver preparato il terreno per l'avvento della filosofia morale, ma bisogna insieme dire che essi non hanno saputo compiere il passo finale; e, ciononostante, resta vero che il loro contributo è stato decisivo, per le ragioni che abbiamo ampiamente spiegato.

E il pensiero dei Sofisti è stato fecondo anche in certi suoi aspetti che a molti sono parsi solo eccessi e furori iconoclastici; in realtà, bisognava che alcune cose venissero distrutte totalmente, per poter essere adeguatamente ricostruite: bisognava che i vecchi e angusti orizzonti fossero spezzati, perché se ne aprissero altri più vasti.

Esemplifichiamo.

I Naturalisti avevano criticato la vecchia concezione antropomorfa degli Dei e avevano identificato Dio con il principio. I Sofisti respinsero i vecchi Dei, i quali dopo la critica naturalistica non erano più credibili; ma respinsero altresì la concezione del Divino come principio delle cose, avendo in blocco respinto la ricerca cosmo-ontologica. E così si avviarono verso la negazione di ogni forma di Divino: Protagora restò agnostico, Gorgia andò certamente oltre l'agnosticismo col suo nichilismo, Prodicò interpretò gli Dei come ipostatizzazione umana dell'utile, Crizia come l'invenzione di un uomo abile e saggio escogitata per rafforzare le leggi di per sé non vincolanti. Certo, dopo queste critiche, non si poteva tornare indietro: *per credere nel Divino lo si doveva cercare e trovare in una sfera più alta.*

E dal Divino passiamo all'umano. Abbiamo già detto che la sofistica non pervenne ad una determinazione sistematica della natura dell'uomo; tuttavia, da molti accenni, non è difficile

esplicitare il senso che essi implicitamente finirono per dare all'uomo. In questo ambito i Sofisti non avevano da distruggere quello che dissero i Naturalisti, perché, come sappiamo, i Naturalisti non si occuparono dell'uomo; distrussero, invece, definitivamente, la visione che la tradizione, soprattutto tramite i poeti e i legislatori, aveva costruito. Ma, nell'istante stesso in cui tentarono di ricostruire una immagine dell'uomo, questa si vanificò nelle loro stesse mani: Protagora intese l'uomo prevalentemente come sensibilità e sensazione relativizzante, Gorgia come soggetto di mobile emozione, soggetto ad essere trascinato dalla retorica in tutte le direzioni, e gli stessi Sofisti che si appellarono alla natura, avendo inteso questa soprattutto come natura biologica e animale, non poterono non dedurre da essa le antitetiche conseguenze dell'assoluta eguaglianza e dell'assoluta diseguaglianza degli uomini. *L'uomo, per riconoscersi, doveva trovare un più solido ubi consistam.*

Infine la verità. Prima del sorgere della filosofia la verità non era distinta dalle apparenze. I Naturalisti alle apparenze contrapposero il *logos*, e solo in esso riconobbero la verità. Ma Protagora scisse il *logos* nei « due ragionamenti » e scoprì che il *logos* dice e contraddice; Gorgia respinse il *logos* come pensiero e lo salvò solo come magica parola, ma si ritrovò una parola che può dire tutto e il contrario di tutto e, quindi, non può veramente esprimere nulla. Queste esperienze, come ha detto un acuto interprete dei Sofisti, sono « tragiche »¹: e noi preciseremmo ulteriormente che si scoprono essere tragiche appunto perché pensiero e parola hanno perduto il loro oggetto e la loro regola, hanno perduto l'essere e la verità. E la corrente naturalistica della sofistica, che, in qualche modo, sia pure confusamente, intuì questo, si illuse di poter trovare un

¹ Untersteiner, *I Sofisti*, I, pp. 227 sgg.

contenuto che fosse in qualche modo oggettivo in un enciclopedismo; ma questo enciclopedismo, in quanto tale, si rivelò del tutto inutile. *La parola e il pensiero dovevano recuperare la verità ad un più alto livello.*

Ma se, per ritrovare il Divino e la verità occorreranno le scoperte metafisiche e logiche di Platone e di Aristotele, che sono decisamente al di là degli orizzonti della sofistica, *per ricostruire un nuovo volto dell'uomo bastavano anche le risorse disponibili all'interno dell'orizzonte della sofistica: e questo fu il contributo che Socrate seppe dare; e così, con Socrate, la sofistica si conclude e si inverte, per usare una espressione hegeliana, come ora vedremo in modo puntuale.*

PARTE TERZA

SOCRATE E I SOCRATICI MINORI LA FONDAZIONE DELLA FILOSOFIA MORALE

« ἐγὼ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δι' οὐδὲν ἄλλ' ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα. ποίαν δὲ σοφίαν ταύτην; ἥπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία· τῷ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός».

« Per la verità, o Ateniesi, io per nessun'altra ragione mi sono procurato questo nome se non a causa di una certa sapienza. E qual è questa sapienza? Tale sapienza è precisamente la sapienza umana: e di questa sapienza veramente può essere che io sia sapiente ».

Platone, *Apologia di Socrate*, 20 d-e

SEZIONE PRIMA

SOCRATE

E LA SCOPERTA DELL'ESSENZA DELL'UOMO

«ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάττων
γνῶναι ἑαυτόν».

« *L'anima ci ordina di conoscere chi ci ammonisce "conosci te stesso"* ».

Platone, *Alcibiade maggiore*, 130 e

Prima di svolgere un qualsivoglia discorso su Socrate¹ è necessario, sia pure molto brevemente, tracciare un quadro della cosiddetta « questione socratica ».

¹ Di Socrate conosciamo con certezza la data di morte, che avvenne nel 399 a. C., in seguito a condanna per « empietà » (Socrate fu accusato formalmente di non credere negli Dei della Città e di corrompere i giovani con le sue dottrine; ma dietro tale accusa si nascondevano risentimenti di vario genere e manovre politiche, come Platone ben ci dice nell'*Apologia di Socrate* e nel prologo dell'*Eutifrone*). Poiché lo stesso Platone ci dice che al momento della morte Socrate era sui settant'anni, se ne desume che nacque nel 470/469 a. C. Il padre di Socrate aveva nome Sofronisco e pare che fosse scultore, la madre aveva nome Fenarete ed era levatrice. Si sposò con Santippe (la cui fama di donna insopportabile, almeno in gran parte, una posteriore invenzione: la prima notizia sul carattere insopportabile di Santippe proviene da Antistene, che la definisce come la donna « più fastidiosa di quelle che sono, furono e saranno » [Senofonte, *Simposio*, II, 10]; ma si sa quanto i Cinici fossero avversi all'istituzione del matrimonio, come del resto avremo modo di vedere). Al momento della morte Socrate aveva ancora due figli in giovane età, e un figlioletto infante (cfr. *Fedone*, 60 a), e dunque dovette contrarre il matrimonio con Santippe già in età avanzata. Una tradizione posteriore parla anche di un'altra donna di Socrate di nome Mirto (Diogene Laerzio, II, 26). Se la notizia fosse esatta, si potrebbe pensare che Mirto fosse stata la prima moglie e Santippe la seconda. Socrate non si mosse mai da Atene se non perché chiamato a partecipare a imprese militari (combattè a Potidea, ad Anfipoli e a Delio). Non volle partecipare alla vita politica, giudicando negativamente i metodi con cui veniva amministrata la cosa pubblica. Ebbe un fisico fortissimo, capace di resistere alle più dure fatiche e di sopportare scalzo e con un leggero mantello i rigori del freddo più intenso. Dovette avere momenti di concentrazione assai vicini a rapimenti estatici, come ci attesta Platone, il quale nel

Socrate non scrisse nulla. Per conoscere il suo pensiero e valutarne l'importanza e la portata, dobbiamo ricorrere alle testimonianze dei contemporanei o a testimonianze che da

Convito parla di uno di questi fatti protrattosi un giorno e una notte durante la campagna di Potidea (cfr. *Convito*, 220 c). Di aspetto era brutto e aveva il viso sgraziato da sileno con occhi all'infuori, ma aveva un fascino assolutamente eccezionale, come una irresistibile forza che poteva essere e di attrazione e di repulsione. Platone così lo descrive per bocca di Alcibiade (nel *Convito*, 215 a): «E... io dico questo, che egli è somigliantissimo a quei Sileni che si vedono nelle botteghe degli scultori, che gli artisti atteggiano con zampogne o flauti, e se tu li apri, dentro vedi i simulacri degli déi. E poi dico ch'egli assomiglia ancora al Satiro Marsia. Che, intanto, a questi, almeno nell'aspetto, sei simile, neanche tu, o Socrate, lo puoi negare; come poi gli assomigli anche nel resto, sta a sentire. Insolente sei? No? Se non lo ammetti, ti condurrò innanzi i testimoni. E non flautista? E molto più meraviglioso di quello? Quello, almeno, per mezzo di strumenti incantava gli uomini, con la potenza che gli usciva dalla bocca; e ancora oggi, chi suoni le sue melodie – perché quelle che suonava Olimpio, erano di Marsia che gliel'ha insegnate – quelle melodie, chi le suoni, sia buon flautista o suonatrice da nulla, esse sole traggono le anime al delirio, e ti fan vedere chi ha bisogno degli déi e di essere iniziato, per la potenza loro che è divina. Tu da lui differisci solo in questo, che, senza strumenti, per mezzo di nude parole, operi il medesimo effetto» (traduzione di C. Diano). Circa il «*démone*» o «voce divina», che Socrate diceva di sentire dentro di sé, diremo nel corso dell'esposizione: già fin d'ora, però, è possibile sottolineare, in base agli elementi che abbiamo addotti, il carattere fortemente religioso dell'uomo Socrate.

Nella vita di Socrate sembra ormai sempre più chiaro che vadano distinti due momenti: un primo, in cui, partecipando alla cultura filosofica dell'Atene di quei tempi, si occupò dei Fisici. Come già sappiamo, e come vedremo anche più avanti, ci è attestato che Socrate era stato discepolo di Archelao (scolaro di Anassagora). Fino a che punto egli abbia seguito le dottrine di questi Fisici non è possibile dire: del resto le dottrine dei Fisici, allora, attraversavano il momento della crisi finale. E una crisi dovette avere anche Socrate, che, beneficiando della nuova tematica sofistica e, ad un tempo, polemizzando con le tesi sofistiche, maturò lentamente quel pensiero, che conosciamo da Platone e da Senofonte. Se così è, non è strano che Aristofane ci presenti un Socrate diversissimo dal Socrate platonico e senofonteo: nel 423 (anno in cui vennero rappresentate le *Nuvole* di Aristofane) Socrate era negli anni quaranta; invece il Socrate che Platone e Senofonte rappresentano è il Socrate della vecchiaia, è il Socrate fra i sessanta e i settanta anni (Platone aveva oltre quarant'anni meno di Socrate).

Del resto i due momenti nella vita di Socrate hanno radici, oltre che

quelle mediatamente derivano. Ma queste testimonianze (e di qui nascono tutte le difficoltà) *sono profondamente discordi, ed in alcuni casi addirittura radicalmente opposte, al punto da annullarsi a vicenda*. Perciò non a torto qualcuno ha detto che, malgrado tutto il parlare che gli antichi hanno fatto di Socrate, noi possiamo sapere con sicurezza storica di lui meno di quanto possiamo sapere dei Presocratici, i cui frammenti pervenutici, per quanto scarsi, sono tuttavia sufficienti a farci risentire la loro autentica voce e l'originario tenore delle loro parole, e quindi a comunicarci il senso del loro messaggio.

La fonte più antica riguardante Socrate è Aristofane con la commedia *Le Nuvole*², che è non solo una parodia del filosofo, ma anche un violentissimo atto di accusa contro il suo insegnamento e i suoi nefasti influssi sulla gioventù: Socrate viene considerato un Sofista, e anzi, in un certo senso, il peggiore dei Sofisti; ad un tempo, egli viene considerato filosofo naturalista (professante dottrine che riecheggiano quelle di Diogene di Apollonia). Per queste ragioni Aristofane, per molto tempo, non fu considerato e *Le Nuvole* furono considerate pura opera di fantasia del tutto sprovvista di valore storico.

La seconda fonte, in ordine cronologico, è Platone, il

nei fatti che abbiamo indicato, nello stesso momento storico in cui egli visse. Scrive giustamente A.E. Taylor (*Socrates*, London 1933; traduzione italiana, Firenze 1952, p. 24): « Non possiamo neanche cominciare a comprendere storicamente Socrate fino a che non abbiamo chiaro a noi stessi che la sua giovinezza e la prima maturità trascorsero in una società separata da quella in cui Platone e Senofonte crebbero, dallo stesso abisso che divide l'Europa pre-bellica da quella post-bellica ».

Poiché vita e filosofia in Socrate coincidono, ulteriori indicazioni concernenti la biografia e la storia spirituale del filosofo daremo nel corso della esposizione del suo pensiero.

² Delle *Nuvole* di Aristofane il lettore ha a disposizione la bella traduzione di E. Romagnoli, in *Le commedie di Aristofane*, Bologna 1964. Sui rapporti Socrate-Aristofane cfr. L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, New York - London 1966.

quale fa di Socrate il protagonista della maggior parte dei suoi dialoghi e mette in bocca a Socrate tutte le idee filosofiche che egli via via svolge, eccetto una parte della dottrina dialettica degli ultimi dialoghi, la cosmologia del *Timeo* e la dottrina delle *Leggi*³. Ma la testimonianza platonica è condizionata da due presupposti che compromettono strutturalmente la sua credibilità storica. In primo luogo, Platone, perseguendo una sistematica esaltazione della figura del Maestro, finisce a poco a poco per trasfigurarla e trasformarla in un simbolo: Socrate è l'eroe morale, è il santo, il forte, il temperante, il saggio, il giusto, l'educatore più autentico degli uomini, l'unico vero politico che in Atene ci sia mai stato (sarebbe difficilissimo pensare a due figure più antitetiche del Socrate descritto nelle *Nuvole* e del Socrate raffigurato nel *Fedone*: eppure si riferiscono ad un medesimo uomo). In secondo luogo, Platone mette in bocca a Socrate pressoché tutta la propria dottrina: quella della propria giovinezza, quella della propria maturità e parte di quella della vecchiaia (*Filebo*), ed è certo che, nella maggior parte, queste dottrine *non* sono di Socrate, ma sono ripensamenti, amplificazioni e anche nuovissime creazioni di Platone. Come separare ciò che è socratico da ciò che è platonico negli scritti platonici? Esiste un qualche criterio che permetta di far questo? La risposta è che la separazione è, se non del tutto impossibile, perlomeno difficilissima, perché un tale criterio non esiste, o, se ne esiste uno, è solo assai approssimativo, perché Platone, dal momento in cui si mette a scrivere, non trascrive obiettivamente, ma interpreta, ripensa, rivive, esplicita, approfondisce, sopracostruisce, traspone: insomma in Socrate egli proietta se medesimo, tutto se medesimo.

³ Sul problema di Platone come fonte socratica si veda V. de Magalhães Vilhena, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952, con tutte le indicazioni ivi date; cfr. del medesimo autore, anche *Socrate et la légende platonicienne*, Paris 1952.

Il terzo autore è Senofonte, con i suoi *Detti memorabili di Socrate* ed altri scritti minori in cui Socrate è protagonista⁴. Ma Senofonte fu solo per brevissimo tempo uditore di Socrate da giovane e compose, invece, i suoi scritti socratici solo da vecchio. Per di più a Senofonte fanno difetto il rigore speculativo e la tempra del pensatore e il suo Socrate risulta assai addomesticato. Sarebbe stato certamente impossibile che gli Ateniesi potessero avere motivo di mandare a morte un uomo quale Senofonte pretende sia stato Socrate.

La quarta fonte è data da Aristotele, che parla di Socrate solo occasionalmente⁵, ma dice di lui cose ritenute importanti. Ma Aristotele non è un contemporaneo: egli poté bensì accertare in vari modi quanto ci riferisce di lui; ma gli mancò quel contatto diretto con il personaggio, che, nel caso di Socrate, risulta insostituibile e mediatamente non recuperabile.

Infine, ci sono i vari Socratici che fondarono le cosiddette Scuole socratiche minori, i quali, purtroppo, ci lasciarono poco e quel poco che ciascuno di essi ci ha lasciato non è che un raggio filtrato attraverso prismi deformati⁶.

⁴ Il lettore italiano trova gli scritti socratici di Senofonte tradotti da R. Laurenti: *Senofonte, Le opere socratiche (Memorabili, Convito, Apologia di Socrate, Economico)*, Padova 1961. Su Senofonte come fonte storica socratica cfr. K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2 voll., Berlin 1893-1901 (è un'opera che pecca di elefantiasi e giunge a conclusioni assurde, ma solleva una quantità di problemi molto importanti); H. von Arnim, *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*, Kopenhagen 1923; J. Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, Paris 1953; A. H. Chrout, *Socrates Man and Myth. The two Socratic Apologies of Xenophon*, London 1957. (Fondamentali anche: O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953 e Idem, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1956). Cfr. anche Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*, pp. 194-230 e tutte le indicazioni ivi date.

⁵ Tutte le testimonianze aristoteliche concernenti Socrate sono raccolte da Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris 1942 (testo greco, traduzione francese e ampio commento); cfr. anche Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*, pp. 231-302 e le indicazioni date ivi.

⁶ Per quanto riguarda i Socratici minori si veda la sezione che segue.

Tutto questo è sufficiente a far comprendere l'enorme difficoltà cui va incontro ogni tentativo di ricostruzione del pensiero di Socrate e anche l'ampio margine di aleatorietà e ipoteticità che fatalmente è destinato a rimanere in tutte le ricostruzioni, dato che le stesse fonti cui attingiamo sono, ciascuna, non una obiettiva descrizione, ma una interpretazione⁷.

Nella presente opera non è possibile diffonderci analiticamente sulla questione; diciamo soltanto che, allo stato attuale degli studi, è risultato ormai chiaro che, da un lato, nessuna fonte può ritenersi privilegiata, e che, d'altro canto, nessuna fonte può essere trascurata: lo stesso Aristofane, che per molto tempo è stato considerato del tutto trascurabile come fonte storica, è risultato invece, esaminato in controluce, contenere numerosi elementi storici di grande importanza per comprendere Socrate⁸. E viceversa Aristotele, che da molti era stato considerato il giudice imparziale, e quindi la fonte capace di fornirci il criterio per ridimensionare tutte le altre, dai più recenti studi è stato rimesso in discussione, ed è stato dimostrato che egli attribuiva a Socrate alcune cose che sono invece, come vedremo, acquisizioni posteriori⁹. Perciò una ricostruzione di Socrate può essere fatta solamente tenendo conto di tutte le fonti, e tenendo conto non solo di quanto esse dicono, ma altresì di quanto tacciono, leggendo l'una alla luce dell'altra e viceversa, e altresì filtrando ciascuna di esse in controluce e utilizzando il tutto con vigilante senso critico senza abbandonarsi ad eccessi ipercritici che,

Oltre gli autori che ivi discuteremo, va segnalato Eschine di Stetto, su cui cfr. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*, Berlin 1912.

⁷ Cfr. Magalhães - Vilhena, *Le problème de Socrate*.

⁸ Si veda in particolare come Aristofane viene utilizzato ai fini della ricostruzione della prima parte della vita e per il primo momento del pensiero socratico dal Taylor, *Socrate*, pp. 23 sgg. Cfr. anche F. Adorno, *Socrate*, Bari 1970, pp. 27 sgg.

⁹ Cfr. H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913; traduzione italiana, Firenze 1943 (1970²).

puttrotto, in questi ultimi lustri sembrano aver quasi del tutto paralizzato gli studi socratici¹⁰.

Si obietterà che, per poter fare questo, è, in ogni caso, necessario individuare un preciso criterio, senza cui qualsiasi scelta, qualsiasi mediazione e qualsiasi operazione di filtro si intenda applicare alle fonti, cade sotto l'accusa di arbitrarietà.

Rispondiamo che, per la verità, un tale criterio esiste ed è già stato individuato da alcuni studiosi¹¹, anche se non si è ancora adeguatamente imposto a livello di riflessione metodologica. Noi constatiamo che, a partire dal momento in cui Socrate agisce in Atene, la letteratura in genere e quella filosofica in particolare *registrano una serie di novità di assai considerevole portata*, che poi resteranno, nell'ambito dello spirito della grecità, acquisizioni irreversibili e punti costanti di riferimento. Ma c'è di più: le fonti di cui sopra abbiamo detto (ed anche altre oltre quelle menzionate) indicano concordemente proprio Socrate come autore di quelle novità, sia in modo esplicito, sia, anche, in modo implicito, ma non per questo meno chiaro. Queste due circostanze, che reciprocamente si rafforzano e si avvalorano, ci offrono il filo di Arianna che ci permette di districarci nella selva della questione socratica. Noi potremo dunque far risalire a Socrate, non con certezza totale ma con assai elevato grado di proba-

¹⁰ Dopo l'opera di O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947, pochissimi si azzardarono a scrivere intorno a Socrate. In effetti, la posizione del problema di Socrate, quale emerge dall'opera del Gigon (e anche da quella del Magalhães Vilhena, cfr. nota 3), sembrerebbe essere senza sbocchi o quasi. La verità è che lo storico non potrà mai avere a disposizione, per la ricostruzione della figura e del pensiero di Socrate, un criterio assoluto e unitario, ma dovrà fatalmente fare uso di molteplici criteri e, talora, affidarsi anche all'intuito. D'altra parte, la storiografia non è matematica e il suo metodo è necessariamente composito.

¹¹ In particolare da J. Burnet e da A. E. Taylor (cfr. sopra, p. 289, nota 1 e sotto, p. 301, nota 15).

bilità storica, appunto quelle dottrine che le nostre fonti riferiscono a Socrate e che i documenti in nostro possesso confermano essere novità che la cultura greca recepisce a partire appunto dal momento in cui Socrate agisce. Del resto, non sarebbe difficile dimostrare come, in grado maggiore o minore, anche se in modo alquanto imperfetto, la maggior parte degli interpreti più qualificati di Socrate, *di fatto*, abbia applicato questo criterio, rilevando dapprima le differenze e i mutamenti fra il *prima* e il *dopo* Socrate, e poi avvalorando quelle fonti che meglio davano ragione di quei mutamenti. E se così è, l'affermazione già ricordata che noi conosciamo di Socrate storicamente meno di qualunque altro filosofo presocratico, perché dei Presocratici possediamo almeno frammenti che ci ridanno l'originaria parola, mentre di Socrate non possediamo nemmeno una parola che si possa con certezza dire storicamente autentica e originaria; ebbene, codesta affermazione, che pur fece grande impressione, è, al limite, rovesciabile. Infatti i frammenti dei Presocratici sono come tessere di un mosaico, che assumono significato diverso a seconda del disegno di insieme in cui sono collocate, e di nessuno dei Presocratici ci è stato tramandato il disegno di insieme, che noi possiamo ricostruire solo su basi fortemente congetturali, appunto perché quei frammenti sono testi tolti dai loro *contesti* e utilizzati e tramandati in contesti di solito assai diversi da quelli originali e assai lontani da essi anche nel tempo; invece il contesto in cui si collocano le singole dottrine che vengono attribuite a Socrate è ricostruibile in maniera assai meno congetturale, proprio perché sono i suoi discepoli e i suoi contemporanei che ce lo suggeriscono (sia pure fornendo valutazioni di segno diverso, o addirittura opposto) ed è il brusco mutamento che subisce la filosofia dopo Socrate che lo conferma in una maniera che non ha alcun paragone con i filosofi precedenti.

Questa lunga premessa di carattere metodologico era necessaria per giustificare i criteri che nella ricostruzione del

pensiero di Socrate seguiamo e, insieme, l'ampio spazio che ad esso dedichiamo: infatti, riletta con questi criteri, la filosofia socratica risulta avere avuto un peso decisivo nello svolgimento del pensiero greco e in genere del pensiero occidentale, anche in direzioni che la storiografia filosofica del secolo scorso fu ben lontana non solo dal riconoscere, ma anche semplicemente dal sospettare¹².

¹² Un esempio basterà ad illustrare questa nostra asserzione: nella celebre opera di E. Rohde, *Psyche*, Tübingen 1893 (più volte riedita) Socrate non viene citato se non accidentalmente, e non gli si riconosce alcuna importanza nell'evoluzione della concezione greca di *psyché* (e alla tesi del Rohde molti si sono passivamente attenuti). Per contro, come dimostreremo, i moderni studi portano ad assegnare a Socrate addirittura il posto principale nell'evoluzione del concetto di *psyché*, e portano a ritrovare in Socrate il fondatore della concezione tipicamente occidentale di « anima ». E con questa scoperta il senso della filosofia socratica cambia radicalmente, come vedremo.

1. Socrate nei confronti della filosofia della « physis »

Abbiamo già visto quale sia stato l'atteggiamento dei Sofisti nei confronti della filosofia della *physis*: si tratta di un atteggiamento del tutto negativo, al quale diede forma paradigmatica Gorgia nel suo trattato *Sulla natura o sul non-essere* (come abbiamo sopra veduto), in cui cercava di dimostrare la *strutturale incommensurabilità* fra l'essere (la *physis*), da un lato, e il pensiero e la parola umana, dall'altro ¹.

L'atteggiamento di Socrate fu analogo, ma più complesso e più articolato, e fondato, più che sulle dialettiche deduzioni di tipo gorgiano, sul rilievo della reciproca contraddittorietà dei vari sistemi di filosofia della natura che erano stati via via proposti, i quali pervenivano a conclusioni che puntualmente si annullavano a vicenda e dunque mostravano, in questo loro contraddirsi, la propria incapacità a pervenire a qualsiasi valida conclusione.

Chiarissima, a questo riguardo, è la testimonianza di Senofonte, sostanzialmente confermata da quella di Platone. Dice dunque Senofonte:

[Socrate] non discuteva sulla natura dell'universo, come la maggior parte degli altri, indagando in che modo esista quel che i dotti chiamano « cosmo » e per quali necessità accadano i vari fenomeni celesti: quanti si mettevano in tali ricerche li definiva insipienti [...] E si meravigliava che alla loro mente non balzasse mani-

¹ Cfr. sopra, pp. 243-249 e Migliori, *La filosofia di Gorgia*, pp. 29-31.

fece l'impossibilità di risolvere tali questioni, poiché anche quelli che erano orgogliosi di trattarle *non si accordavano mai l'uno con l'altro, ma erano tra loro molto simili a gente che vaneggi*².

Ed ecco come viene caratterizzato questo « vaneggiare »:

[...] di quanti si travagliano intorno alla natura dell'universo, questi sostengono che l'essere è *solo uno* [scil.: gli Eleati], quelli che è infinito di numero [scil.: gli Atomisti]; questi che *tutto è in continuo movimento* [scil.: Eraclito e i suoi seguaci], quelli che *niente è mai in movimento* [scil.: gli Eleati]; questi che *tutto si genera e si distrugge*, quelli che *niente si è mai generato e niente si distruggerà* [si intenda l'affermazione riferita al cosmo e non al Principio o ai Principi, e l'antitesi, questa volta, è fra tutti i Fisici, da un lato, e gli Eleati dall'altro]³.

E circa la confusione cui si approda seguendo le indagini naturalistiche, secondo Socrate, non è meno esplicito Platone, in alcune celebri pagine del *Fedone*.

Dunque, la scienza del cosmo è inaccessibile all'uomo: chi ad essa dedica la proprie energie vanamente tenta di acquisire una conoscenza, che solo un Dio può possedere; ancora Senofonte riferisce:

In generale, riguardo ai fenomeni celesti, egli [Socrate] deprecava la curiosità di apprendere in che modo la divinità li ha congegnati; e *infatti riteneva che non potessero essere scoperti dall'uomo e credeva che non fosse accetto agli Dei chi cercava quel che essi non hanno voluto rivelare*. C'era pericolo, secondo lui, che chi si dedicava a tali problemi cadesse in vaneggiamenti, non meno di Anassagora, il quale oltre modo insuperbì per le sue ricerche sulle opere degli Dei⁴.

Infine, secondo Socrate, chi si dedica a queste ricerche, tutto assorbito in esse, dimentica se stesso, ossia quello che più conta: l'uomo e i problemi dell'uomo⁵.

² Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 11 sgg. (traduzione di R. Laurenti).

³ Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 14.

⁴ Senofonte, *Memorabili*, IV, 7, 6.

⁵ Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 12 e 16.

Di questo diremo più avanti; prima dobbiamo ancora mostrare come queste precise conclusioni di Socrate non siano tanto un punto di partenza iniziale, quanto, piuttosto, un travagliato e laborioso guadagno, che può verosimilmente essere fatto risalire, per quanto concerne la cronologia, a metà circa della sua vita.

Sui trent'anni sappiamo con certezza che Socrate era legato ad Archelao (il quale, come abbiamo visto, riproponeva dottrine di Anassagora in modo piuttosto eclettico) e, con lui, come attesta il poeta Ione di Chio⁶, egli si era recato a Samo. Teofrasto riferisce, in modo analogo, come abbiamo già ricordato, che « [...] di Archelao di Atene si dice che anche Socrate sia stato discepolo »⁷. E qualche accenno in questo senso si può cogliere anche in Platone⁸ e in Senofonte (e poi in autori posteriori vi sono molte conferme esplicite)⁹.

Quanto siano durate queste esperienze naturalistiche di Socrate non è possibile stabilire con sicurezza: Aristofane, che, come abbiamo detto, rappresenta Socrate negli anni quaranta, gli attribuisce ancora una serie di legami (talora anche abbastanza precisi) con certe dottrine dei Fisici. Una cosa, tuttavia, sembra certa, o quantomeno assai probabile, e cioè che *Socrate non fu mai soddisfatto di queste ricerche e che, per conseguenza, non le fece mai oggetto del proprio insegnamento*, come tutte le fonti concordemente ci riferiscono: sicché a buona ragione, al processo, Socrate poté affermare a testa alta:

Dico [...], o cittadini Ateniesi, che di queste cose [delle cose

⁶ Fr. 11 Blumenthal: Diogene Laerzio, II, 23.

⁷ Teofrasto, *Le opinioni dei fisici*, 4 (Diels, *Doxographi graeci*, p. 479).

⁸ Cfr. *Fedone*, 97 b sgg.

⁹ Senofonte ammette che Socrate sapesse, nel campo delle scienze naturali, assai di più di quello stretto necessario che raccomandava agli altri (*Memorabili*, IV, 7); e l'accenno che egli fa alla polemica di Socrate con Anassagora e le sue idee è particolarmente indicativo (cfr. *Memorabili*, IV, 7, 6). Per gli autori posteriori cfr. sopra, p. 195, nota 25.

che sono oggetto della filosofia della natura] io non mi occupo affatto; e ne chiamo a testimoni, ancora, la più parte di voi; e vi prego di informarvene a vicenda e di dichiararlo apertamente, quanti di voi mi avete udito parlare: e sono molti tra di voi che mi hanno udito parlare. Avanti, dunque, dichiaratelo gli uni a gli altri, se c'è qualcuno tra voi che m'abbia udito mai ragionare o poco o molto di cose simili [...] ¹⁰.

Non sappiamo, inoltre, se Socrate abbia cessato di frequentare e di studiare i Fisici gradualmente, ovvero per una crisi repentina, anche se la prima ipotesi parrebbe la più verosimile ¹¹. In ogni caso è certo (e questo è un punto che va tenuto ben presente) che Socrate ad un certo punto della sua evoluzione spirituale si lasciò alle spalle quelle esperienze naturalistiche e tutti i loro connessi con un taglio netto e senza tentare alcuna operazione di mediazione o di superamento, compito, questo, che si assumerà invece Platone, il quale riprenderà quelle esperienze naturalistiche esattamente al punto in cui Socrate le aveva troncate, per intraprendere, come vedremo, la sua « seconda navigazione » ¹².

Socrate, dunque, spostò interamente dalla natura all'uomo tutti i suoi interessi, e solo a questo punto egli iniziò il suo magistero in Atene. In ogni caso è certo che, quando Senofonte e Platone incominciarono a frequentarlo, egli era già da qualche lustro saldamente ancorato a questa precisa posi-

¹⁰ Platone, *Apologia di Socrate*, 19 c sg. (traduzione di M. Valgimigli).

¹¹ Il Taylor (*Socrate*, pp. 56 e sgg.) pensa invece che ci sia stata una vera e propria crisi spirituale nella vita di Socrate, che andrebbe messa in connessione con l'episodio dell'oracolo di cui parla Platone nell'*Apologia* (20 c sgg.). Interrogato da Cherefonte, l'oracolo avrebbe risposto che l'uomo più sapiente della Grecia era Socrate. (Sull'interpretazione che Socrate dà di questa risposta dell'oracolo si veda quanto diciamo più avanti, a p. 360). Far coincidere la crisi spirituale di Socrate con questo episodio è tuttavia un po' troppo azzardato e, in ogni caso, resta mera congettura. Come sopra abbiamo detto, sembrerebbe più logico pensare che Socrate abbia abbandonato la speculazione dei Fisici per lisi più che non per repentina crisi.

¹² Cfr. Platone, *Fedone*, pp. 96 a - 102 a.

zione. Dopo aver riferito le critiche che Socrate muoveva ai Naturalisti, Senofonte annota:

Egli, dal canto suo, discorreva sempre di valori umani (τῶν ἀνθρώπων), ricercando che cosa fosse pio, che cosa empio, che cosa bello, che cosa brutto, che cosa giusto, che cosa ingiusto, che cosa prudenza, che cosa pazzia, che cosa coraggio, che cosa viltà, che cosa Stato, che cosa statista, che cosa governo, che cosa governatore e le altre cose la cui conoscenza, secondo lui, rendeva gli uomini eccellenti, l'ignoranza, invece, li faceva giustamente chiamare schiavi¹³.

E Platone, nell'*Apologia*, mette in bocca a Socrate questa affermazione, che è un vero programma:

Per la verità, o Ateniesi, io per nessun'altra ragione mi sono procurato questo nome, se non *a causa di una certa sapienza*. E qual è questa sapienza? Tale sapienza è precisamente la *sapienza umana* (ἀνθρώπινη σοφία): e di questa sapienza veramente può essere che io sia sapiente¹⁴.

Ed eccoci così finalmente giunti al punto focale: che cos'è questa « sapienza umana », questa ἀνθρώπινη σοφία?

Vediamolo in modo preciso.

2. La scoperta dell'essenza dell'uomo

Torniamo alla linea di sviluppo del pensiero sofistico, che abbiamo interrotto. Abbiamo visto che tutte le contraddizioni, le aporie, le incertezze dei Sofisti, e infine lo scacco matto cui andarono incontro tutti i tentativi da essi esperiti, *dipendevano sostanzialmente dall'aver parlato dei problemi dell'uomo senza aver indagato in modo adeguato la natura o essenza dell'uomo, ovvero dall'averla determinata*

¹³ Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 16 (traduzione di R. Laurenti).

¹⁴ Platone, *Apologia di Socrate*, 20 d-e.

in maniera del tutto inadeguata. Ebbene, diversamente dai Sofisti, Socrate riuscì a far questo, e vi riuscì in una misura tale da poter dare alla problematica dell'uomo un significato decisamente nuovo.

Che cos'è dunque l'uomo? La risposta socratica è finalmente inequivoca: *l'uomo è la sua anima*, dal momento che è l'anima che distingue l'uomo da qualsiasi altra cosa.

Si obietterà che la letteratura e la filosofia greca avevano da secoli parlato di *psyché*: ne aveva parlato Omero, ne avevano parlato gli Orfici, ne avevano parlato i Fisici e ne avevano parlato altresì i poeti lirici e tragici. Ma, come è stato di recente messo in luce, nessuno prima di Socrate aveva inteso per anima ciò che invece intese Socrate e, dopo Socrate, tutto l'Occidente¹⁵. Per Omero l'anima era lo spirito nel senso di « fantasma » che abbandonava l'uomo alla sua morte, per andarsene come larva vana e inconsapevole a vagolare senza scopo nell'Ade; per gli Orfici era invece il demone che espiava in noi la colpa, e che era tanto più se stesso quanto più si staccava dall'io consapevole, ed era tanto più attivo quanto più si affievoliva e scompariva la nostra coscienza (quindi nel sonno, nello svenimento e nella morte); per i Fisici era invece il *principio* o un momento del principio (quindi acqua, aria, fuoco); infine, per i poeti essa restava qualcosa di assai indeterminato e comunque mai teoreticamente definito¹⁶. Per contro, l'anima per Socrate vien fatta coincidere *con la nostra coscienza pensante e operante, con la nostra ragione e con la sede della nostra attività pensante*

¹⁵ Cfr. J. Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul*, in « Proceedings of the British Academy », VII (1915-1916), pp. 235 sgg., ristampato in: *Essay and Addresses*, London 1929, pp. 126-162; Taylor, *Socrate*, pp. 97 sgg.; Jaeger, *Paideia*, II, pp. 60 sgg.

¹⁶ Alla storia del concetto di *psyché* prima di Socrate e alla rivoluzione operata da Socrate ha dedicato un documentatissimo volume un nostro allievo, F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, Roma (Edizioni Abete) 1975, al quale rimandiamo per le riprove analitiche della

e eticamente operante. In breve: per Socrate l'anima è l'io consapevole, è la personalità intellettuale e morale.

E, con questo, è già detto tutto quanto occorre per capire la rivoluzione operata da questa intuizione socratica: la vita dell'uomo acquista il suo giusto senso solo ora, perché la stessa « vita orfica » e la stessa « vita pitagorica » con la loro dottrina della « purificazione », in sostanza tendevano a purificare un'anima-demone che era altro dall'io, dalla coscienza, dal soggetto, scindendo così e lacerando l'unità dell'uomo. Ha detto molto bene il Taylor: « Evidentemente, quel che occorre per lo sviluppo di una moralità e di una religione "spirituali" è che l'insistenza orfica sulla suprema importanza del "preoccuparsi degli interessi della *psyché*" sia congiunta con la identificazione di questa *psyche* supremamente preziosa con la sede della normale intelligenza e carattere individuale. Questo è precisamente il passo avanti che si realizza nella dottrina dell'anima professata da Socrate, sia in Platone che in Senofonte, ed è non meno per questa rottura con la tradizione orfica che per l'aver dato alla condotta della vita il posto centrale che i pensatori precedenti avevano dato alla astronomia e alla biologia, che Socrate, secondo l'abusatissima frase ciceroniana "portò la filosofia dal cielo giù sulla terra". In altre parole, ciò che egli fece fu di creare precisamente la filosofia come qualche cosa di distinto insieme dalla scienza naturale [dei Fisiologi] e dalla teosofia [degli Orfico-pitagorici], o da un qualsiasi amalgama delle due, e di otte-

tesi. In particolare il Sarri dimostra, nella prima parte, che il termine *psyché* in Omero resta addirittura escluso dal giro della terminologia propriamente psicologica; che negli Orfici *psyché* indica il demone individuo ma non la coscienza (l'uomo continua a pensare col corpo); nei Naturalisti l'anima-principio include (almeno in Eraclito e in Diogene di Apollonia) l'intelligenza, ma in dimensione cosmica e non personale; nei poeti *psyché* entra nel giro della terminologia psicologica, dapprima indicando l'io emotivo, poi, rapsodicamente, anche l'io razionale, ma ciò avviene ormai in epoca socratica (ossia negli ultimi anni del secolo v a.C.). La documentazione del Sarri è assai più completa di quella fornita dai precedenti autori.

nera questo risultato una volta per sempre »¹⁷. Per cui ben si può dire che « Socrate ha creato la tradizione morale e intellettuale della quale l'Europa ha sempre vissuto da allora »¹⁸.

3. Precisazioni e documenti relativi alla nuova concezione socratica di « psyché »

Ma, poiché l'immagine di Socrate che stiamo presentando è desueta, e quasi del tutto ignota alla manualistica, che di regola resta in arretrato di alcuni decenni rispetto alle acquisizioni delle ricerche storiografiche, e tuttavia è il canale principale attraverso cui si forma la comune opinione, dobbiamo rendere conto degli asserti sopra fatti e dobbiamo documentarli in maniera puntuale.

Intanto, diciamo che la prima messa a punto della tesi di Socrate scopritore del concetto di anima intesa come io e come coscienza è stata fatta dalla Scuola dei filologi scozzesi, la quale, con fini analisi, rilevò come la concezione dell'anima di cui ragioniamo sia pressoché assente prima di Socrate, mentre è diffusa nella letteratura immediatamente posteriore a Socrate ed è comune a Isocrate, Senofonte e Platone. È evidente dunque che essa dovette aver origine o con Socrate o con qualche suo contemporaneo; ma noi non conosciamo alcun contemporaneo di Socrate al quale essa si possa attribuire, mentre sappiamo da Platone e da Senofonte che proprio Socrate la professava, di guisa che l'attribuzione della dottrina in questione a Socrate diviene pressoché necessaria¹⁹.

Purtroppo la manualistica e gli studiosi non specializzati rimasero perplessi di fronte a tale novità, non accorgendosi

¹⁷ Taylor, *Socrate*, p. 102.

¹⁸ Taylor, *Socrate*, p. 98.

¹⁹ Cfr. soprattutto l'articolo di Burnet citato alla nota 15 e Taylor, *Socrate*, pp. 98 sgg.; Sarri, *Socrate*, *passim*.

che essa si impone e che non è legata alle tesi, per altro verso estremistiche, professate dalla Scuola scozzese²⁰, e così non la recepirono. Ma gli studiosi più attenti non mancarono di metterla a profitto, e uno storico del calibro dello Jaeger, tanto per citare l'esempio più illustre, la utilizzò proprio come asse portante della sua ricostruzione di Socrate nella sua celebre *Paideia*²¹, evidenziandone bene anche l'aspetto religioso: « Quello che colpisce – scrive lo Jaeger – è che quando Socrate, in Platone come negli altri Socratici, pronuncia questa parola “anima” vi pone sempre come un fortissimo accento e sembra avvolgerla in un tono appassionato e urgente, quasi di evocazione. Labbro greco non aveva mai, prima di lui, pronunziato così questa parola. Si ha il sentore di qualcosa che ci è noto per altra via: e il vero è che, qui per la prima volta nel mondo della civiltà occidentale, ci si presenta quello che noi ancora oggi talvolta chiamiamo con la stessa parola [...] La parola “anima”, per noi, in grazia delle correnti spirituali per cui è passata la storia, suona sempre con un accento etico o religioso; come altre parole: “servizio di Dio” e “cura d'anime” essa suona cristiana. Ma questo alto significato, essa lo ha preso per la prima volta nella predicazione protrettica di Socrate »²².

Ma vediamo qualche documento.

Tutta la dottrina socratica può riassumersi in queste proposizioni convergenti: « conoscere se stessi » e « aver cura di se stessi ». E conoscere « se stessi » non vuol dire conoscere il proprio nome né il proprio corpo, ma esaminarsi interior-

²⁰ L'estremismo della Scuola scozzese consiste nel fatto che sia il Taylor (*Socrate. passim; Plato, the Man and his Work*, London 1949⁶) che il Burnet (cfr. l'introduzione a *Plato's, Phaedo*, Oxford 1911) considerano Platone come lo storico fedele di Socrate, almeno fino ai dialoghi dialettici esclusi. Platone, come Kant, sarebbe giunto ad un pensiero originale solo in età matura, se non addirittura verso la vecchiaia.

²¹ Jaeger, *Paideia*, II, pp. 67-127.

²² Jaeger, *Paideia*, II, pp. 62 sg.

mente e conoscere la propria anima, così come curare se stessi vuol dire non già curare il proprio corpo bensì la propria anima. *Insegnare agli uomini a conoscere e a curare se stessi è il compito supremo di cui Socrate ritenne di essere stato investito dal Dio.*

Su questo punto la testimonianza platonica è chiarissima, soprattutto nei dialoghi della giovinezza, che sono quelli più vicini a Socrate, e quindi storicamente più degni di fede.

Ecco il passo più significativo dell'*Apologia*:

O miei concittadini di Atene, io vi sono obbligato e vi amo; ma obbedirò piuttosto al Dio che a voi; e finché io abbia respiro, e finché io ne sia capace, non cesserò mai di filosofare e di esortarvi e ammonirvi, chiunque io incontri di voi e sempre, e parlandogli al mio solito modo, così: « O tu che sei il migliore degli uomini, tu che sei Ateniese, cittadino della più grande città e più rinomata per sapienza e potenza, non ti vergogni tu a darti pensiero delle ricchezze per ammassarne quante più puoi, e della fama e degli onori; e invece della intelligenza e della verità e della tua anima, perché ella diventi quanto è possibile ottima, non ti dai affatto né pensiero né cura? ». E se taluno di voi dirà che non è vero, e sosterrà *che se ne prende cura*, io non lo lascerò andare senz'altro, né me ne andrò io, ma sì lo interrogherò, lo studierò, lo confuterò; e se mi paia che egli non posseda virtù ma solo dica di possederla, io lo svergognerò dimostrandogli che le cose di maggior pregio egli tiene a vile e tiene in pregio le cose vili. E questo io lo farò a chiunque mi capiti, a giovani e a vecchi, a forestieri e a cittadini; e più ai cittadini; a voi, dico, che mi siete più strettamente congiunti. Ché questo, voi lo sapete bene, è l'ordine del Dio; e io sono persuaso che non ci sia per voi maggior bene nella città di questa mia obbedienza al Dio. Né altro in verità io faccio con questo mio andare attorno se non persuadere voi, e giovani e vecchi, *che non del corpo dovete aver cura né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e più che dell'anima. sì che ella diventi ottima e virtuosissima*; e che non dalle ricchezze nasce virtù, ma dalla virtù nascono ricchezze e tutte le altre cose che sono beni per gli uomini, così ai cittadini singolarmente come allo Stato²³.

²³ Platone, *Apologia di Socrate*, 29 d - 30 b (traduzione di M. Valgimigli).

Ma a più riprese Platone ribadisce questo concetto. Si legga il prologo del *Protagora*²⁴ dove la differenza fra i Sofisti e Socrate è additata in questo: i Sofisti sono rivenduglioli di cibi dell'anima, ma non conoscono né quei cibi né l'anima e quindi non sanno se giovino o no; mentre Socrate è chiaramente rappresentato come colui che conosce questi cibi e che conosce l'anima e viene di riflesso presentato come « medico dell'anima »²⁵.

E nel *Lachete* la scienza dell'educazione è presentata come la « [...] scienza che ha come fine l'anima, e precisamente quella dei giovani »²⁶.

Ed ecco come nel *Carmide* viene raffigurata quest'opera di educazione:

Cherefonte mi chiamò e mi disse: – Che te ne pare di quel giovanetto, o Socrate? È un bel viso?

– Soprannaturale! diss'io.

– Bene, aggiunse; se accetta di svestirsi, ti parrà che viso non ne abbia; così perfette e belle sono le sue forme.

Gli altri confermarono anch'essi le parole di Cherefonte, ed io esclamai: – Eracle! d'un essere invincibile mi parlate, se egli ha solo una cosa ancora, una piccola cosa.

– Che cosa? domandò Crizia.

– *Se anche l'anima ha bella*, dissi io. E bisogna che l'abbia, o Crizia, perché è della vostra famiglia.

– Oh, disse, è perfettamente bello e buono anche in questo.

– E allora, dissi, *perché non vogliamo spogliare proprio l'anima e cominciare a contemplarla prima del corpo?*²⁷.

Ma ecco un passo ancor più esplicito tratto dall'*Alcibiade*. Dopo aver affermato che bisogna, secondo il detto di Delfi, conoscere se stessi e trovare i mezzi per curare se stessi, cioè

²⁴ Platone, *Protagora*, 310 b - 314 c (cfr. la nostra edizione, con il relativo commento, pp. 13-29).

²⁵ Platone, *Protagora*, 313 d-e.

²⁶ Platone, *Lachete*, 185 e.

²⁷ Platone, *Carmide*, 154 d-e (traduzione di C. Diano con alcuni ritocchi).

quei mezzi che permettano di diventare quanto più possibile ottimi, e dopo avere, come nell'*Apologia*, collegato la propria opera educativa al volere del demone, Socrate dice:

Socrate – Su dunque, con quale mai arte ci possiamo dare cura di noi stessi?

Alcibiade – Non saprei dire.

Socrate – In questo però si è d'accordo: che non con l'arte con la quale renderemo migliore una qualunque delle cose nostre, ma con l'arte che renderà migliori noi stessi?

Alcibiade – È vero.

Socrate – Ora, avremmo conosciuto mai qual è l'arte che rende migliore il calzare, se non avessimo conosciuto il calzare?

Alcibiade – Impossibile.

Socrate – Né l'arte che fa migliori gli anelli, se noi avessimo ignorato l'anello.

Alcibiade – È vero.

Socrate – E allora? Qual è l'arte di rendere migliori noi stessi, lo potremo sapere mai, *se noi ignoriamo che cosa siamo noi stessi?*

Alcibiade – Impossibile.

Socrate – E dunque, *conoscer se stesso* è una cosa facile ed era forse un uomo da nulla quello che nel tempio di Delfi ha consacrato quel motto? o è invece una cosa difficile e non da tutti?

Alcibiade – A me, o Socrate, spesso è sembrato fosse cosa da tutti, spesso difficilissima.

Socrate – Ma, o Alcibiade, facile o no, per noi è così: *se ci conosceremo, noi sapremo forse anche qual è la cura che dobbiamo avere di noi stessi; se non ci conosceremo, non lo sapremo mai.*

Alcibiade – Così è.

Socrate – Su dunque, in che modo si potrebbe trovare cos'è questo « se stesso »?

E dopo aver distinto il soggetto che si avvale di un dato strumento dallo strumento stesso, e mostrato come questo sia il mezzo di cui quello si avvale, il dialogo prosegue:

Socrate – E l'uomo non si serve di tutto il corpo?

Alcibiade – Certo.

Socrate – Ma s'è detto che altro è chi si serve di una cosa, altro la cosa della quale egli si serve?

- Alcibiade – Sì.
 Socrate – Altro dunque è l'uomo, altro il suo corpo.
 Alcibiade – Parrebbe.
 Socrate – Che cos'è dunque l'uomo?
 Alcibiade – Non so dire.
 Socrate – Questo però puoi dirlo, che egli è *ciò che si serve del corpo*.
 Alcibiade – Sì.
 Socrate – *E che altro è ciò che si serve del corpo, se non l'anima?*
 Alcibiade – Non è altro [...].
 Socrate – *L'anima, quindi, ci ordina di conoscere chi ci ammonisce: « Conosci te stesso »*²⁸.

Infine, ricordiamo che, come canto del cigno, Platone mette in bocca a Socrate proprio il discorso sull'anima e come raccomandazione finale ai discepoli, quasi testamento spirituale, gli fa dire che l'unica cosa che gli preme è che essi abbiano cura di se medesimi, ossia che abbiano *cura della propria anima*.

Ma anche Senofonte, a più riprese, concorda, in ultima analisi, con quanto ci dice Platone; egli afferma infatti che, per Socrate, l'anima è ciò che in noi più partecipa del Divino e che è ciò che in noi ha il dominio²⁹, e ci narra addirittura che Socrate spiegava ai pittori e agli scultori che, per ritrarre adeguatamente l'uomo, essi non dovevano limitarsi a ritrarne il corpo, ma dovevano *giungere a ritrarne l'anima*. Leggiamo i due dialoghi di Socrate con il pittore Parrasio e con lo scultore Clitone riferiti da Senofonte, perché sono di importanza eccezionale per la documentazione della tesi.

Ecco il dialogo con il pittore:

²⁸ Platone, *Alcibiade Maggiore*, 128 d - 130 e (traduzione di Carlo Diano); che il concetto di corpo come « strumento » dell'anima espresso splendidamente nel passo che abbiamo letto sia socratico è confermato da Senofonte, *Memorabili*, III, 12, 5 sgg.

²⁹ Senofonte, *Memorabili*, IV, 3, 14.

– La pittura, Parrasio, non è rappresentazione di quel che si vede? E infatti, i corpi bassi e alti, all'ombra e alla luce, ruvidi e morbidi, aspri e lisci, giovani e vecchi, voi li imitate ritraendoli mediante i colori.

– È vero, disse.

– E quando raffigurate modelli di bellezza, siccome non è facile trovare un uomo perfetto in ogni parte, voi, mettendo insieme i più bei dettagli presi da ciascun individuo, fate sì che appaia bello il corpo intero.

– Facciamo proprio così, disse.

– E che? *L'atteggiamento dell'anima* estremamente seducente, dolce, amabile, piacevole, attraente, riuscite a riprodurlo o non si può imitare?

– Come si può imitare, o Socrate, ciò che non ha proporzione di parti, né colore, né alcuna cosa di quelle che ora hai enumerato, e non è in nessun modo visibile?

– Eppure, riprese Socrate, non può l'uomo guardare qualcuno con simpatia o inimicizia?

– Credo di sì, disse.

– E tutto ciò non si può rendere nell'espressione degli occhi?

– Senza dubbio.

– E ti sembra che abbiano lo stesso atteggiamento del volto quelli che s'interessano al bene e al male degli amici e quelli che non se ne interessano?

– No certo, per Zeus: chi s'interessa ha un'espressione contenta quando gli amici stanno bene, diventa cupo se stanno male.

– Dunque, pure questo si può ritrarre?

– E come!

– E anche la magnificenza, la liberalità, la grettezza, l'ignobilità, la temperanza, la prudenza, la tracotanza e la volgarità traspaiono dal volto e dall'atteggiamento dell'uomo sia fermo che in movimento.

– È vero.

– Dunque si possono imitare?

– E come!

– E pensi che si contempi più volentieri quel che lascia trasparire caratteri belli, buoni, amabili, o quel che li lascia trasparire brutti, cattivi, odiosi?

– Oh, c'è una bella differenza, Socrate!³⁰

³⁰ Senofonte, *Memorabili*, III, 10, 1 sgg.

Altrettanto esplicito è il colloquio di Socrate con lo scultore:

– Clitone, che i tuoi corridori, lottatori, pugilatori e pancraziasti siano belli, lo vedo e lo so: ma l'elemento che più trascina gli uomini attraverso la vista e, cioè, quell'essere le tue statue così piene di vita, come riesci a infondervelo?

E siccome Clitone, rimasto interdetto, non rispose subito:

– Non è, disse, modellando le tue opere sulle forme degli esseri viventi che le fai apparire più animate?

– Senza dubbio, rispose.

– E non è ritraendo accuratamente le varie parti del corpo nelle diverse pose, e cioè abbassate o levate, contratte o allungate, rigide o rilassate, che fai apparire le tue statue più simili a creature vive e più seducenti?

– E come!

– E l'esatta imitazione di quel che accade ai corpi in movimento non produce un piacere gradito in chi l'osserva?

– È naturale.

– Non si devono quindi ritrarre anche i minacciosi occhi dei combattenti, non si deve imitare lo sguardo dei vincitori pieni di gioia?

– Senza dubbio.

– Dunque, lo *scultore deve rendere attraverso la forma esteriore l'attività dell'anima*³¹.

Ampie conferme si desumono altresì dai Socratici minori, nonché da Isocrate, il quale per più di un aspetto risente della dottrina socratica.

Da tutte queste testimonianze risulta dunque certo che, per Socrate, l'essenza dell'uomo va ricercata nella sua *psyché*.

Ci siamo attardati a documentare con ampiezza questo punto perché, come abbiamo detto all'inizio, non è ancora acquisito, ed è, invece, assolutamente pregiudiziale per la comprensione non solo di Socrate, ma altresì dei rapporti di

³¹ Senofonte, *Memorabili*, III, 10, 6 sgg. (ambidue i passi sono riportati nella traduzione di R. Laurenti).

Socrate con la filosofia precedente e con quella seguente, e dunque per la comprensione del preciso posto che Socrate occupa nella storia spirituale dell'Occidente³².

4. Il nuovo significato di « areté » e la rivoluzione della tavola dei valori

Abbiamo visto che i Sofisti sostanzialmente non seppero raggiungere lo scopo che si erano prefissi e che le tecniche di educazione che essi posero in atto, messe in mano ai discepoli, immediatamente degenerarono, con gli esiti che sopra abbiamo ampiamente illustrato. E la ragione era, giova ripeterlo, che i Sofisti non avevano saputo individuare quale fosse la vera natura dell'uomo e per questo avevano ignorato quale fosse il *fine* ultimo e più autentico e, per conseguenza, la vera *areté* dell'uomo; essi avevano confusamente identificate le loro tecniche con l'*areté* o le avevano ad essa giustapposte. E, stante questa confusione di fondo, è evidente che le abilità e le tecniche da essi insegnate dovevano finire per essere non solo eticamente anodine, ma decettive e capaci, invece che di educare, di rovinare.

Platone capì e ribadì insistentemente che la superiorità di Socrate sui Sofisti consisteva soprattutto in questo: avendo compreso che l'uomo si distingue da ogni altra cosa per la sua anima, Socrate ha potuto anche determinare in che cosa consiste la *areté* umana: *essa non può essere se non ciò che permette all'anima di essere buona, ossia di essere quale per sua natura deve essere*. Così, coltivare l'*areté* vorrà dire far essere l'anima ottima, vorrà dire realizzare pienamente

³² Per la documentazione di questo punto rimandiamo al lavoro già citato del Sarri (*Socrate, passim*), il quale ha raccolto tutti i passi dei Socratici e degli autori influenzati da Socrate che alludono alla dottrina della *psyché* e li ha accuratamente spiegati.

l'io spirituale, vorrà dire raggiungere il fine proprio dell'uomo interiore e, con questo, anche la felicità.

Ma che cos'è la virtù?

La risposta di Socrate è ben nota: la virtù (ciascuna e tutte le virtù) è « scienza » o « conoscenza », e il contrario della virtù, cioè il vizio (ciascuno e tutti i vizi), è privazione di scienza e di conoscenza, vale a dire « ignoranza ». Tutte le nostre fonti concordano perfettamente su questo punto, e più avanti lo documenteremo in modo particolare. Del resto, chi ci ha fin qui seguito avrà notato la coerenza di questa affermazione con la premessa su cui essa si basa: se l'uomo è contraddistinto dalla sua anima, e se l'anima è l'io cosciente, consapevole e intelligente, allora l'*areté*, ossia ciò che pienamente attua questa coscienza e intelligenza, non può se non essere appunto la scienza e la conoscenza.

Il valore supremo per gli uomini è, dunque, la conoscenza, giacché è appunto la conoscenza che fa essere l'anima come deve essere e perciò realizza l'uomo che nell'anima ha la sua essenza.

Socrate viene così a rivoluzionare la tradizionale tavola dei valori cui tutta la greccità si era fino allora attenuta, e che i Sofisti stessi non avevano sostanzialmente intaccato. Infatti i valori fondamentali tradizionali erano principalmente quelli legati al corpo: la vita, la salute, la vigoria fisica, la bellezza, oppure i beni esteriori o legati all'esteriorità dell'uomo, quali la ricchezza, la potenza, la fama e simili. Orbene, la netta sovraordinazione gerarchica dell'anima rispetto al corpo e la identificazione del vero uomo con l'anima e non più con il corpo, comportava il ribaltamento in secondo piano, se non l'annullamento, di quei valori fisici ed esteriori e il conseguente emergere in primo piano dei valori interiori dell'anima, e in particolare del valore della scienza che tutti li assomma.

Platone nel *Convito*, mette in bocca ad Alcibiade questo giudizio su Socrate:

Sappiate che, se uno è *bello*, non gliene importa nulla, ma l'apprezza tanto poco, quanto nessuno crederebbe: né gl'importa se è *ricco*, o se ha *altro pregio di quelli che la gente leva al cielo*; ma ritiene che tutte queste cose non valgano nulla, e che noi siamo nulla, ve lo dico io³³.

Lo stesso giudizio su questi valori tradizionali, oltre che in numerosi altri passi di Platone, si ritrova anche in Senofonte, il quale, riferendo di un colloquio fra Socrate e Eutidemo, scrive, tra l'altro, quanto segue:

- Forse, Socrate, il bene più indiscutibile è la felicità.
- A meno che non la si componga di beni discutibili, Eutidemo.
- E quali dei beni che costituiscono la felicità sarebbe discutibile?
- Nessuno, *purché non vi includiamo la bellezza, la forza, la ricchezza, la fama e altro di simile.*
- Eppure bisogna includerli, disse: come si potrebbe essere felici senza?
- Per Zeus, esclamò Socrate, ma allora vi includeremo ciò da cui provengono tanti disagi agli uomini. Molti per la loro bellezza sono rovinati da quanti perdono la ragione di fronte a una persona leggiadra: molti, fidando nella loro forza, mettono mano a opere troppo grandi e incorrono in non piccoli mali: molti, svigoriti dalla ricchezza, periscono nelle insidie cui si espongono; molti per la fama e la potenza politica soffrono grandi disgrazie³⁴.

Dalla lettura di questi passi si potrebbe ricavare l'impressione che i beni e i valori tradizionali siano stati da Socrate addirittura totalmente respinti, ma così non è: Platone soltanto trarrà queste conseguenze, perché non solo distinguerà e subordinerà gerarchicamente anima e corpo, ma contrapporrà

³³ Platone, *Convito*, 216 d-e (traduzione di C. Diano).

³⁴ Senofonte, *Memorabili*, IV, 2, 34 sg. (traduzione di R. Laurenti). Identica valutazione, ovviamente, Socrate dava, per converso, di quelli che la grecità riteneva i peggiori mali: il peggiore dei mali per Socrate è l'ignoranza e ciò che dalla ignoranza deriva, così come il massimo bene è la scienza e ciò che da essa deriva (cfr., per esempio, Platone, *Critone*, 44 d).

l'una all'altro e intenderà addirittura il corpo come un carcere, come una prigionia che mortifica l'anima. Invece, in via subordinata e sotto il controllo e la signoria dell'anima, Socrate poté ancora dare un certo apprezzamento ai valori tradizionali, nella misura in cui egli non intese il corpo come antitesi dell'anima.

Quale fu questo apprezzamento e in che misura contenuto?

Socrate subordinò l'effettiva validità di quelli che la greco aveva tradizionalmente considerato « beni » al loro *buon uso*, e affermò che il buon uso *dipende esclusivamente dalla conoscenza e dalla scienza*. Ecco il passo più sintetico e più chiaro in merito, che ricaviamo dall'*Eutidemo* platonico:

– In generale, dunque, dissi io, tutti quelli che prima dicevamo beni *non pare che di loro natura si possano chiamare beni di per se stessi*, ma piuttosto ci risulta così: se son diretti dalla ignoranza si rivelano mali maggiori dei loro contrari, perché più capaci di servire ad una cattiva direzione; se invece sono governati dal giudizio e dalla scienza, sono beni maggiori; per se stessi né gli uni né gli altri hanno valore.

Ed egli: Pare che sia come tu dici.

– E che si deduce dunque da queste premesse? che tutto il resto non è né bene né male e delle due cose che rimangono la *scienza è un bene, l'ignoranza un male*³⁵.

E, con questo, torniamo al punto focale della riduzione socratica dell'*areté* a *scienza*, di cui dobbiamo ora dire in modo più approfondito.

5. I « paradossi » dell'etica socratica

La tesi socratica dell'identità di virtù e scienza implicava, in primo luogo, l'unificazione delle tradizionali virtù,

³⁵ Platone, *Eutidemo*, 281 d-e (traduzione di F. Zambaldi, con alcuni ritocchi).

come la sapienza, la giustizia, la saggezza, la temperanza, la forza in una sola e unica virtù, appunto perché, nella misura in cui sono virtù, ciascuna e tutte si riducono essenzialmente a conoscenza. Inoltre essa implicava la riduzione del vizio, che è il contrario della virtù, all'ignoranza, che è il contrario della conoscenza; e implicava, infine, la conclusione che chi fa il male (che è ignoranza) lo fa, appunto, solo per ignoranza e non già perché vuole il male sapendo che è male.

Queste tesi sono splendidamente svolte e approfondite da Platone nel *Protagora*³⁶, con l'ausilio dei metodi tipicamente socratici, e poi più volte ribadite in altri dialoghi.

Le altre fonti, su questi punti, concordano perfettamente. Leggiamo in Senofonte:

[Socrate] non poneva confini fra sapienza [= scienza] e saggezza, ma riteneva sapiente e saggio chi, conoscendo le cose belle e buone, sapesse usarne, conoscendo le brutte, sapesse guardarsene. Interrogato se reputasse sapienti e moralmente deboli quelli che, pur sapendo quel che devono fare, facevano l'opposto, rispose: « No, non più che insipienti e moralmente deboli. Io credo che tutti gli uomini scelgono con ogni mezzo possibile quel che più giova ai loro interessi e questo compiono. E penso che quelli che seguono una strada sbagliata non sono né sapienti [= in possesso di conoscenza] né saggi ». Diceva che la giustizia e ogni altra virtù era sapienza. Ogni cosa giusta e ogni altra forma di attività fondata sulla virtù erano, a suo parere, belle e buone: chi conosce il bello e il buono niente può preferirgli; invece, chi non lo conosce, non può farlo, e se lo tenta, sbaglia: dunque, chi sa, compie cose belle e buone, chi non sa, non può compierle, ma se vi mette mano, sbaglia. E poiché le cose giuste e tutte le altre, belle e buone, si realizzano mediante la virtù, è chiaro che la giustizia e ogni virtù sono scienza³⁷.

³⁶ Per una esegesi dettagliata del *Protagora* rimandiamo al nostro lavoro: Platone, *Protagora*. Traduzione, introduzione e commento di G. Reale, La Scuola, Brescia 1969, *passim*.

³⁷ Senofonte, *Memorabili*, III, 9, 4 sgg. (traduzione di R. Laurenti, con alcuni ritocchi nell'uso dei termini tecnici).

E Aristotele conferma:

Socrate credeva che le virtù fossero ragionamenti, infatti sosteneva che fossero tutte scienze³⁸.

E ancora:

È strano [...], pensava Socrate, che dove vi è scienza regni qualcosa di diverso e soggioghi l'uomo come uno schiavo. Socrate infatti combatteva del tutto quest'idea, come se, secondo lui, non esistesse la mancanza di padronanza di sé; egli pensava infatti che nessuno possa agire consciamente contro ciò che è meglio, bensì possa farlo soltanto per ignoranza³⁹.

Questi due principi socratici a) che *la virtù è scienza* e b) che *nessuno pecca volontariamente*, i quali in vario modo condizioneranno tutta quanta la speculazione etica del mondo greco, sono stati oggetto di innumerevoli discussioni e polemiche. A molti studiosi è sembrato che Socrate, fondando l'etica interamente sulla conoscenza e sulla ragione, pecchi di « intellettualismo » e misconosca quasi del tutto il ruolo che ha la volontà nell'azione morale e, in genere, il peso di tutte quante le componenti alogiche e arazionali, che entrano in gioco nell'agire umano. Altri hanno cercato, invece, di dimostrare che, ad un esame approfondito, l'accusa di intellettualismo non regge e che, in realtà, i due principi socratici sono assai meno paradossali di quanto non sembrino di primo acchito.

Orbene, a nostro modo di vedere, c'è del vero sia nelle affermazioni dei primi, sia in quelle dei secondi e, perciò, vogliamo ricavare le giuste istanze fatte valere da ambo le parti.

In primo luogo, diciamo che non solo è cosa giusta, ma

³⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Z 13, 1144 b 28 sgg.

³⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, H 2, 1145 b 23-27 (traduzione di A. Plebe, con un lieve ritocco).

è imprescindibile dovere dell'interprete trovare e additare quel punto di vista, collocandosi dal quale le affermazioni dell'autore studiato risultino il più possibile intelligibili e meno paradossali. Ora, certamente l'affermazione che la *virtù è scienza* e il *vizio è ignoranza*, agli orecchi di un cristiano e, in genere, dell'uomo moderno – che nell'indagine sui motivi del comportamento umano ha conoscenze assai più profonde degli antichi, e che intende « scienza » e « conoscenza » in modo del tutto nuovo – suona paradossale. Ma suona assai meno paradossale, se cerchiamo di spogliarci un poco della nostra mentalità e di vedere tale affermazione nelle precise dimensioni del pensiero socratico. L'opinione comune e gli stessi Sofisti (che pure pretendevano essere maestri di virtù) vedevano nelle diverse virtù (giustizia, santità, prudenza, temperanza, saggezza) una pluralità, e non coglievano affatto il nesso che è comune ad esse: quel nesso che le fa essere precisamente virtù e che giustifica, quindi, la loro comune denominazione con il termine virtù. E per virtù gli uomini comuni (e in gran parte gli stessi Sofisti) intendevano quello che avevano inteso la tradizione e i poeti: dunque, qualcosa fondato più sul *costume, le abitudini e le convinzioni della società greca, ma non fondato e giustificato su rigorose basi razionali*. Ora, Socrate nei confronti della virtù e della vita morale dell'uomo fa esattamente quello che i Presocratici avevano fatto nei confronti della natura (e che i Sofisti avevano incominciato a fare, ma non sempre con successo, nei confronti dell'uomo): *tenta di sottoporre al dominio della ragione la vita umana, così come quelli avevano sottoposto il mondo esterno al dominio della ragione umana*. Per lui la virtù non è e non può essere semplice adeguarsi ai costumi, alle abitudini e nemmeno alle convinzioni generalmente accolte: deve essere qualcosa di *motivato razionalmente, di giustificato e fondato sul piano della conoscenza*. E, in questo senso, egli dice senz'altro che *virtù è conoscenza*. Evidentemente, non una qualsivoglia conoscenza (non, ad esempio, la conoscenza che è propria

delle varie tecniche o arti), ma la più alta ed elevata conoscenza: la scienza di ciò che è l'uomo e di ciò che è bene e utile per l'uomo (oggi diremmo: dei supremi *valori etici*). Che, poi, questa conoscenza dell'uomo e dei valori morali Socrate non l'abbia concretamente condotta fino in fondo, è cosa che non toglie affatto valore alla sua scoperta essenziale. Toccherà a Platone approfondire fino in fondo il senso dell'uomo e del suo bene; ma già Socrate addita chiaramente la traccia, come abbiamo veduto nel paragrafo precedente: il vero io dell'uomo è nel suo spirito, nella sua anima e l'anima è sede di tutti quei valori che sono più tipicamente umani, e dunque i veri valori sono i valori dell'anima. In tal modo, la proposizione che dice essere la virtù *scienza* e il vizio *ignoranza* cessa di essere quello stridente paradosso che di primo acchito poteva sembrare.

Più difficile può apparire la giustificazione del secondo principio: l'uomo vuole solo il bene e non il male, e chi fa il male lo fa involontariamente, il che vuol dire che nessuno pecca volontariamente. Ma non ci sono forse — si dirà — uomini che ammettono espressamente di fare cose che ritengono male? Non è forse di innegabile evidenza per tutti la celebre massima *video meliora proboque, sed deteriora sequor*? Certamente — rispondiamo —; ma Socrate non intende negarlo; egli vuol far vedere che sotto tutto questo sta un qualcosa di più complesso di quanto non possa sembrare. Spiega con chiarezza il Taylor: « La "debolezza morale", il fatto che gli uomini fanno ciò che essi stessi confessano essere male, e lo fanno senza esservi costretti, è una delle esperienze più comuni, e non dobbiamo credere che Socrate intenda negarlo. Egli intende dire che la frase corrente da noi testé usata rappresenta una analisi inadeguata del fatto. L'uomo abbastanza spesso fa il male *malgrado* il fatto che esso è male; nessuno fa mai il male semplicemente *perché* vede che è male, come si può fare il bene semplicemente perché si vede che è bene. Un uomo deve indursi, mercé un momentaneo sofi-

sma, a considerare il male come bene prima di decidersi a farlo. Come sta scritto nel *Gorgia*, c'è un desiderio fondamentale che non si lascia sradicare in tutti noi: il desiderio del *bene* e della *felicità*. È possibile, per tutti gli altri oggetti, preferire l'apparenza alla realtà, la sembianza esterna, per esempio, del potere o della ricchezza, alla cosa stessa, ma nessuno può desiderare l'apparenza del bene o della felicità piuttosto che la loro realtà; questo è l'unico caso in cui l'ombra non può essere stimata più della sostanza. Dire che il vizio è involontario significa perciò che esso non apporta mai al malvagio l'oggetto cui il suo cuore, lo sappia egli o no, come il cuore di ogni altra persona, realmente aspira [...]. Quindi, se l'uomo conoscesse realmente come verità certa e sicura, della quale non possa dubitare più di quanto non possa dubitare della sua esistenza, che i cosiddetti "beni" del corpo e i "possessi" non sono nulla a paragone del bene dell'anima e sapesse ciò che è il bene dell'anima, nulla lo tenterebbe mai a fare il male. Il fare il male riposa sempre su una falsa valutazione di ciò che siano i beni. L'uomo fa il male perché si aspetta ingannevolmente di ricavarne bene, di ottenere la ricchezza, il potere, il godimento, e non tiene conto del fatto che la colpa contratta dall'anima supera incommensurabilmente questi presunti acquisti »⁴⁰.

Ma, ora che abbiamo colto il senso delle affermazioni socratiche, dobbiamo, nondimeno, indicarne l'unilateralità e l'insufficienza.

Socrate dice, in sostanza, che non è possibile essere virtuosi senza la conoscenza, perché non si può fare il bene senza conoscerlo: e fin qui tutto corre; ma egli ritiene, altresì, che non sia possibile conoscere il bene senza farlo: *ed è questo il punto che non regge*. La conoscenza del bene, per Socrate, è non solo condizione necessaria, ma altresì sufficiente per essere virtuoso. Ora, noi diciamo che è vero che la cono-

⁴⁰ Taylor, *Socrate*, pp. 105 sgg.

scenza del bene è necessaria, ma *non possiamo ammettere che sia sufficiente*⁴¹. Nell'azione morale, ossia nell'esercizio della virtù, la *volontà* (del bene) ha un peso e una rilevanza almeno altrettanto importanti quanto la *conoscenza* del bene. (Il Cristianesimo ha, anzi, dimostrato come la volontà sia determinante, perché, in ultima analisi, è la volontà, la buona volontà, quella che determina il carattere e il valore morale dell'uomo, quella che ci salva o ci condanna). Ora, questa illimitata fiducia nella ragione e nella intelligenza e il rilievo quasi nullo dato alla volontà è esattamente ciò che ha meritato l'accusa di intellettualismo all'etica socratica. E in effetti è giusto parlare di intellettualismo, ma solo operando le opportune precisazioni. In realtà Socrate, come la critica storicamente educata viene oggi a riconoscere, non ha ancora distinto le varie facoltà dello spirito umano e la complessità loro. Socrate, insomma, *ha di fronte all'animo umano quella stessa visione unilaterale che ha Parmenide di fronte all'essere*. E sarà Platone che, come compierà il famoso « parricidio di Parmenide » scoprendo l'imprescindibilità del non-essere⁴², così scoprirà la complessa struttura dell'animo umano, e mostrerà come, accanto alla razionalità, ci siano in noi l'irascibilità e la concupiscenza e come l'azione morale consista in un delicato equilibrio di queste forze, che vede l'irascibilità (il volere) allearsi e cooperare con la ragione⁴³. Ed è appunto vedendo Socrate alla luce delle successive distinzioni delle facoltà dell'animo umano, che la posizione socratica poté apparire ed apparire intellettualistica. Con queste precisazioni, si potrà dunque parlare in modo corretto di intellettualismo socratico.

Del resto, tutta quanta l'etica greca (anche quella platonica, quella aristotelica e le successive), se comparata al-

⁴¹ Cfr. ad esempio quanto già Aristotele rilevava nella sua *Etica Nicomachea*, Z 13.

⁴² Cfr. Platone, *Sofista*, 237 a sgg.

⁴³ Specialmente nella *Repubblica* e nel *Fedro*.

l'etica cristiana, risulta, nel suo complesso, intellettualistica. E non solo Socrate, con l'unilaterale sua scoperta, ma nemmeno i filosofi successivi sapranno render conto di quella drammatica esperienza umana che è il peccato; essi tenderanno sempre, più o meno accentuatamente, a ridurre il peccato e il male morale a un errore della ragione, o, comunque, a spiegarlo prevalentemente in tale senso. Sarà il Cristianesimo e solo il Cristianesimo a rivelare all'uomo occidentale lo sconvolgente significato del peccato e del male morale.

6. Autodominio, libertà interiore e autarchia

Le cose che abbiamo detto riceveranno ulteriore luce dalla particolare calibrazione di alcuni concetti da Socrate introdotti per la prima volta nella problematica etica.

In primo luogo, risulta particolarmente rivelativo il concetto di « autodominio », espressamente detto « il bene più eccellente per gli uomini »⁴⁴. La creazione del concetto con il relativo termine *ἐγκράτεια* (*enkrátēia*) risale certamente a Socrate e questo lo possiamo affermare sulla base dello stesso procedimento metodologico che ci ha portato ad attribuire a lui la nuova concezione di *psyché*. Infatti, come è stato ben notato⁴⁵, il concetto e il termine compaiono contemporaneamente in Senofonte e in Platone, che li attribuiscono a Socrate, nonché in Isocrate, che già sappiamo aver assorbito molte idee socratiche. « La parola — spiega lo Jaeger — deriva dall'aggettivo *ἐγκρατής*, che indica colui che ha potere o diritto di disporre su qualche cosa. Poiché il sostantivo si trova solo nel senso di autodominio morale e compare solo da questo tempo in poi, esso fu, evidentemente, coniato per

⁴⁴ Senofonte, *Memorabili*, IV, 5, 8 sg.

⁴⁵ Cfr. Jaeger, *Paideia*, II, p. 87 e nota 126.

questo nuovo pensiero e non esisté mai prima, come concetto puramente giuridico »⁴⁶.

L'*enkráteia* è dominio di sé negli stati di piacere e dolore, nelle fatiche, nell'urgere degli impulsi e delle passioni. In una parola, essa è *dominio sulla propria animalità*⁴⁷. Si comprende bene, quindi, come Senofonte faccia dire senz'altro a Socrate:

Ogni uomo, giudicando l'autodominio (*enkráteia*) essere la base della virtù, dovrebbe procurare di averlo nella sua anima⁴⁸.

Procurarsi l'*enkráteia* nell'anima significa fare l'*anima signora del corpo*, la *ragione signora degli istinti*, come risulta da tutti gli esempi che Senofonte fa e come in modo chiarissimo conferma Platone specialmente nel *Gorgia*⁴⁹.

Viceversa, la mancanza di dominio di sé rende signore il corpo e i suoi istinti e, dunque, rende l'uomo del tutto privo di virtù e simile agli animali più selvaggi.

Scriva Senofonte, riferendo un colloquio di Socrate con Eutidemo:

– In conclusione mi sembra che, secondo te, o Socrate, chi si lascia vincere dai piaceri del corpo non ha niente a che vedere con nessuna virtù.

– Certo, Eutidemo, disse Socrate. Che differenza c'è fra l'uomo privo di dominio di sé e l'animale più selvaggio? Chi non discerne il meglio e cerca di fare comunque quanto sommanente gli piace, in che differisce dalle bestie più irragionevoli?⁵⁰

⁴⁶ Jaeger, *Paideia*, II, p. 87.

⁴⁷ Sull'*enkráteia* socratica si leggeranno con profitto le belle pagine del Maier, *Socrate*, II, pp. 32 sgg., il quale, tuttavia, non collega l'*enkráteia* alla nuova concezione della *psyché* (della rivoluzione operata da Socrate a proposito del concetto di anima Maier non ebbe il più lontano sentore; ma la sua monografia resta fondamentale per la comprensione di alcuni aspetti importanti di Socrate e del socratismo).

⁴⁸ Senofonte, *Memorabili*, I, 5, 4 sg.

⁴⁹ Cfr. specialmente Platone, *Gorgia*, 491 d sgg.

⁵⁰ Senofonte, *Memorabili*, IV, 5, 11 sg. (traduzione di R. Laurenti, con ritocchi).

Tesi, questa, espressa anche da Platone e portata al limite ironico con l'efficacissimo paragone dell'uomo che non ha alcun dominio di sé con il *caradrio*, il quale, secondo la fantasia degli antichi, era un uccello selvaggio voracissimo, che, senza posa, mangiava ed insieme evacuava ⁵¹.

Ma c'è di più. Socrate ha espressamente identificato la *libertà* con l'*enkráteia*. Ciò facendo egli apriva una prospettiva nuovissima: infatti, prima di lui, la libertà aveva un significato quasi esclusivamente giuridico e politico; con lui assume il *significato morale di dominio della razionalità sulla animalità*. Ecco il passo di Senofonte che illustra l'equivalenza fra *dominio di sé e libertà* (ἐλευθερία):

– Dimmi, Eutidemo, gli chiese, ritieni tu che la libertà sia un possesso nobile e magnifico e per l'uomo, in particolare, e per uno Stato?

– Quant'altro mai, rispose.

– E chi è dominato dai piaceri del corpo, e per questi non riesce a compiere le azioni migliori, lo credi un uomo libero, costui?

– Niente affatto.

– E non è forse perché ti pare degno d'un libero compiere le azioni migliori, che ritieni indegno d'un libero avere chi può impedire di compierle?

– Proprio così, disse.

– Ora, coloro che sono privi del dominio di sé non ti sembrano ignobili?

– Certo, per Zeus, a ragione.

– E ti sembra che coloro che sono privi del dominio di sé siano solo impediti di compiere le azioni più belle o anche costretti a commettere le più brutte?

– In verità, non mi par che siano meno costretti a queste che impediti in quelle.

– E che padroni sono, secondo te, coloro che trattengono dalle azioni più belle e costringono alle più brutte?

– I peggiori, indubbiamente, per Zeus.

– E qual è, secondo te, la peggiore schiavitù?

⁵¹ Cfr. Platone, *Gorgia*, 494 b.

- A mio parere quella presso i padroni peggiori.
- E coloro che sono privi di dominio di sé non sono schiavi della peggiore schiavitù?
- Lo credo ⁵².

In connessione con questi concetti di *enkrátēia* ed *eleutheria* Socrate dovette svolgere anche il concetto di *autarchia* (αὐτάρχεια), ossia di *autonomia della virtù e dell'uomo virtuoso*. Maier scrive che « l'espressione rimase forse a Socrate ancora estranea; ma limpidissima egli ebbe davanti agli occhi la cosa » ⁵³. Peraltro è da rilevare che l'aggettivo αὐτάρκης (autonomo, indipendente) si trova in Senofonte ⁵⁴, il termine *autarchia* ricorre nel tardo Platone nella definizione del bene ⁵⁵, ed è tecnico in Antistene ⁵⁶. Sappiamo inoltre che il maestro del sofista Ippia indicava come fine da raggiungere l'*autarchia tecnica*, ossia la capacità di saper fare da sé tutto ciò che occorre alla vita; e lo stesso Ippia è rappresentato da Platone come particolarmente orgoglioso di questa capacità di saper fare tutto da sé, con le proprie mani ⁵⁷. Pertanto è logico pensare che anche l'interiorizzazione dell'*autarchia*, ossia la sua trasformazione da *autarchia tecnica* in *autarchia morale* sia stata operata da Socrate, anche se poi ricevette particolare sviluppo nell'ambito delle Scuole socratiche ⁵⁸.

⁵² Senofonte, *Memorabili*, IV, 5, 2 sgg. (traduzione di R. Laurenti, con ritocchi).

⁵³ Maier, *Socrate*, II, p. 30.

⁵⁴ Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I, 2, 14; II, 6, 2.

⁵⁵ Cfr. Platone, *Filebo*, 67 a.

⁵⁶ Cfr. Diogene Laerzio, VI, 11 (= Decleva Caizzi, fr. 70)

⁵⁷ Per quanto concerne il maestro di Ippia, di nome Egesidamo, cfr. Suda, sotto la voce *Ippia*; per quanto concerne Ippia, cfr. Platone, *Ippia minore*, 368 b sgg.

⁵⁸ La tesi del Maier (*Socrate*, II, p. 30, nota 1) secondo cui « la transizione dell'*autarchia tecnica* dei Sofisti in quella morale sembra essere stata compiuta da Antistene » ha contro di sé ogni evidenza, e contraddice anche l'affermazione dello studioso che sopra riportiamo. È vero, invece, che Antistene ha scavato in questo concetto più a fondo degli altri Socratici.

Nel concetto di autarchia vi sono due note caratteristiche: *a*) l'autonomia rispetto ai bisogni e agli impulsi fisici tramite il controllo della ragione (della *psyché*) e *b*) l'essere sufficiente la sola ragione (la *psyché*) al raggiungimento della felicità. Chi si abbandona al soddisfacimento dei desideri e degli impulsi, è costretto a dipendere dalle cose, dagli uomini e dalla società, gli uni e l'altra in varia misura necessari per procurarsi l'oggetto che appaga i desideri: diventa bisognoso di tutto ciò che è difficilissimo procurare e diventa vittima di forze da lui non più controllabili, perde la sua libertà, la sua tranquillità e la sua felicità.

Mi sembra, Antifonte – dice il Socrate senofonteo –, che la felicità consista, secondo te, nella mollezza e nel dispendio: io, invece, pensavo che *non aver bisogno di niente è divino, di pochissimo è vicinissimo al divino*: ora il divino è la perfezione stessa e quel che è più vicino al divino è più vicino alla perfezione⁵⁹.

In modo perfetto interpreta la nuova valenza socratica del concetto di cui ragioniamo Werner Jaeger: « Nell'autarchia del sapiente rivive, sul piano spirituale, un tratto essenziale dell'antica concezione greca di eroismo, realizzata soprattutto, per i Greci, nella figura di Eracle e nelle sue "fatiche" (*πρόνοι*), cioè la capacità di "aiutarsi da sé". Mentre nella forma primitiva di questo ideale, il pregio dell'eroe era tutto nella forza di cui faceva prova nell'affrontare vittoriosamente potenze ostili, incantesimi e mostri di ogni guisa, questa forza, ora, si fa interiore. Essa si avvera soltanto se desideri e tendenze dell'uomo si contengono e si limitano nell'ambito di quello che è in suo potere. Il saggio soltanto, che ha schiacciato i mostri selvaggi delle passioni che gli si agitavano in petto, è veramente sufficiente a se stesso: egli si accosta al massimo alla divinità, all'essere che non ha bisogno di niente »⁶⁰.

A proposito di questi tre concetti, cardini dell'etica so-

⁵⁹ Senofonte, *Memorabili*, I, 6, 10 (traduzione di R. Laurenti).

⁶⁰ Jaeger, *Paideia*, II, pp. 91 sg.

cratica, e fondamentali anche per la comprensione dell'etica successiva, ci sembra che non sia stato messo bene in rilievo la loro fondamentale calibratura intellettualistica. Infatti, l'autodominio (*enkráteia*) è dominio non della *volontà*, bensì della *ragione e della conoscenza* sugli impulsi sensibili; la libertà (*eleuthería*) non è il libero arbitrio, la libertà del volere, ma la *libertà del logos*, ossia la capacità della ragione ad imporre le proprie istanze alle istanze dell'animalità umana. E l'autarchia, come indipendenza dai bisogni animali, è, essa pure, *autosufficienza del logos* umano. Insomma, questi concetti nascono dalla stessa matrice da cui nasce la dottrina della virtù-scienza e dell'onnipotenza della scienza e ne recano l'identica cifra.

7. Il piacere, l'utile e la felicità

Nel *Protagora* Platone mette in bocca a Socrate l'affermazione che il *piacere* e il *bene* coincidono, mentre negli altri dialoghi il Socrate platonico non solo non opera tale identificazione, ma esclude, proprio al contrario, che il piacere sia il bene. Orbene, l'affermazione del *Protagora*, che alcuni interpreti hanno assurdamente preso per buona, in realtà rientra nel gioco ironico-dialettico di questo dialogo ed ha, non già un valore autonomo, ma solo di presupposto comunemente accettato: ha il valore di un « dato ma non concesso ». In altri termini, seguendo un metodo a lui peculiare (di cui diremo con ampiezza più avanti), Socrate, per portare gli uditori ad ammettere i suoi paradossi etici, muove da quella convinzione che a tutti è comune e che nessuno in realtà contesta (e cioè che il bene e il piacevole sono la stessa cosa), e, muovendo da questa premessa, su cui di fatto tutti concordano, dimostra che, in ogni caso, non l'abbandono al piacere come tale può dare la felicità, bensì un avveduto *calcolo del piacere*, una sapiente *misurazione del piacere* che adeguatamente

lo sappia discriminare e dosare. E, se così è, emerge come veramente sovrana e salvatrice l'*arte del misurare* il piacere, che è o implica ragione e scienza. E, dunque, emerge, anche partendo dal comune presupposto edonistico, che *la virtù* (la suprema abilità umana) è *scienza*⁶¹.

Del resto, un testo di Senofonte, il quale su questo argomento non è certo sospetto, dice la stessa cosa:

– E non hai mai pensato a quest'altro, o Eutidemo?

– A che cosa?

– Che la mancanza di dominio di sé non riesce neppure a guidare gli uomini verso quei piaceri, ai quali essa sola sembra guidare, mentre il dominio di sé (*ἐγκράτεια*) comporta il più alto godimento di tutto.

– In che modo?

– La mancanza di dominio di sé, siccome non lascia sostenere né la fame né la sete né la brama dei desideri d'amore né la veglia – unici motivi per i quali con gioia si mangia, si beve, si fa l'amore, con gioia si riposa e si dorme, dopo aver aspettato e sopportato, finché l'appagamento ne fosse quanto più possibile gradito –, la mancanza di dominio, dico, impedisce di prendere un qualche piacere degno di considerazione nel soddisfare gli appetiti più naturali e più costanti: il dominio di sé solo, al contrario, facendoci sopportare tutti i bisogni di cui s'è detto sopra, solo ci fa trovare nella soddisfazione di questi bisogni un piacere degno d'essere ricordato.

– È verissimo sotto ogni aspetto quel che dici.

– Riguardo, poi, all'apprendere ciò che è bello e buono, e al curare tutto ciò per cui si può provvedere diligentemente al proprio corpo, reggere diligentemente la propria casa, essere d'aiuto agli amici e alla città, dominare i nemici, – conoscenze dalle quali si ritraggono non solo vantaggi, ma anche piaceri grandissimi – mentre coloro che dominano se stessi godono nel compiere tutto questo, coloro che sono privi di dominio di sé, invece, non ne hanno nessuna parte. In realtà a chi diremo che meno convengono tali godimenti se non a colui, al quale sono del tutto proibiti, occupato, com'è, a cercare il piacere del momento?

⁶¹ Per la dimostrazione rimandiamo al nostro lavoro, citato sopra alla nota 36.

E allora Eutidemo: – In conclusione mi sembra che, secondo te, o Socrate, chi si lascia vincere dai piaceri del corpo non ha niente a che fare con nessuna virtù.

– Certo Eutidemo, disse Socrate [...] ⁶².

Del resto il grave errore commesso da quanti hanno fatto di Socrate un edonista risulta palese, non appena ci si rifaccia alla dottrina della *psyché* e alla nuova tavola dei valori fondata sulla *psyché*. Come di tutti i cosiddetti beni del corpo e di tutti i beni esteriori, Socrate del piacere non dice né che è un bene in sé, né che è un male in sé: tutto dipende dall'uso che se ne fa: se il piacere è sottomesso alla disciplina dell'*enkráteia* e della scienza è un positivo. È certo, però, che la felicità non dipende dal piacere come tale.

Analogo discorso va fatto anche per l'*utile*. Per la verità, chi legge gli scritti socratici di Senofonte trae l'impressione che Socrate identificasse il *bene* con l'*utile*. E anche Platone, sia pure su differente registro, attribuisce a Socrate l'identificazione del *bene* con il *giovevole* e, dunque, con l'utile. Si spiega pertanto come moltissimi interpreti abbiano considerato *utilitaristica* l'etica di Socrate e come abbiano dato le più disparate esegesi di tale utilitarismo. Ma se l'etica di Socrate fosse davvero utilitaristica, non si sfuggirebbe alla conclusione che, in ultima analisi, il *fondamento della vita morale per Socrate è l'egoismo*. In realtà non è affatto così; ancora una volta, è il concetto di *psyché* che rimette le cose a posto e che tronca le innumerevoli discussioni su tale questione. Infatti l'utile di cui parla Socrate è sempre (o prevalentemente) l'*utile dell'anima*, e l'utile del corpo a lui interessa solo *in funzione dell'utile dell'anima*. Anzi, potremmo ulteriormente precisare che il parametro dell'utilità è dato non da altro che dalla *areté* dell'anima, ossia dalla *scienza* e dalla *conoscenza*. Rispetto al moderno significato di utilitarismo,

⁶² Senofonte, *Memorabili*, IV, 5, 9 sgg. (traduzione di R. Laurenti con ritocchi).

che è in qualche modo sempre legato all'empirismo e al positivismo, se non addirittura al materialismo, l'utilitarismo socratico reca il segno opposto e può essere correttamente compreso solo in connessione con la scoperta socratica dell'essenza dell'uomo come *psyché*⁶³.

Diverso è il discorso che concerne la felicità, la greca *eudaimonía*. Che Socrate tendesse al raggiungimento della felicità e che il suo filosofare volesse arrivare, in ultima analisi, ad *insegnare agli uomini ad essere veramente felici* è fuori discussione. Socrate, dunque, è decisamente *eudemonista*: tutti i filosofi greci, d'altronde, furono *eudemonisti*. Un discorso etico che non sia in qualche misura eudemonistico è pensabile solo a partire da Kant.

Ma dire che Socrate è eudemonista e che insegnava a raggiungere l'*eudaimonía* non significa nulla, finché non si precisi in che cosa egli additasse la felicità. E anche per stabilire questo occorre rifarsi alla *psyché* e alla sua *areté*. La felicità non è data né dai beni esteriori né dai beni del corpo, ma dai beni dell'anima, ossia dal perfezionamento dell'anima mediante virtù, che è conoscenza e scienza. Perfezionare l'anima con la virtù (con la conoscenza) significa, come s'è visto, per l'uomo, *attuare la sua più autentica natura, essere pienamente se stesso*, realizzare il pieno accordo di sé con sé, ed è esattamente questo che porta ad essere felici.

La felicità è ormai *interamente interiorizzata*, è sciolta da ciò che viene dal di fuori e perfino da ciò che viene dal corpo, ed è *posta nell'anima dell'uomo*, e, dunque, consegnata al

⁶³ Si veda come il Maier (*Socrate*, II, p. 24), nel tentativo di uscire dalle strettoie dell'interpretazione utilitaristica di Socrate, a livello intuitivo colga il giusto segno. Egli scrive (*loc. cit.*): « A questo tendono, secondo la sua [di Socrate] convinzione, tutti i precetti morali: *alla perfezione dell'anima individuale*. Non esiste altra legge morale. La virtù medesima non è che questa perfezione [...] ». Se Maier fosse andato a fondo in questa sua intuizione (che più volte fa capolino nel suo libro), avrebbe indubbiamente anticipato la scoperta di Burnet e di Taylor.

pieno dominio dell'uomo. La felicità dipende non dalle cose e dalla fortuna, ma dal *logos* umano e dalla *interiore formazione che con il logos l'uomo può darsi*. Ecco frammenti di dialogo tratto dal *Gorgia*, in cui Socrate, polemizzando con il sofista Polo, nega che potenza, ricchezza e onori possano rendere felici:

Polo – Evidentemente, o Socrate, neppure del Gran Re dirai di sapere che è felice!

Socrate – E direi semplicemente il vero, perché io non so come egli stia quanto a *interiore formazione* e quanto a giustizia.

Polo – Ma come? Tutta la felicità consiste in questo?

Socrate – Secondo me, sì, o Polo. Infatti io dico che chi è onesto e buono, uomo o donna che sia, è felice, e che l'ingiusto e malvagio è infelice⁶⁴.

Per converso, anche l'infelicità non viene dal di fuori, ma dal di dentro di noi; non gli altri ma noi soltanto possiamo fare a noi stessi i più grandi mali. Chi è buono ha nella sua bontà la maggiore difesa dal male, e nessuno lo può toccare. Si legge nell'*Apologia*:

Non credo sia possibile che un valentuomo riceva male da un tristo. Potrà, sì, Anito, condannarmi a morte, cacciarmi in esilio, spogliarmi dei diritti civili: tutte cose che costui crederà e altri crederanno siano grandi mali; non lo credo io: io credo sia un male di molto maggiore fare quello che fa ora costui, che tenta di mandare a morte un uomo innocente⁶⁵.

E ancora:

A un uomo virtuoso non è possibile intervenga alcun male, né in vita né in morte [...] ⁶⁶.

Ed ecco quali sono il bene e la felicità per Socrate:

⁶⁴ Platone, *Gorgia*, 470 e.

⁶⁵ Platone, *Apologia di Socrate*, 30 d (traduzione di M. Valgimigli); cfr. anche *Critone*, 44 d.

⁶⁶ Platone, *Apologia di Socrate*, 41 d.

Vi dico che proprio questo è per l'uomo il bene maggiore, ragionare ogni giorno della virtù e degli altri argomenti sui quali m'avete udito disputare e far ricerche su me stesso e su gli altri, e che una vita che non faccia tali ricerche non è degna di essere vissuta⁶⁷.

Un ultimo punto va chiarito prima di chiudere questo argomento. Non solo la felicità non ha bisogno di nulla che venga *dal di fuori* dell'uomo, ma nemmeno *dal di sopra* dell'uomo. La virtù è autarchica e non ha bisogno di un premio nell'al di là, avendo già in sé il proprio premio, ossia la felicità.

Si capisce quindi come mai Socrate non abbia sentito il bisogno di risolvere la questione dell'immortalità dell'anima a livello teoretico. Egli dice al riguardo:

Una di queste due cose è il morire: o è come un non essere più nulla, e chi è morto non ha più nessun sentimento di nulla; o è proprio, come dicono alcuni, una specie di mutamento e di migrazione dell'anima da questo luogo quaggiù a un altro luogo⁶⁸.

A livello di ragione le due ipotesi gli sembrano ambedue plausibili, anche se, a livello di fede, egli piega per la seconda. A livello di ragione egli non poteva dimostrare l'immortalità dell'anima perché gli mancavano le categorie metafisiche occorrenti all'uopo. Ma quello che è importante è che egli proclamò, senza mezzi termini, *la possibilità per l'uomo di essere felice, a prescindere dalle sue sorti dopo la morte, e la totale autonomia della vita morale*.

All'uomo virtuoso non può capitare nulla di male, perché la virtù è radicale difesa da ogni male. Con questa convinzione, egli beve serenamente la cicuta che gli diede la morte, e la beve serenamente perché convinto che la morte uccide il corpo, ma non la virtù dell'uomo, distrugge la vita, non l'averne ben vissuto.

⁶⁷ Platone, *Apologia di Socrate*, 38 a.

⁶⁸ Platone, *Apologia di Socrate*, 40 c (traduzione di M. Valgimigli).

8. L'amicizia

Con Socrate ebbe inizio anche la riflessione filosofica intorno all'amicizia, una problematica, questa, su cui fiorirà, poi, tutta una letteratura, che va dal *Liside* e dal *Convito* platonici a due interi libri dell'*Etica Nicomachea* (tanto per ricordare le opere di più cospicuo significato), e che avrà grande fortuna anche nell'età ellenistica.

Stabilire quale sia stato il pensiero di Socrate al riguardo non è possibile, dato l'enorme dislivello fra quanto ci riferisce Senofonte e quanto Platone mette in bocca al nostro filosofo. È certo che le trattazioni platoniche, nella misura in cui utilizzano categorie metafisiche ignote a Socrate, non possono attribuirsi a Socrate; ma è probabile che Senofonte, dal canto suo, abbia molto semplificato.

In ogni caso, da Senofonte si ricava chiaramente che Socrate contribuì notevolmente ad affinare il concetto di amicizia, *collegandolo al valore morale*⁶⁹.

L'amico vero è indubbiamente un bene grandissimo per gli uomini, e per acquistarsi buoni amici l'uomo non deve risparmiare alcun sacrificio.

Ma qual è l'amico vero? Non è certamente colui che sa recarci vantaggi esteriori, perché, per esempio, è potente, famoso e ricco. È, invece, l'uomo virtuoso: l'uomo, cioè, che possiede quelle prerogative connesse alla virtù, che sopra abbiamo esaminato, ossia l'uomo che è *capace di bastare a sé* (αὐτάρκης), che ha il dominio di sé (ἐγκρατής) e che possiede le qualità che a queste si connettono.

Naturalmente, la condizione prima per conquistarsi amici buoni è quella di diventare buoni noi stessi: infatti solo il buono può essere amico del buono. I malvagi fra loro non possono che essere nemici o prevalentemente nemici; e nem-

⁶⁹ Cfr. Senofonte, *Memorabili*, II, capp. IV-X.

meno può fiorire amicizia fra malvagi e buoni, appunto a cagione della loro disparità.

Insomma, anche l'amicizia viene riportata nella dimensione della *psyché* e fondata sull'*areté*. In questa precisa direzione Socrate coltivò le sue amicizie; e non già discepoli ma amici volle che fossero i suoi seguaci. E a ben vedere l'arte d'amore, in cui egli vantava di essere particolarmente esperto, altro non era che la sua arte di « curare le anime ».

9. La politica

Socrate non ebbe simpatia per la politica militante, anzi sentì per essa una forte avversione. Nell'*Apologia* egli afferma addirittura che la partecipazione attiva alla vita politica gli era stata vietata dal suo « segno divino » (di cui diremo dettagliatamente più avanti)⁷⁰. Egli criticò la prassi democratica, che affidava all'estrazione a sorte funzioni e oneri che avrebbero dovuto essere, invece, distribuiti sulla base delle competenze e del valore degli individui. Ma non per questo egli simpatizzò per gli oligarchici. E, in effetti, fu perseguitato sia dai democratici che dagli oligarchici, e per l'identica ragione, ossia perché egli non esitò mai a criticare le malefatte degli uni e degli altri; anzi, per opporsi all'ingiustizia, giunse a mettere addirittura in pericolo la vita.

Tuttavia, il suo insegnamento fu ben lungi dall'essere *apolitico*. L'orizzonte socratico restò quello della *polis* greca e addirittura quello della *polis* ateniese: al servizio di Atene egli concepì e presentò tutto il suo magistero.

Non c'è dubbio che egli tendesse alla formazione di uomini che nel modo migliore potessero poi occuparsi della cosa pubblica; e non c'è dubbio nemmeno sul fatto che la

⁷⁰ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 31 c sgg.; cfr. sotto, pp. 346-352.

maggior parte dei suoi amici lo frequentasse proprio a questo scopo. Del resto, sia Senofonte che Platone concordano nel rilevare la natura politica (nel senso greco, naturalmente) dell'insegnamento socratico.

Si potrebbe dire che come il Socrate ironico affermò di sé che il Dio volle che restasse privo di sapere ma che fosse capace di estrarlo maieuticamente dall'animo degli altri, così avrebbe potuto affermare che il Dio volle che non fosse politico (militante), ma lo volle capace di far politici gli altri.

È chiaro, da quanto abbiamo fin qui detto, che il vero politico per Socrate non poteva che essere *l'uomo perfetto moralmente*, ossia che il politico doveva essere *politico nella dimensione dell'anima e capace di curare le anime degli altri*. Platone farà dire a Socrate che il « buon politico » ha da essere colui che *si prende cura dell'anima* degli uomini ⁷¹.

Il disimpegno di Socrate dalla politica militante diventerà nei Socratici minori disimpegno politico in generale. Invece Platone colse bene il senso della superiore politica, che, col suo magistero, Socrate svolse; ne raccolse il messaggio e lo portò alle conseguenze estreme. Già nel *Gorgia* egli, valutando la portata dell'opera educativa di Socrate, s'accorse che, a paragone, quella dei politici di professione era pressoché nulla e non esitò a proclamare Socrate l'unico « vero uomo politico » che la Grecia abbia avuto ⁷².

10. La rivoluzione della non-violenza

Sulle ragioni che meritano a Socrate la condanna a morte si è molto discusso. È chiaro che, su basi strettamente giuridiche, il reato imputatogli sussisteva: Socrate non credeva negli Dei della città, e, inoltre, induceva altri a fare al-

⁷¹ Cfr. Platone, *Gorgia*, 504 d sgg.

⁷² Cfr. Platone, *Gorgia*, 521 d.

trettanto. Ma è chiaro che, dal punto di vista morale, il giudizio si capovolge e i veri colpevoli risultano gli accusatori e i giudici.

Resta, in ogni caso, il fatto che *Socrate fu un rivoluzionario*, e che lo fu *in tutti i sensi*. Ma due sono i modi con cui le rivoluzioni si realizzano: con l'ausilio della forza e della *violenza*, oppure con la *non-violenza*. Ora Socrate non solo attuò questo secondo tipo di rivoluzione, ma ne fu altresì il teorico in modo chiarissimo. L'arma della sua rivoluzione non violenta fu la *persuasione*: non solo nei confronti degli uomini, ma altresì nei confronti dello Stato. Messa a morte ingiustamente, gli fu offerta la possibilità di fuggire: egli respinse questa possibilità in modo categorico, perché la giudicò *violenta* contro le leggi. Platone gli fa dire:

Non si deve disertare né ritirarsi né abbandonare il proprio posto, ma, e in guerra e in tribunale e in ogni altro luogo, bisogna fare quello che la Patria e la Città comandano, *oppure persuaderle* in che consiste la giustizia: mentre *far uso di violenza non è cosa santa* [...] ⁷³.

Senofonte dal canto suo ribadisce:

Preferì morire, rimanendo fedele alle leggi, anziché vivere, violandole ⁷⁴.

Una sola più alta forma di rivoluzione non-violenta conoscerà l'umanità dopo Socrate, quella dell'amore: ma questa alla greicità rimase totalmente sconosciuta, cosicché quella socratica resta la più alta che il mondo pagano abbia conosciuto.

⁷³ Platone, *Critone*, 51 b.

⁷⁴ Senofonte, *Memorabili*, iv, 4, 4 sg.

1. La posizione di Socrate nei confronti del problema teologico

Il primo capo d'accusa mosso contro Socrate nel processo, come già abbiamo detto, riguardava esattamente l'aberrante atteggiamento che il filosofo aveva tenacemente mantenuto per tutta la sua vita nei confronti della credenza ufficiale negli Dei, e così suonava:

Socrate è reo di non credere negli Dei in cui crede la città e di introdurre altre nuove Divinità¹.

Evidentemente non si tratta di una accusa di *ateismo*, perché non può essere ateo chi è reo di introdurre nuove Divinità e in quanto tale è riconosciuto; piuttosto, diremmo con terminologia moderna, si tratta di una accusa di *eresia* (di eresia nei confronti della religione di Stato).

La posizione di Socrate nei confronti di Dio e del Divino, dunque, non solo non aveva obiettivamente nulla in comune con quelle dei Sofisti, le quali sfociavano (mediatamente o immediatamente) nell'ateismo, come abbiamo sopra veduto, ma questo era riconosciuto addirittura da coloro che avevano trascinato il filosofo in tribunale e che fra lui e i Sofisti per altro verso non facevano differenze.

¹ Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 1; Platone, *Apologia di Socrate*, *passim*; *Eutifrone*, 2 c sgg.

Ma per quale motivo Socrate respingeva la religione di Stato? Perché gli ripugnava profondamente il pesante antropomorfismo, sia fisico sia morale, di cui era inficiata. Indirettamente, da alcune testimonianze su Antistene, sappiamo che questo filosofo, ispirandosi appunto a Socrate, sosteneva che « Dio non rassomiglia a nessuno e che pertanto nessuno può conoscerlo da una figura »², e che « non si può vedere con gli occhi »³; e questo significa esattamente contestare qualsiasi possibilità di raffigurarsi Dio in forme umane o in una qualunque altra forma fisica. E nell'*Eutifrone* platonico, al sacerdote che gli narra (a prova della propria sapienza nelle cose divine) le lotte, le contese e le furibonde ire di Dei contro altri Dei, Socrate espressamente dice:

Ma è proprio questa la ragione per cui sono accusato: perché, quando uno mi narra cose simili intorno agli Dei, *io non me la sento di accettarle*⁴.

Ciò significa che Socrate riteneva assurdo anche l'antropomorfismo morale, e negava che agli Dei potessero venire attribuiti passioni, sentimenti e costumi umani.

Fin qui, però, Socrate non è per nulla originale, perché già Senofane aveva denunciato, e in maniera paradigmatica, l'errore antropomorfo della tradizionale concezione degli Dei in tutte le sue forme⁵.

Sembra inoltre di poter ricavare, da vari accenni delle fonti, che Socrate, anche in questo caso reagendo contro l'esasperato politeismo che era proprio della religione popolare, abbia affermato una concezione unitaria del divino, anche se non ne escludeva la molteplicità di manifestazioni. Scrive al riguardo il Maier: « Ch'egli abbia finito col considerare unica

² Antistene, fr. 40 a, 40 b, 40 c (Decleva Caizzi).

³ Antistene, fr. 40 d (Decleva Caizzi).

⁴ Platone, *Eutifrone*, 6 a.

⁵ Cfr., sopra, pp. 111 sgg.

la potenza dominatrice dell'universo [...] è certo; ed è verosimile che all'occasione abbia contrapposto questa divinità unica ai molti Dei della fede popolare [...]. Ad ogni modo non si può attribuire a Socrate un monoteismo simile a quello che a noi è diventato familiare per opera della teologia cristiana e della filosofia moderna da quella determinata. Per le persone colte del suo popolo, nel campo del divino non esisteva opposizione tra unità e pluralità. Dietro ai molti si sentiva il Dio uno, ma tuttavia anche questa unità non si riusciva a immaginarla se non nella viva varietà del plurale. E la filosofia non faceva che confermare questo modo di vedere. Anche i filosofi monisti e singolaristi nella divinità e al di sotto di di essa ammettevano una pluralità di forze naturali, considerandole del pari divinità e per lo più ponendole in relazione determinata con gli Dei della religione popolare. Una figurazione di Dio rigidamente monoteistica è possibile soltanto quando Dio viene posto qualitativamente e dinamicamente affatto al di sopra del mondo: il che in suolo greco non avvenne. Il vero e proprio dualismo tra Dio e mondo rimase estraneo tanto alla religione dei Greci quanto alla loro filosofia. E una divinizzazione personificatrice così delle forze della natura come delle realtà e degli ideali etico-culturali era tanto più agevolmente possibile, in quanto mancava completamente al Greco il concetto personalisticamente accentuato della personalità, quale lo abbiamo noi. Certamente neppure Socrate respinse un politeismo di tal fatta »⁶.

Ma anche in questa tendenza a unificare il divino, pur mantenendo la molteplicità delle sue manifestazioni, Socrate ha un antecedente in Senofane. La differenza sta solo nel fatto che Senofane concepiva Dio in chiave cosmologica, Socrate, come subito vedremo, lo pensa piuttosto in chiave etica.

Ma – e questo è il problema più delicato da risolvere ai fini della comprensione della natura della teologia socra-

⁶ Maier, *Socrate*, II, pp. 152 sg.

tica – riesce Socrate, sulla base delle categorie della sua filosofia, a *fondare teoreticamente* una concezione di Dio? I Fisici, come vedemmo, identificarono il Divino col Principio cosmogonico, e in ogni caso lo interpretarono in funzione delle loro categorie cosmologiche; ma Socrate, che aveva respinto in blocco la filosofia della *physis*, non poteva, evidentemente, avvalersi di alcuna categoria che fosse desunta da tale filosofia. D'altro canto, non potendo disporre delle ulteriori categorie metafisiche, che solo dopo la platonica « seconda navigazione » verranno acquisite, era fatale che Socrate potesse parlare di Dio (se non esclusivamente, almeno prevalentemente) *a livello intuitivo*. Nei confronti del problema di Dio, in ultima analisi, Socrate ritrova la stessa difficoltà già incontrata a proposito del problema dell'anima: e come per definire l'anima egli, non potendo dire che cosa essa è ontologicamente, la definì in funzione delle sue operazioni, così si comportò anche nel parlare di Dio e del Divino. Egli desunse da Anassagora e da Diogene di Apollonia (e forse anche da Archelao) la nozione di Dio come *intelligenza ordinatrice, disimpegnandola*, però, dai presupposti fisici su cui si fondava in quei filosofi, e incentrò il suo discorso sulle opere di Dio, sostituendo alle motivazioni fisico-ontologiche, motivazioni di carattere prevalentemente etico, o comunque di genesi squisitamente morale.

Ma vediamo in modo dettagliato che cosa ci dicono le nostre fonti al riguardo, giacché si tratta di concezioni che, per quanto guadagnate a livello prevalentemente intuitivo, sono assai importanti sia in sé, sia per i cospicui sviluppi che esse avranno in epoca successiva.

2. Dio come Intelligenza finalizzatrice e come Provvidenza

Meglio di tutti, sulla concezione socratica di Dio, ci informa Senofonte, in alcuni passi dei *Memorabili* (soprattutto in due capitoli di grande spicco), che la critica ha tormentato nel modo più inverosimile, dubitando per lo più della veridicità e dell'attendibilità di essi, ma che, in realtà, se adeguatamente letti ed interpretati, lasciano chiaramente vedere le cifre del pensiero genuino di Socrate.

Un primo passo, che riferisce un dialogo che Senofonte afferma di avere udito personalmente fra Socrate e Aristodemo, è una vera e propria dimostrazione dell'esistenza di Dio imperniata sui seguenti concetti: 1) ciò che non è semplice opera del caso, ma risulta costituito per raggiungere uno scopo e un fine, postula una intelligenza che l'ha prodotto a ragion veduta; 2) in particolare, se osserviamo l'uomo, notiamo che ciascuno e tutti i suoi organi sono finalizzati in modo tale da non potere essere spiegati se non come opera di una intelligenza (di una intelligenza che ha espressamente voluto quest'opera); 3) contro questo ragionamento non vale obiettare che questa intelligenza non si vede, mentre si vedono gli artefici di quaggiù accanto alle loro opere: infatti anche la nostra anima, ossia la nostra intelligenza, non si vede, eppure nessuno affermerebbe che per questo non facciamo nulla con la riflessione, ma tutto a caso; 4) inoltre, è possibile stabilire, sulla base dei privilegi che l'uomo ha rispetto a tutti gli altri esseri (struttura fisica più perfetta, e soprattutto il possesso dell'anima, ossia dell'intelligenza), che l'artefice divino ha cura dell'uomo in modo del tutto particolare; 5) un'ultima riconferma di questa tesi Senofonte la trae, infine, dalla mantica (ed è questa probabilmente una sua aggiunta personale)⁷.

⁷ Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I, cap. 4, *passim*.

Due caratteristiche rivelano i tratti tipici del socratismo: in primo luogo, il nesso che viene istituito fra Dio e la *psyché*, ossia fra Intelligenza divina e intelligenza umana; in secondo luogo, il forte antropocentrismo (tutte le prove a favore del finalismo sono desunte dalla struttura del corpo, mentre è assente ogni considerazione di tipo cosmologico; l'uomo è visto come la più cospicua opera di Dio e come l'essere di cui egli più ha cura).

Ma leggiamo i passi che si riferiscono al primo punto:

– E tu credi di avere un po' d'intelligenza?

– Interroga e risponderò.

– E ritieni che altrove non esista affatto l'intelligenza, soprattutto considerando che nel tuo corpo hai una piccola parte di terra, che pur è tanta, un'esigua parte d'acqua, che pur è tanta, e che il tuo corpo è stato messo insieme da qualcuno che ha preso dalla grande massa degli elementi una piccola parte di ciascuno? Se l'intelligenza non esistesse affatto, come puoi pensare che solo tu, per un caso fortunato, te la sei portata via, e che questi elementi, infiniti di numero e immensamente grandi, sono stati sistemati in bell'ordine, a quanto supponi, da una forza non intelligente?

– Già, per Zeus, perché non vedo chi ne ha il potere, come vedo chi produce le cose quaggiù.

– Ma nemmeno l'*anima tua* vedi che ha il potere sul corpo, sicché, secondo il tuo ragionamento, puoi affermare di non compiere niente con la riflessione, ma tutto a caso⁸.

Segue un elenco dei privilegi che l'uomo ha rispetto a tutti gli altri animali, e come argomento ultimo si legge:

– E non è bastato a Dio di prendersi cura del corpo, ma, ciò che è più grande ancora, *ha immesso nell'uomo un'anima di meravigliosa potenza*. C'è altra creatura la cui anima avverta l'esistenza degli dèi che hanno disposto cose tanto grandi e tanto belle? Quale altra razza se non quella degli uomini venera gli dèi? Quale anima, più dell'umana, è capace di evitare la fame o la sete, il freddo o il caldo, di curare i mali, di mantenere la salute, di sfor-

⁸ Senofonte, *Memorabili*, I, 4, 8 sgg. (la traduzione che qui appresso riportiamo è sempre di R. Laurenti).

zarsi ad apprendere, o è capace, infine, di ricordare quanto ha udito, visto, imparato? Non ti par chiaro che, rispetto agli altri animali, gli uomini vivono come dèi, disposti da natura a dominare con il corpo e l'anima? ⁹

E a chiusura di tutto il discorso, infine, si legge:

– Rifletti, o caro, continuò, che l'intelligenza ch'è in te governa il tuo corpo a suo piacere. Convieni quindi credere che pure la sapienza che sta nell'universo dispone le cose come le aggrada, e non che la tua vista possa distendersi per molti stadi, l'occhio di Dio, invece, sia incapace a scorgere tutto insieme, non che l'anima tua riesca a pensare alle cose di qui, a quelle d'Egitto e di Sicilia, la sapienza di Dio, invece, non sia in grado di prendersi contemporaneamente cura di tutto [...] ¹⁰.

L'una e l'altra caratteristica (l'antropocentrismo e l' analogia Dio-anima umana) ritornano, e addirittura amplificate, in un altro passo dei *Memorabili*, che mette conto leggere per intero, perché, oltre che documento essenziale per la comprensione del pensiero socratico, è documento essenziale anche per la comprensione dello sviluppo del pensiero greco, che, qui, segue una rotta inversa alla sua tendenza di fondo che è prevalentemente cosmocentrica, e quindi manifesta quasi una sua piega nascosta.

Non gli premeva di rendere i suoi amici abili a parlare, ad agire e fronteggiare una situazione: riteneva che, prima, dovessero avere un retto sentire. Infatti, quanti, privi del retto sentire, erano in grado di far tutto ciò, riteneva fossero ingiusti e più abili a compiere il male. E cercava in primo luogo di dare ad essi idee giuste intorno agli Dei. Altri ha assistito e poi riferito le sue conversazioni con taluni su questo punto: io fui presente quando tenne con Eutidemo questa discussione:

– Dimmi, gli chiese, o Eutidemo, t'è mai accaduto di pensare con quanta premura gli dèi hanno preparato agli uomini il necessario?

⁹ Senofonte, *Memorabili*, I, 4, 13 sg.

¹⁰ Senofonte, *Memorabili*, I, 4, 17 sg.

- Mai, per Zeus, rispose quello.
- Eppure, sai che la nostra prima e fondamentale necessità è la luce che gli dèi ci concedono?
- Certo: se non l'avessimo, saremmo simili a ciechi con tutti i nostri occhi.
- Abbiamo anche bisogno di riposo: ed essi ci offrono la notte come ristoro dolcissimo.
- Anche di questo s'ha da essere grati, e molto.
- Inoltre, il sole col suo splendore illumina le varie ore del giorno e tutte le altre cose, mentre la notte con le sue tenebre è scura; e allora non fanno essi brillare le stelle, che ci rischiarano le ore della notte, e ci permettono di compiere molte operazioni, per noi indispensabili?
- È così, disse.
- E la luna, poi, ci fa conoscere non solo le parti della notte, ma anche del mese.
- Senz'altro.
- E siccome abbiamo bisogno di cibo, il farcelo crescere dal suolo e il darci stagioni adatte a procurarci in grande quantità ogni specie di cose non solo necessarie, ma anche dilettevoli?
- Pure questo è un segno d'affetto verso gli uomini.
- E il darci l'acqua di sì grande valore che fa nascere e crescere, insieme alla terra e alle stagioni, quanto ci è utile, e ci nutre, e, mischiata ai cibi, li rende più digeribili, più sani, più graditi: e, in vista del nostro assoluto bisogno, il darcene in così grande abbondanza?
- Anche questo è segno d'una provvidenza.
- E l'averci donato il fuoco, che ci difende dal freddo, che ci difende dalle tenebre, che ci aiuta in ogni arte e in tutto quanto gli uomini si procacciano per propria utilità? Ché, certo, per riassumere tutto in una parola, senza il fuoco gli uomini non si procurano niente che abbia valore per la vita.
- Anche questo è una prova segnalata d'amore per gli uomini.
- E che il sole dopo la rivoluzione invernale avanzi maturando certi prodotti e seccandone altri, di cui è passato il tempo, e, fatto ciò, non continui più ad accostarsi ma torni indietro, badando a non rovinarci con un calore eccessivo, e, quando poi, allontanandosi, ha raggiunto il punto, che, se andasse più lontano, ci rattrappiremmo indubbiamente tutti pel gelo, compia una nuova conversione e cominci ad avvicinarsi e si volga in quella parte del cielo in cui, più che in altra, possa esserci utile?

– Per Zeus, anche questo par sia fatto proprio per l'utilità degli uomini.

– E poi, siccome evidentemente non potremmo sopportare né il caldo né il freddo, se venissero all'improvviso, il fatto che il sole ci si avvicini a poco a poco, e, così, a poco a poco s'allontani, sicché senza accorgercene ci troviamo nelle punte massime dell'uno e dell'altro?

– Io, disse Eutidemo, mi sto già chiedendo se gli Dei non abbiano nessuna occupazione fuorché la cura degli uomini: unico ostacolo è che pure gli altri animali partecipano di questi beni.

– E non è chiaro, riprese Socrate, che anch'essi esistono e crescono per l'uomo? C'è una creatura, che, quanto l'uomo, trae profitto dalle capre, dalle pecore, dai buoi, dai cavalli, dagli asini e dagli altri animali? Molto maggiore, secondo me, che dai prodotti del suolo – e, in realtà, da questi non meno che da quelli si ricavano alimenti e guadagni. Molti, è vero, non usano come cibo i prodotti della terra e si nutrono di latte, di formaggio, di carne che provvedono loro le greggi: ma tutti addomesticano e domano gli animali utili e se ne servono come aiuto in guerra e in altri lavori.

– Convengo anche in ciò, disse, perché vedo che molti animali, di gran lunga più forti di noi, gli uomini li sanno rendere così docili da farne quel che vogliono.

– Inoltre, siccome ci sono tante cose belle e utili, ma differenti l'una dall'altra, l'aver donato agli uomini sensi adatti a ciascuna, grazie ai quali godiamo di tutto ciò che è buono? E l'aver piantato in noi la ragione che ci permette di giudicare dell'utilità dei vari oggetti percepiti, aiutandoci col ragionamento e la memoria, e di escogitare molti mezzi per godere i beni ed evitare i mali? E averci dato la facoltà di esprimerci, mediante la quale prendiamo parte a tutti i beni, insegnandoli gli uni agli altri, e li mettiamo in comune, e fissiamo leggi e amministriamo stati?

– Mi pare davvero, Socrate, che gli Dei si prendano grande cura degli uomini.

– E poi, data la nostra incapacità di prevedere quel che ci gioverà nel futuro, soccorrerci anche in questo, rivelando, a chi li interroga, l'esito delle diverse cose mediante la divinazione e insegnando pure i mezzi migliori per riuscire?

– Te, poi, o Socrate, par che trattino in modo anche più affettuoso degli altri, se ti preannunziano come devi o non devi agire, senza che li consulti.

– E che dica il vero, potrai conoscere anche tu, se, invece

di attendere che gli dèi ti si svelino nelle forme visibili, ti contenti di vedere le loro opere per venerarli e onorarli. Rifletti che essi stessi mostrano di volere così: infatti, gli altri che ci largiscono i beni, non ce ne largiscono nessuno comparendoci davanti, e anche il Dio che ordina e tiene unito l'universo, sede d'ogni bellezza e d'ogni bene, che sempre offre, a chi ne ha bisogno, le cose intatte, sane, immuni da vecchiezza, pronte a servire con maggior sveltezza del pensiero e senza fallo, questo dio, dico, si manifesta nel produrre opere tanto grandiose, ma non si manifesta nel governarle. Rifletti pure che il sole, esposto, come pare, agli occhi di tutti, non si lascia guardare minuziosamente dagli uomini, ma se qualcuno ha l'audacia di fissarlo, gli toglie la vista. Anche i ministri degli dèi troverai che sono invisibili: il fulmine, lo sappiamo bene, scende dall'alto e prevale su tutto ciò in cui si imbatte, ma non lo si vede venire, né irrompere né scomparire: neppure i venti si vedono, ma i loro effetti ci sono manifesti e, insieme, avvertiamo il loro avvicinarsi. Infine, l'anima dell'uomo, la quale partecipa, se mai altra cosa umana, del divino, ha un indubbio dominio in noi; ma certo non si vede, neppure essa. Riflettendo su tutto ciò, non si deve disprezzare l'invisibile, ma riconoscerne la potenza dagli effetti e onorare la divinità¹¹.

Ora, che la sostanza di questa esposizione risalga effettivamente a Socrate è pressoché certo, e Platone e lo stesso Aristotele ci forniscono puntuali riprove¹². Del resto, anche

¹¹ Senofonte, *Memorabili*, iv, 3, 1-14.

¹² Platone nel *Filebo* (28 d sgg.) conferma pienamente non solo l'ipotesi che Socrate sostenesse la concezione dell'Intelligenza universale ordinatrice, ma anche che egli l'avesse consapevolmente desunta dai Fisici. Aristotele riecheggia idee che troviamo nel capitolo dei *Memorabili* sopra letto nei suoi essoterici, come, non senza stupore, Maier ha rilevato (*Socrate*, I, p. 98; II, p. 140). Dal canto nostro abbiamo riconfermato la tesi a proposito del *Trattato sul cosmo*, che abbiamo dimostrato essere autentico e appartenere al novero degli essoterici (Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo*, Napoli [Loffredo] 1974), il quale presenta addirittura tangenze verbali con Senofonte. È chiaro che la fonte originaria non è Senofonte, o per lo meno non è Senofonte come autore che parla in prima persona: Senofonte non sarebbe stato di certo in grado di effettuare quelle riforme di cui abbiamo detto, ossia di operare la de-cosmologizzazione del discorso di Diogene di Apollonia e sostituirvi, a fondamento, l'impianto del discorso socratico. Pertanto Platone e Aristotele riconfermano la genuinità dei concetti principali del discorso

in questo caso, il rapporto fra il prima e il dopo Socrate risulta illuminante. Prima di Socrate solo Diogene di Apollonia (svolgendo il pensiero di fondo di Anassagora) aveva sostenuto una concezione teleologica dell'universo, come sopra abbiamo veduto; tuttavia per Diogene l'Intelligenza ordinatrice che tutto governava era l'*aria* (e la stessa anima era aria) e tutto il suo discorso era di carattere fisico-cosmologico. Socrate si ispirò senza dubbio al discorso di Diogene, ma ne eliminò radicalmente la fondazione fisico-cosmologica e gli impresso la nuova direzione che abbiamo veduto. Egli parlò di Dio semplicemente in termini di intelligenza, attività finalizzatrice e provvidenza, procedendo nel suo discorso in modo puramente intuitivo o per via di analogie. Ma che cosa sia l'intelligenza in sé Socrate non fu in grado di dirlo, né fu in grado di stabilire il preciso statuto ontologico del fine, né poté, per conseguenza, dare un senso se non generico a quella cura o provvidenza che Dio ha per gli uomini. Il lavoro di Platone e di Aristotele, come vedremo, consisterà appunto nel dar fondamento a queste intuizioni, e nel ridimensionarle per conseguenza. Socrate rappresenta dunque la positiva messa in crisi del discorso *fisico*¹³ su Dio e la premessa per un discorso teologico in chiave metafisica.

3. Il « daimónion » di Socrate

Sempre nel capo d'accusa principale mosso contro Socrate (in connessione cioè all'accusa di non credere negli Dei in cui crede la Città, e anzi a riprova della medesima), come

sul Dio-provvidenza che Senofonte mette in bocca a Socrate. (Insostenibile, quindi, a nostro avviso, la tesi di Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung*, secondo cui Senofonte avrebbe desunto da Diogene direttamente il materiale).

¹³ I Sofisti invece, come vedemmo, rappresentano la messa in crisi *negativa* del discorso fisico su Dio.

abbiamo già detto, si asseriva che Socrate introduceva « nuovi *daimonia* », che gli accusatori intendevano senz'altro come nuove « divinità ».

La terminologia (τὰ δαιμόνια) indica in modo chiaro che gli accusatori si riferivano al fatto che Socrate, ripetutamente, aveva asserito di avvertire in sé, in determinate circostanze, un fenomeno divino e soprannaturale, che egli chiamava appunto δαιμόνιον.

Che cos'è questo *daimónion*?

Ecco quanto Platone fa dire a Socrate nell'*Apologia*:

La ragione di questo [*scil.*: del fatto che Socrate si è tenuto lontano dalla politica militante] è quella che più volte e in più circostanze mi avete sentito dire, ossia che in me si verifica un *qualcosa di divino e demoniaco*, proprio quello che Meleto, scherzando, ha scritto nel suo atto di accusa: è come una *voce che mi si fa sentire fin da quando ero fanciullo*, e che, allorché si fa sentire, *sempre mi trattiene dal fare quello che io sono sul punto di fare, mentre non mi esorta mai a fare*¹⁴.

Platone costantemente ripete questo ogni qualvolta chiama in causa il *daimónion* socratico: si tratta di un « segno » (σημεῖον) o una « voce » (φωνή) che Socrate espressamente diceva essere voce di Dio (τοῦ Θεοῦ), cioè voce che proveniva a lui da Dio. Anche Senofonte dice la stessa cosa, e discorda da Platone solo in quanto ritiene che il *daimónion* dicesse a Socrate non soltanto ciò che *non* doveva fare, ma altresì, positivamente, ciò che doveva fare.

È chiaro che il *daimonion* era giudicato da Socrate una sorta di *divina rivelazione* a lui concessa, un privilegio elargitogli dalla Divinità del tutto eccezionale, e, insomma, una esperienza che, in qualche modo, trascendeva i limiti dell'umano.

Gli interpreti sono rimasti, per lo più, assai sconcertati ed

¹⁴ Platone, *Apologia di Socrate*, 31 c-d (traduzione di M. Valgimigli, con ritocchi).

hanno dato del *daimonion* socratico esegesi disparatissime. Qualcuno ha creduto di poter recidere la questione in tronco, mettendo interamente in conto all'ironia socratica e alla sua inventiva tutta la faccenda del *daimonion*; altri hanno inteso questa peculiarissima esperienza socratica in chiave, per così dire, psichiatrica, e, cioè, come un fatto di natura psicopatologica; altri, più moderatamente, lo hanno ridotto alla *voce della coscienza*, o al *sentimento del conveniente*, o al *sentimento che pervade il genio*; e gli esempi si potrebbero moltiplicare, fino a giungere alle moderne interpretazioni in chiave psicoanalitica o ispirate alla psicoanalisi. Si tratta, per la verità, di studiosi che non credono al fatto religioso e lo risolvono e dissolvono in maniera positivista o razionalistica o psicologista o psicoanalitica e che, per conseguenza, travisano in maniera irreparabile quanto di peculiare c'è nell'esperienza del *daimonion* socratico.

Innanzitutto è da rilevare che *daimónion* (τὸ δαιμόνιον) è un neutro, e che quindi (e su questo hanno ragione di insistere gli interpreti di estrazione positivista o razionalistica) non indica un *démone-persona*, ossia un essere personale (una specie di angelo o di genio), bensì un *fatto* o *evento* o *fenomeno* divino: in effetti mai, né in Platone né in Senofonte, il *daimonion* è detto *démone*, ma è detto « segno » e « voce divina ».

Precisato questo, però, è subito da rilevare quanto segue: a) espressamente Socrate, nell'*Apologia* di Platone, mette in connessione il « segno divino » con i *démoni*, spiegando che, nella misura in cui egli crede a « cose demoniache », crede ai *démoni* e quindi agli Dei, da cui i *démoni* derivano¹⁵; b) inoltre, altrettanto espressamente, egli lo mette in connessione con Dio stesso, dicendo senza possibilità di equivoci che il segno e la voce che sentiva dentro di sé erano segno di Dio

¹⁵ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 27 b sgg.

e voce di Dio ¹⁶. Orbene, tutta la greicità ha ritenuto i démoni intermediari fra gli Dei e gli uomini ed è altamente probabile, per non dire certo, che questa fosse anche la credenza di Socrate. Per il Greco non era facilmente pensabile un contatto o un rapporto *immediato* di Dio con l'uomo, e la concezione pluralistica del divino, che, come abbiamo veduto, anche Socrate condivise, portava di per sé a pensare il rapporto fra Dio e uomo tramite l'intermediario dei démoni.

Il « segno divino » doveva dunque venire a Socrate tramite un démone, tuttavia egli evitò questa parola e non è corretto (come fanno invece molti) tradurre senz'altro *daimonion* con *démone*, perché, così facendo, si esplicita ciò che da Socrate è volutamente lasciato nell'indeterminato: egli, infatti, ha preferito attenersi a ciò che sentiva in sé e a qualificare come divino questo fenomeno, senza approfondire il modo con cui esso avveniva e per quale mediazione.

In conclusione, il *daimonion* fu inteso da Socrate come un fatto fuori dell'ordinario e di natura sovrumana. Per capirlo è indispensabile collegarlo a due fattori: in primo luogo, alla religiosità socratica, che fu di eccezionale intensità; in secondo luogo, alla concezione socratica del Dio-providenza ¹⁷. Da Senofonte, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, noi apprendiamo come Dio abbia disposto le membra dell'uomo in funzione del bene dell'uomo e come abbia ordinato l'intero universo e le sue parti in funzione, ancora una volta, del bene dell'uomo. Da Platone si ricava, inoltre, che Dio, oltre ad una cura generica per tutti gli uomini, ha una cura particolare per l'*uomo-buono* ¹⁸ (si badi: non per ogni singolo uomo – tesi, questa, che rimase estranea alla greicità – ma solo per il singolo uomo virtuoso). È naturale, dunque, che nel contesto di questa credenza

¹⁶ Cfr. per esempio Platone, *Apologia di Socrate*, 40 b.

¹⁷ Su questo punto ha visto assai bene il Maier, *Socrate*, II, pp. 168 sgg.

¹⁸ Anche questo punto è stato messo bene in luce da Maier, *Socrate*, II, pp. 136-171; cfr. in particolare p. 143.

Socrate collocasse la propria esperienza del *daimonion*: si trattava, a suo avviso, di un particolarissimo segno con cui, a lui che tendeva con tutte le sue forze al bene, in certe occasioni, la Divinità provvidente additava la via giusta.

Ma c'è ancora un punto essenziale da chiarire ai fini di una corretta comprensione del *daimonion*, e cioè l'ambito in cui, propriamente, si colloca la sua influenza.

Che cosa rivela, esattamente, la voce divina?

In primo luogo, è da rilevare che il *daimonion* non ha nulla a che vedere con l'ambito delle verità filosofiche: la « voce divina » non rivela affatto a Socrate la « sapienza umana », né gli suggerisce alcuna delle proposizioni generali o particolari della sua etica. Per Socrate i principi filosofici traggono per intero la loro validità dal *logos* e non da divina rivelazione: gli atteggiamenti profetici di Pitagora, di Empedocle o anche di Parmenide sono quasi del tutto estranei al nostro filosofo.

Inoltre, per quanto strano ciò possa apparire, Socrate non connette immediatamente al *daimonion* neppure la sua convinzione di aver ricevuto dagli Dei come speciale missione il compito di spronare gli Ateniesi a curarsi dell'anima e della virtù. Si legge nell'*Apologia* platonica:

E a me di far questo, ve lo ripeto, fu ordinato dal Dio [si badi: ὑπὸ τοῦ θεοῦ], con *vaticini* e con *sogni*, e insomma con altro qualunque di quei modi onde la *sorte divina* (θελα μοῖρα) ordina talora all'uomo di fare alcunché¹⁹.

Escluso l'ambito della filosofia ed escluso altresì l'ambito della stessa scelta etica di fondo della vita di Socrate, non rimane che l'ambito delle *azioni e degli eventi particolari della vita di Socrate*. Ed è esattamente a questo ambito che

¹⁹ Platone, *Apologia di Socrate*, 33 c (traduzione di M. Valgimigli, con ritocchi). Come si vede, Socrate menziona vaticini (per esempio il responso dell'oracolo di Delfi), i sogni ed altre cose simili, ma rigorosamente evita di mescolarvi quel *daimonion* di cui parla prima e dopo questo passo.

tutti i testi sul *daimonion* socratico a nostra disposizione rimandano. Il segno divino di volta in volta impediva di fare determinate azioni (di andarsene da un luogo, di attraversare un fiume, di accogliere nella sua cerchia determinate persone), e il non fare quelle azioni risultava poi essere di grande vantaggio. Il più consistente dei divieti fatti a Socrate dalla voce divina fu senza dubbio quello, cui già accennammo, di non occuparsi di politica militante. E il vantaggio che Socrate ebbe dall'ubbidire a tale voce è espressamente rilevato nell'*Apologia*:

Voi lo sapete bene, o Ateniesi: che se da un pezzo io mi fossi messo a occuparmi degli affari dello Stato, da un pezzo anche sarei morto e non avrei fatto nessuna cosa utile né a voi né a me²⁰.

Un passo di Senofonte ci aiuta a cogliere perfettamente questo punto e a concludere:

Quanto a diventare costruttore, fabbro, contadino, reggitore di popoli, o studioso di queste attività, o esperto nel calcolo, nell'economia, nella strategia, tutte queste materie egli riteneva che si apprendono con la sola forza dell'ingegno umano: *ma quel che v'ha di più importante in esse, diceva che gli dèi se lo sono riservato per loro e, quindi, non è affatto manifesto agli uomini*. In realtà, a colui che ha coltivato a regola d'arte un campo non è manifesto chi ne coglierà i frutti; a colui che ha costruito bene una casa, non è manifesto chi l'abiterà; al comandante non è manifesto se gli gioverà il comando, né allo statista è manifesto se gli gioverà essere a capo dello Stato; a chi ha sposato una bella donna per godere non è manifesto se soffrirà per causa sua, né a chi s'è procurato parentele potenti in città è manifesto se per quelle sarà espulso dalla patria. Pertanto, coloro che nessuna di queste cose ritenevano in potere della divinità, bensì tutte in potere dell'umano ingegno, diceva che erano folli: così pure diceva folli quanti chiedevano all'oracolo quello che gli dèi hanno concesso agli uomini di risolvere mediante lo studio [...] oppure quel che è possibile sapere ricorrendo al calcolo, alle misure, ai pesi²¹.

²⁰ Platone, *Apologia di Socrate*, 31 d (traduzione di M. Valgimigli).

²¹ Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 7-9.

Orbene, il *daimonion*, con i suoi divieti, rendeva manifesto a Socrate esattamente questo che gli Dei si erano riserbati per loro, e che talora rivelavano mediante gli oracoli²² e, dunque, era indubbiamente inteso da Socrate come una sorta di *oracolo interiore*, con tutte quelle implicanze che sopra abbiamo chiarito.

4. Rapporti fra la teologia e l'etica di Socrate

Abbiamo visto che il fenomeno del *daimonion*, che è di carattere squisitamente religioso, non intacca per nulla l'autonomia della sfera della filosofia socratica. Lo stesso dobbiamo dire a proposito dei rapporti fra la fede religiosa e la teologia in generale professata da Socrate e la sua etica.

L'etica socratica non è *teonoma*, e quindi non ripete la sua validità dall'essere un comando e un volere divino: essa si fonda invece, come abbiamo con ampiezza sopra veduto, in modo del tutto autonomo, su quella che, per Socrate, costituisce l'essenza dell'uomo, ossia sulla *psyché*. Abbiamo anche veduto come l'etica socratica sia mantenuta autonoma anche nei confronti della questione dell'immortalità dell'anima: i valori morali si impongono di per sé, a prescindere dal fatto che l'anima duri o no dopo la morte del corpo. Si capisce, pertanto, che, per Socrate, come Dio non interviene nella fondazione dell'etica, così non interviene con premi o castighi né in questo mondo, né nell'altro mondo. Dice molto bene a questo proposito il Maier: « [...] alla divinità non tocca neppure il compito d'assicurare una congrua corrispondenza tra merito morale e felicità, e d'instaurarla dall'esterno coi suoi mezzi. La felicità è infatti per Socrate qualche cosa di profondamente interiore che ha la sua origine e la sua patria nel-

²² Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, II, 1^a, pp. 83 sg.) è uno dei pochi studiosi che abbia colto bene questo punto.

l'anima dell'uomo: risiede nella vita morale medesima. Il buono reca a se medesimo la propria ricompensa, il malvagio il proprio castigo »²³.

Ma allora – si chiederà il lettore – come si può conciliare, da un lato, tutto questo con la concezione socratica della Divinità, che è concepita e interpretata sostanzialmente come intelligenza provvidente? E, d'altro canto, non contraddice questo ordine di pensieri la ferma convinzione socratica che Dio si prenda cura particolare della causa dei buoni e, al limite, che giunga addirittura a mandare a lui il segno demoniaco?

La risposta è semplice. I valori morali non sono creati e imposti dalla Divinità, però sono i *valori supremi*, perché sono i valori dello spirito e, *come tali, sono riconosciuti anche dalla Divinità*. Pertanto ben si spiega come Dio, pur non essendo *autore* dei valori morali, sia *protettore* di essi. Insomma: i valori morali non sono tali *perché voluti* da Dio, ma proprio per la loro intrinseca, oggettiva perfezione, hanno da Dio la massima considerazione. Il che significa, come qualcuno ha giustamente rilevato, che Socrate, in certo senso, riconosce ai valori morali importanza finale per la realtà cosmica (ed è proprio svolgendo questa intuizione e fondandola sul piano metafisico che Euclide e Platone, come vedremo, faranno del Bene la suprema realtà universale).

Tutto questo spiega perfettamente il pensiero di Socrate (che, come abbiamo detto, di primo acchito può parere anomalo e contraddittorio) che la Divinità abbia cura *in generale* di *tutti* gli uomini, ma che *solo dell'uomo virtuoso* si curi *in modo particolare*. Dice Socrate ai suoi giudici nell'*Apologia* di Platone:

Ebbene anche voi, o giudici, dovete ben sperare dinanzi alla morte, e aver nell'animo che una cosa è vera, questa: che all'*uomo*

²³ Maier, *Socrate*, II, p. 138.

buono non è possibile intervenga male alcuno, né in vita né in morte, e che *gli dèi non si disinteressano delle faccende dell'uomo buono*²⁴.

In nessun testo a nostra disposizione si accenna, invece, ad un interesse e a una cura degli Dei per *ogni singolo uomo*, e meno che mai di una cura degli Dei per il singolo uomo che cammini fuori della retta via al fine di ricondurvelo. Orbene, la Divinità interviene solo a favore del singolo che incarna la virtù, perché attratta, per così dire, dall'assolutezza del valore che egli incarna, quasi per una legge di comunanza del simile con il simile, ma non per un fattivo atto di amore quale è proprio, tanto per intenderci, del Dio cristiano, che non ha affatto proporzione con il valore delle nostre azioni ed è quindi caratterizzato dalla totale gratuità del puro donare.

Se così è, se cioè la Divinità si occupa in modo speciale del singolo non in quanto uomo singolo, appunto, ma in quanto buono, è anche vero l'inverso: è vero, cioè, che l'uomo non ha bisogno dell'aiuto della Divinità per essere buono. La cura speciale della Divinità per l'uomo buono è un conseguente (ossia un effetto) e non un antecedente (ossia una condizione) del suo essere buono. È esatto, pertanto, quanto Maier ha scritto: « Per Socrate l'autarchia morale continua ad esser l'ultima áncora d'ogni brama di felicità e d'ogni confidenza nella vita; né gli passa per la mente di cercare nell'attaccamento religioso alla divinità e nell'aiuto divino un saldo appoggio per l'uomo bisognoso di liberazione e di salvezza. La vita morale è essa medesima salute e liberazione. L'ottimismo socratico, non bisogna dimenticarlo, si fonda completamente sul sentimento morale, e la fede socratica è nella sua base più profonda fede morale. Insomma, la "filosofia" di Socrate è e rimane un evangelo dell'al di qua »²⁵.

²⁴ Platone, *Apologia di Socrate*, 41 c-d.

²⁵ Maier, *Socrate*, II, pp. 143 sg.

1. Funzione protrettica del metodo dialogico

Anche per la corretta interpretazione del « metodo » socratico del filosofare è al nuovo concetto di *psyché* che occorre rifarsi: all'anima e alla cura dell'anima, infatti, tende in modo perfettamente consapevole la dialettica di Socrate con tutti i complessi mezzi di cui essa si avvale.

E in primo luogo, è il riferimento al nuovo concetto di *psyché* che spiega la drastica rottura col metodo dei Sofisti e il capovolgimento di esso. Comune a tutti quanti i Sofisti, senza eccezione, era il sistema di insegnamento delle loro dottrine mediante *discorsi di parata*, vere e proprie arringhe che potevano essere protrate a piacimento, le quali incantavano gli uditori col fascino della fluente parola che sembrava inesauribile. E in questi discorsi si alternava sovente la prova logica alla citazione della testimonianza di poeti e, anzi, sovente la citazione dei poeti teneva il posto della prova logica, con effetto (capziosamente calcolato) di pronta e sicura presa sul pubblico.

Ma a che cosa serve tutto questo? Serve a far sfoggio di bravura e a conquistare l'ascoltatore, ma non serve affatto a fornire all'anima l'autentico alimento e quindi a curarla e a renderla quanto è possibile buona, ma, anzi, può servire a *guastare l'anima in modo irreparabile*¹. L'anima dell'uomo non si cura arringando masse di uditori, in cui l'individualità

¹ Cfr. Platone, *Protagora*, 311 b - 314 c.

di chi ascolta è, come tale, quasi del tutto trascurata e ignorata, e non si cura con discorsi a senso unico del maestro o di chi tale si crede: l'anima, la singola anima, si cura solo col *dia-logo*, ossia col logos che, procedendo per domanda e risposta, coinvolge fattivamente maestro e discepolo in una esperienza spirituale unica di ricerca in comune della verità. Al « discorso lungo » di parata, che è monologo chiuso, si sostituisce, così, il « discorso breve », come lo chiama Socrate, che è appunto il dialogo aperto, pronto via via a piegarsi alle esigenze più profonde di coloro che, insieme, ricercano e che mettono a confronto, per così dire, anima con anima. E si comprende, per conseguenza, che, in questo dialogo, per la voce dei poeti non ci fosse ormai più spazio di alcun genere: la chiamata in causa della testimonianza dei poeti nelle discussioni filosofiche a Socrate faceva l'effetto come di una voce del tutto estranea, in distonia totale con le ragioni da cui il dialogo nasce e di cui si alimenta.

È dunque evidente, sulla base di quanto abbiamo detto, che le finalità del metodo dialogico socratico sono, *fondamentalmente, di natura etica ed educativa* e solo *secondariamente e mediatamente di natura logica e gnoseologica*. La dialettica socratica mira all'esortazione della virtù, mira a convincere l'uomo che l'anima e la cura dell'anima sono il massimo bene per l'uomo, mira a purificare l'anima saggiandola a fondo appunto con domande e risposte, per liberarla dagli errori e disporla alla verità².

Ma leggiamo alcuni documenti che comprovino le asserzioni da noi fatte.

Che il metodo dialogico socratico mirasse a saggiare l'anima e a rendere conto di sé è espresso assai bene in questo

² Il fine protrettico della dialettica socratica è stato colto bene dal Maier, *Socrate*, II, pp. 67 sgg., il quale però, non avendo compreso il ruolo che in Socrate gioca il concetto di *psyché*, non giunge a chiarire fino in fondo come operi tale dialettica-protrettica.

passo del *Lachete* platonico:

Nicia – O Lisimaco, mi pare che Socrate tu lo conosca solo attraverso suo padre, e con lui non ti ci sia trovato mai, se non quand'era ragazzo, che, accompagnando il padre tra la gente del demo, ti sia stato qualche volta accanto, o in un tempio o in qualche altra adunanza consimile. Ma, da che è cresciuto, tu non l'hai più incontrato, a quel che vedo.

Lisimaco – E perché, o Nicia?

Nicia – Perché, a quanto mi sembra, tu non sai che chiunque gli stia vicino e si metta con lui a ragionare, *quale che sia il soggetto preso a trattare, trascinato nelle spire del discorso, è inevitabilmente costretto ad andare innanzi, fin che non casca a render conto di sé, e a dire in che modo viva e in che modo sia vissuto*; e, una volta che c'è cascato, Socrate non lo lascia più, se non ne ha vagliato ben bene ogni parola. Io ho l'abitudine di frequentarlo e so che *in questo non gli si sfugge*, come pure so benissimo che non gli sfuggirò neppure io. Perché, o Lisimaco, io ho piacere a star con lui, e credo non sia male d'aver qualcuno che *ci ricordi che non siam vissuti e non viviamo come si dovrebbe*, ché anzi si è inevitabilmente indotti ad esser più accorti per l'avvenire, quando a simili prove non ci si sottragga, e, secondo il detto di Solone, ci si mostri disposti e si ritenga giusto di dover continuare a imparar sempre fino a che c'è vita, e non si creda che con la vecchiaia ci abbia a venire necessariamente anche il senno. Per me, in ogni modo, non è cosa nuova e neppure sgradita *l'essere messo al vaglio da Socrate*; e lo sapevo già da un pezzo che, presente Socrate, il discorso si *sarebbe aggirato non sui giovinetti, ma su noi stessi* [...]³.

Nel *Carmide* la discussione dialettica, con immagine paradigmatica, è raffigurata come uno « spogliare », uno « svestire l'anima » e un « contemplare » la medesima⁴.

E nell'*Apologia* Socrate presenta ai giudici il suo filosofare, il suo andar in giro ad interrogare, saggiare e confutare uno per uno gli Ateniesi come una esortazione ed un incitamento e un aiuto a « prendersi cura dell'anima »,

³ Platone, *Lachete*, 187 d - 188 b (traduzione di C. Diano).

⁴ Platone, *Carmide*, 154 d-e.

come uno stimolo inesorabile a « rendere conto della propria vita »⁵. E proprio in questo egli addita la ragione ultima che gli meritò la condanna a morte: far tacere Socrate con la morte, per molti, significava liberarsi dal dovere *mettere a nudo la propria anima*; ma il processo messo in moto da Socrate era ormai irreversibile e la soppressione fisica della sua persona non avrebbe per nulla arrestato quel processo. Sicché Platone può ben mettere in bocca a Socrate condannato a morte questa profezia:

Io dico, o cittadini che mi avete ucciso, che una vendetta ricadrà su di voi, subito dopo la mia morte, assai più grave di quella onde vi siete vendicati di me uccidendomi. Oggi voi avete fatto questo *nella speranza che vi sareste pur liberati dal dover rendere conto della vostra vita*; e invece vi succederà tutto il contrario: io ve lo predico. *Non più io solo, ma molti saranno a domandarvene conto*: tutti coloro che fino a oggi trattenevo io, e voi non ve ne accorgete. E saranno tanto più ostinati quanto più sono giovani; e tanto più voi ve ne sdegherete. Ché se pensate, uccidendo uomini, di impedire ad alcuno che vi faccia onta del vostro vivere non retto, voi non pensate bene. No, non è questo il modo di liberarsi da costoro; e non è affatto possibile né bello; bensì c'è un altro modo bellissimo e facilissimo, non tagliare altrui la parola, ma piuttosto *adoperarsi per essere sempre più virtuosi e migliori*⁶.

Accertato il fine della dialettica socratica, dobbiamo indicare le sue caratteristiche di fondo, esaminare i modi in cui si attuava e individuare i momenti essenziali in cui si scandiva.

2. Il non-sapere socratico

Nella misura in cui rivoluzionario è il fine della dialettica socratica, così, altrettanto rivoluzionario, è il suo punto di partenza. Socrate parte costantemente dall'affermazione di

⁵ Platone, *Apologia di Socrate*, 29 d-e.

⁶ Platone, *Apologia di Socrate*, 39 c-d (traduzione di M. Valgimigli).

non-sapere, ponendosi nei confronti dell'interlocutore nella posizione di chi ha tutto da imparare anziché nella posizione di chi ha da insegnare. Anzi, si può dire che è precisamente questa affermazione iniziale di non-sapere che rovescia il « discorso di parata », ossia il monologo sofistico e apre la possibilità del dialogo.

Su questo non-sapere socratico si è molto equivocato, fino a vedere, in esso, addirittura il principio dello scetticismo. In realtà, esso va inteso in una chiave del tutto differente, ossia come affermazione di rottura nei confronti del sapere e della speculazione dei Fisici e dei Sofisti e in genere della cultura tradizionale e come apertura a quella nuova forma di sapere che Socrate stesso chiamava « sapienza umana » ed espressamente ammetteva di possedere.

L'affermazione socratica del non-sapere nei confronti del sapere dei Fisici significava, come già s'è visto, la denuncia di voler porre in atto un'impresa che va oltre le forze e le capacità umane e che nel vano tentativo di conoscere le segrete leggi del cosmo, trascura l'uomo, e così nella vacua ricerca dell'altro da sé dimentica proprio l'uomo.

Nei confronti dei Sofisti, significava, invece, la denuncia di una presunzione di sapere pressoché sconfinato. Gorgia affermava, con una baldanza che sfiorava l'impudenza, di essere in grado di rispondere a qualunque cosa gli si domandasse, e che nessuno gli aveva in realtà saputo fare domande veramente nuove⁷. Protagora, con altrettanta alterigia, affermava di essere in grado di rendere ogni giorno migliore colui che lo frequentava, insegnandogli la virtù politica⁸. Ippia si vantava di sapere e di saper fare di tutto⁹, e così gli esempi si potrebbero moltiplicare.

Nei confronti del tradizionale sapere proprio dei politici,

⁷ Platone, *Gorgia*, 448 a.

⁸ Platone, *Protagora*, 318 a.

⁹ Cfr. Platone, *Ippia minore*, 368 b sgg.

dei poeti e dei cultori delle varie arti, infine, l'affermazione socratica di non-sapere significava denuncia di una inconsistenza pressoché totale, derivante dall'essere rimasti alla superficie dei problemi o dal procedere per puro intuito e naturale disposizione, o dalla presunzione di sapere tutto per il solo fatto di dominare una singola arte¹⁰.

Ma c'è di più.

Il significato dell'affermazione del non-sapere socratico si calibra esattamente solo se lo si mette in relazione, oltre che col sapere degli uomini, anche col sapere di Dio. Già vedemmo, sopra, come per Socrate Dio sia onnisciente, estendendosi la sua conoscenza dall'universo all'uomo, senza restrizione di sorta, fino ai più reconditi pensieri dell'animo umano. Ebbene, è proprio paragonandolo alla statura di questo sapere divino che il sapere umano si mostra in tutta la sua fragilità e pochezza, e non solo quell'illusorio sapere di cui abbiamo discusso sopra, ma anche la stessa *sapienza umana* socratica risultano un non-sapere. Del resto, nell'*Apologia*, è Socrate stesso che, interpretando la sentenza data dall'Oracolo di Delfi secondo cui nessuno era più sapiente di Socrate, esplicita questo concetto:

Unicamente sapiente è il dio: e questo egli volle significare nel suo oracolo, che poco vale o nulla la sapienza dell'uomo; e, dicendo Socrate sapiente, non volle, io credo, riferirsi propriamente a me Socrate, ma solo usare il mio nome come di un esempio; quasi avesse voluto dire così: « O uomini, quegli tra voi è sapientissimo il quale, come Socrate, abbia riconosciuto che in verità la sua sapienza non ha nessun valore »¹¹.

Infine sono da rilevare la valenza e la *funzione ironica* che l'affermazione del non-sapere gioca all'interno del metodo socratico. Non solo quando è in gioco l'affermazione di principio con le precise implicanze sopra esaminate, ma anche

¹⁰ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 21 b - 22 e.

¹¹ Platone, *Apologia di Socrate*, 23 a-b (traduzione di M. Valgimigli).

quando sono in gioco questioni particolari che Socrate conosce bene, egli *si finge* tuttavia « ignorante ». Ma questa « finzione », nel caso particolare, provoca l'analogo effetto della proclamazione di principio generale: provoca l'urto benefico sull'uditore e l'attrito da cui nasce la scintilla del dialogo.

E siamo così giunti a quell'« ironia », che costituisce l'elemento più caratteristico del metodo socratico, che ora dobbiamo illustrare.

3. L'ironia socratica

Ironia (εἰρωνεία) significa in generale *dissimulazione* e, nel nostro caso specifico, indica il gioco molteplice e vario di travestimenti e di finzioni che Socrate metteva in atto per costringere l'interlocutore a dare conto di sé. Ecco come il Maier la descrive: « Il tono fondamentale di essa è il prendersi gioco con superiorità degli uomini, uno scherzare capriccioso, che tuttavia lascia intravedere un certo disprezzo dell'interlocutore [meglio sarebbe dire: della supponenza dell'interlocutore] o almeno l'intenzione di attutire l'alto concetto che questi potesse farsi di sé, e di prendersi spasso con lui. Nello scherzo, Socrate prende a parole o a fatti una qualche maschera, mostra d'essere sviscerato amico dell'interlocutore, d'ammirarne le capacità e i meriti, di chiedergli consiglio o ammaestramento e così via. Ma nello stesso tempo ha cura che, per chi osserva più a fondo, la finzione sia trasparente; né in questo gioco manca mai il tono minore di serietà, sebbene spesso il granello di serietà si trovi soltanto nello scopo cui lo scherzo è destinato a servire. Ma questo scopo è sempre serio. Infatti in sostanza non è altro che lo scopo medesimo di tutta l'azione socratica: l'ironia di Socrate è mezzo essenziale della dialettica morale »¹². Noi

¹² Maier, *Socrate*, II, pp. 76 sg.

aggiungeremo che il gioco ironico di Socrate va anche più a fondo: nelle sue dissimulazioni egli finge addirittura di assumere in proprio idee e metodi dell'interlocutore (specie se questi è uomo di cultura, e in particolare se Sofista), per ingrandirli fino al limite della caricatura, oppure per rovesciarli con la stessa logica che è loro propria e inchiodarli nella contraddizione.

Al di sotto delle varie maschere che via via Socrate assumeva erano sempre visibili i tratti della maschera principale, quella del non-sapere e dell'ignoranza: si può anzi dire che, in fondo, le policrome maschere dell'ironia socratica non sono altro che delle varianti di questa principale, e che con un multiforme gioco di dissolvenze mettevano sempre capo a questa.

Ed era precisamente questa che mandava gli avversari su tutte le furie¹³: la maschera dell'ignoranza che Socrate assumeva era sempre il mezzo più efficace per smascherare l'apparente sapere degli altri e per rivelarne la radicale ignoranza. Ma era altresì questa che, nel modo più efficace, aiutava coloro che, con piena disponibilità, si affidavano al magistero socratico e accettavano di render conto di sé.

Poiché l'ironia nel senso chiarito è sostanziale al metodo socratico e lo pervade interamente, si può senz'altro dire che la dialettica socratica, in quanto tale, può chiamarsi « ironia ». E poiché senza dialogo, per Socrate, non c'è filosofia, si può dire che *l'ironia è la cifra stessa del filosofare socratico*.

Ma resta ancora da dire dei due momenti essenziali in cui la dialettica, e dunque l'ironia, si esplica, ossia della « confutazione » e della « maieutica ».

¹³ Platone, *Repubblica*, I, 337 a: « Ed egli [Trasimaco] nell'udirmi proruppe in una grande sghignazzata e disse: per Eracle, eccola qui la famosa solita ironia di Socrate! Eh, lo sapevo io, anzi lo dicevo prima a questi qui che tu non solo non avresti voluto rispondere, ma avresti fatto dell'ironia e tentato ogni via piuttosto di rispondere alle domande che ti fossero state rivolte » (traduzione di F. Sartori).

4. Confutazione (elenchos) e maieutica

Il primo momento dell'ironia costituitiva, per così dire, la *pars destruens*, cioè il momento (come sopra abbiamo detto) in cui Socrate portava colui con cui dialogava a riconoscere la propria presunzione di sapere, e quindi la propria ignoranza. Egli costringeva a definire l'argomento intorno a cui verteva l'indagine; poi scavava in vario modo nella definizione, esplicitava le manchevolezze, le contraddizioni a cui essa portava; invitava quindi a tentare una successiva definizione, e con il medesimo procedimento la confutava, e così di seguito fino al momento in cui l'interlocutore si riconosceva ignorante.

Ecco come nel *Sofista* Platone ha descritto questo momento del metodo:

Se qualcuno crede di dire qualche cosa su questioni intorno alle quali non dice niente che abbia senso, su queste essi [*scil.* Socrate e i seguaci del metodo socratico] l'interrogano. Poi analizzano con facilità le sue opinioni, in quanto opinioni di un uomo privo di rigore nel pensiero: col discorso le riuniscono insieme e le confrontano poi fra loro, e così quindi dimostrano che esse, in un medesimo tempo, intorno agli stessi argomenti, in relazione alle cose medesime, secondo i medesimi punti di vista, sono tutte in opposizione fra loro. E quelli, assistendo a tutto ciò, dispiacciono a se stessi, si fanno più docili di fronte agli altri, e così si liberano di tutte le radicate e orgogliose opinioni che avevano su di sé, e questo è fra tutti gli affrancamenti il più dolce per chi vi assiste ascoltando e il più stabilmente fondato per chi ne è oggetto. Pensano infatti [...] gli autori di questa purificazione, analogamente a quanto i medici del corpo hanno creduto di dover ritenere e cioè che un corpo non può godere del cibo offertogli prima che qualcuno non ne elimini gli impedimenti interni; proprio la stessa cosa quei purificatori sono giunti a pensare anche per l'anima, che essa cioè non avrà utilità dalle cognizioni fornitele prima che qualcuno esercitando la confutazione riduca alla vergogna di sé il confutato, togliendo di mezzo le opinioni che sbarrano la via alle cognizioni e lo faccia risultare totalmente purificato e tale da ritenere di sapere soltanto ciò che sa e niente

più [...]. Per tutte queste cose [...] *noi dobbiamo affermare che la confutazione è la più grande, è la fondamentale purificazione, e chi non ne fu beneficiato, si tratti pure del Grande Re, non c'è da pensarlo altrimenti che come impuro delle più gravi impurità e privo di educazione e pure brutto proprio in quelle cose in relazione alle quali conveniva fosse purificato e bello al massimo grado uno che veramente avesse voluto essere un uomo felice*¹⁴.

Fu proprio con questo momento *confutatorio* del proprio metodo che Socrate si procacciò le più vivaci avversioni e le più dure inimicizie, che, al limite, gli valsero la condanna a morte. Ed è chiaro come i mediocri dovessero reagire negativamente a questa confutazione. Essi partivano da una acritica certezza e sicurezza di sapere, venivano più volte messi in iscacco fino all'esaurimento di tutte le loro risorse. Per conseguenza, si produceva in loro una crisi, che derivava, da un lato, dall'improvviso annebbiarsi di ciò che prima ritenevano inconcusso, e, dall'altro, dalla mancanza di nuove certezze cui potersi aggrappare. E poiché la superbia impediva loro di ammettere di non sapere effettivamente, accusavano Socrate di confondere loro le idee e di intorpidirli. Di qui l'accusa contro Socrate di essere un seminatore di dubbi, e quindi un corruttore. Meglio di tutti esprime questo atteggiamento il personaggio Menone, nell'omonimo dialogo platonico:

O Socrate, avevo udito, prima ancora di incontrarmi con te, che tu non fai altro che dubitare e che fai dubitare anche gli altri: ora, come mi sembra, mi affascini, mi incanti, mi ammali completamente, così che son diventato pieno di dubbi. E mi sembra veramente, se è lecito celiare, che tu somigli moltissimo, quanto alla figura e quanto al resto, alla piatta torpedine marina; anch'essa, infatti, fa intorpidire chi le si avvicina e la tocca: e mi pare che, ora, anche tu abbia prodotto su di me un effetto simile. Infatti, io ho l'anima e la bocca intorpidite e non so più

¹⁴ Platone, *Sofista*, 230 b-e (traduzione di A. Zadro).

che cosa risponderti. Eppure più e più volte intorno alla virtù ho tenuto assai numerosi discorsi e di fronte a molte persone e molto bene, come almeno mi sembrava; ora, invece, non so neppure dire che cos'è. E mi sembra che tu abbia bene deliberato di non varcare il mare da qui e di non viaggiare: se tu, infatti, facessi cose simili, in altra città, verresti cacciato immediatamente come ciurmadore¹⁵.

Ma se sui mediocri, che non ammettevano di riconoscersi ignoranti, era questo l'effetto che produceva la confutazione, ben altro esito essa produceva sui migliori. Come abbiamo visto nel passo del *Sofista*, essa *purificava*, in quanto distruggeva non già autentiche certezze, ma apparenti e false certezze, e quindi conduceva non ad una perdita bensì ad un guadagno. E il guadagno, ancora una volta, il *Sofista* ci ha detto in che cosa consisteva: *finché nell'anima ci sono false opinioni e false certezze è impossibile raggiungere la verità; eliminate, invece, queste, l'anima resta purificata e pronta a raggiungere, se ne è gravida, la verità.*

E così passiamo al secondo momento del metodo ironico.

Abbiamo detto che, per Socrate, l'anima può raggiungere la verità solo « se ne è gravida »; egli infatti, come abbiamo visto, si professava ignorante, e, quindi, negava recisamente di essere in grado di comunicare agli altri un sapere, o, per lo meno, un sapere costituito da determinati contenuti. Ma come la donna che è gravida nel corpo ha bisogno dell'ostetrica per partorire, così il discepolo che ha l'anima gravida della verità ha bisogno di una sorta di spirituale ostetricia, che aiuti questa verità a venire alla luce, e questa è appunto la « maieutica » socratica.

Platone ce l'ha descritta in pagine esemplari, che non possono essere riassunte né parafrasate, mantenendo tutte le molteplici allusioni e le squisite finzze di cui sono pregne, e che quindi mette conto leggere per intero:

¹⁵ Platone, *Menone*, 80 a-b.

Socrate – Tu hai le doglie, caro Teeteto: segno che non sei vuoto, ma pieno.

Teeteto – Non lo so, o Socrate: io ti dico solo quello che provo.

Socrate – Oh, mio piacevole amico! E tu non hai sentito dire che io sono figliuolo d'una molto brava e vigorosa levatrice, di Fenàrete?

Teeteto – Questo, sì, l'ho sentito dire.

Socrate – E che io esercito la stessa arte l'hai sentito dire?

Teeteto – No, mai.

Socrate – Sappi dunque che è così. Tu però non andarlo a dire agli altri. Non lo sanno, caro amico, che io possiedo questa arte; e, non sapendolo, non dicono di me questo, bensì ch'io sono il più stravagante degli uomini e che non faccio che seminar dubbi. Anche questo l'avrai sentito dire, è vero?

Teeteto – Sì.

Socrate – E vuoi che te ne dica la ragione?

Teeteto – Volentieri.

Socrate – Vedi di intendere bene che cosa è questo mestiere della levatrice, e capirai più facilmente che cosa voglio dire. Tu sai che nessuna donna, finché sia ella in istato di concepire e di generare, fa da levatrice alle altre donne; ma quelle soltanto che generare non possono più.

Teeteto – Sta bene.

Socrate – La causa di ciò dicono sia stata Artemide, che ebbe in sorte di presiedere ai parti benché vergine. Ella dunque a donne sterili non concedette di fare da levatrici, essendo la natura umana troppo debole perché possa chiunque acquistare un'arte di cui non abbia avuto esperienza; ma assegnò codesto ufficio a quelle donne che per l'età loro non potevano più generare, onorando in tal modo la somiglianza che esse avevano con lei.

Teeteto – Naturale.

Socrate – E non è anche naturale e anzi necessario che siano le levatrici a riconoscere meglio d'ogni altro se una donna è incinta oppure no?

Teeteto – Certamente.

Socrate – E non sono le levatrici che, somministrando farmaci e facendo incantesimi, possono svegliare i dolori o renderli più miti se vogliono; e facilitare il parto a quelle che stentano; e anche far abortire, se credon di far abortire, quando il feto è ancora immaturo?

Teeteto – È vero.

Socrate – E non hai mai osservato di costoro anche questo, che sono abilissime a combinare matrimoni, esperte come sono a conoscere quale uomo e quale donna si hanno da congiungere insieme per generare i figliuoli migliori?

Teeteto – Non sapevo codesto.

Socrate – E allora sappi che di questa lor arte esse menano più vanto assai che del taglio dell'ombelico. Pensa un poco: credi tu che sia la medesima arte o siano due arti diverse il raccogliere con ogni cura i frutti della terra, e il riconoscere in quale terra quale pianta vada piantata e qual seme seminato?

Teeteto – La medesima arte, credo.

Socrate – E quanto alla donna, credi tu che altra sia l'arte del seminare e altra quella del raccogliere?

Teeteto – No, non mi pare.

Socrate – Non è infatti. Se non che, a cagione di quell'accoppiare, contro legge e contro natura, uomo con donna, a cui si dà nome di ruffianesimo, le levatrici, che badano alla loro onorabilità, si astengono anche dal combinar matrimoni onesti, per paura, facendo codesto, di incorrere appunto in quell'accusa; mentre soltanto alle levatrici vere e proprie si converrebbe, io credo, combinar matrimoni come si deve.

Teeteto – Mi pare.

Socrate – Questo dunque è l'ufficio delle levatrici, ed è grande; ma pur minore di quello che fo io. Difatti alle donne non accade di partorire ora fantasmi e ora esseri reali, e che ciò sia difficile a distinguere: ché se codesto accadesse, grandissimo e bellissimo ufficio sarebbe per le levatrici distinguere il vero e il non vero; non ti pare?

Teeteto – Sì, mi pare.

Socrate – Ora, la mia arte di ostetrico, in tutto il rimanente assomiglia a quella delle levatrici, ma ne differisce in questo, che opera su gli uomini e non su le donne, e provvede alle anime partorienti e non ai corpi. E la più grande capacità mia è ch'io riesco, per essa, a discernere sicuramente se fantasma e menzogna partorisce l'anima del giovane, oppure se cosa vitale e reale. Poiché questo ho di comune con le levatrici, che anch'io sono sterile... di sapienza; e il biasimo che già tanti mi hanno fatto, che interrogo sì gli altri, ma non manifesto mai io stesso su nessuna questione il mio pensiero, ignorante come sono, è verissimo biasimo. E la ragione è appunto questa, che il dio mi costringe a fare da ostetrico, ma mi vietò di generare. Io sono dunque, in me, tutt'altro che sapiente, né da me è venuta fuori alcuna sapiente scoperta

che sia generazione del mio animo; quelli invece che amano stare con me, se pur da principio appariscano, alcuni di loro, del tutto ignoranti, tutti quanti poi, seguitando a frequentare la mia compagnia, ne ricavano, purché il dio glielo permetta, straordinario profitto; come veggono essi medesimi e gli altri. Ed è chiaro che da me non hanno imparato nulla, bensì proprio e solo da se stessi molte cose e belle hanno trovato e generato; ma d'averli aiutati a generare, questo sì, il merito spetta al dio e a me. Ed eccone la prova. Molti che non conoscevano ciò, e ritenevano che il merito fosse tutto loro, e me riguardavano con certo disprezzo, un giorno, più presto che non bisognasse, si allontanarono da me, o di loro propria volontà o perché istigati da altri; e, una volta allontanatisi, non solo il restante tempo non fecero che abortire, per mali accoppiamenti in cui capitarono, ma anche tutto ciò che con l'aiuto mio avean potuto partorire, per difetto di allevamento lo guastarono, tenendo in maggior conto menzogne e fantasmi che la verità; e finirono con l'apparire ignorantissimi a se stessi ed altrui. Di costoro uno fu Aristide, figlio di Lisimaco; e moltissimi altri. Ce n'è poi che tornano a impetrare la mia compagnia e fanno per riaverla cose stranissime; e se con alcuni di loro il demone che in me è sempre presente mi impedisce di congiungermi, con altri invece lo permette, e questi ne ricavano profitto tuttavia. Ora, quelli che si congiungono meco, anche in questo patiscono le stesse pene delle donne partorienti: ché hanno le doglie, e giorno e notte sono pieni di inquietudine assai più delle donne. E la mia arte ha il potere appunto di suscitare e al tempo stesso di calmare i loro dolori. Così è dunque di costoro. Ce n'è poi altri, o Teeteto, che non mi sembrano gravidi; e allora co-desti, conoscendo che di me non hanno bisogno, mi do premura di collocarli altrove; e, diciamo pure, con l'aiuto di dio, riesco assai facilmente a trovare con chi possano congiungersi e trovar giovamento. E così molti ne maritai a Pròdico, e molti ad altri sapienti e divini uomini. Ebbene, mio eccellente amico, tutta questa storia io l'ho tirata in lungo proprio per questo, perché ho il sospetto che tu, e lo pensi tu stesso, sia gravido e abbia le doglie del parto. E dunque affidati a me, che sono figliolo di levatrice e ostetrico io stesso; e a quel che ti domando vedi di rispondere nel miglior modo che sai. Che se poi, esaminando le tue risposte, io trovi che alcuna di esse è fantasma e non verità, e te la strappo di dosso e te la butto via, tu non sdegnarti meco come fanno per i lor figliuoli le donne di primo parto. Già molti, amico mio, hanno verso di me questo malanimo, tanto

che sono pronti addirittura a mordermi se io cerco di strappar loro di dosso qualche scempiaggine; e non pensano che per benevolenza io faccio codesto, lontani come sono dal sapere che nessun dio è malevolo ad uomini; né in verità per malevolenza io faccio mai cosa simile, ma solo perché accettare il falso non mi reputo lecito, né oscurare la verità¹⁶.

Arte ostetrica rivolta alla *psyché*, ecco come Socrate definisce la sua arte ironico-maieutica, e meglio non si potrebbe dire, né meglio si potrebbe rappresentare il ruolo centrale dell'*anima* nella dialettica socratica.

5. Socrate fondatore della logica?

È stato per lungo tempo un luogo comune l'affermazione che Socrate è *il creatore o lo scopritore del concetto*, e, per

¹⁶ Platone, *Teeteto*, 148 e - 151 d (traduzione di M. Valgimigli). Maier (*Socrate*, II, pp. 68 sg.) ritenne che la « maieutica » quale è descritta in questo passo sia una invenzione di Platone, il quale (come anche nel *Menone* e in altri dialoghi) tende a dimostrare l'esistenza di un patrimonio aprioristico di conoscenze latenti nell'animo umano. Ma il passo che abbiamo letto non connette affatto la maieutica con la dottrina platonica dell'innatismo quale è esposta nel *Menone* e in altri dialoghi (*Fedone*, *Fedro*) ma addirittura contraddice la dottrina dell'innatismo, nella misura in cui parla di anime non-gravide e, quindi, incapaci di beneficiare della compagnia di Socrate e pertanto incapaci di partorire verità. Questa non-gravidanza di alcune anime è dunque in netta antitesi con la dottrina dell'innatismo platonico, *che vale per tutte le anime indistintamente*. Per noi dunque la « maieutica » (e la pagina letta è la più bella riprova) non coincide affatto con la dottrina platonica della « anamnesi »: questa è invece la teoria che Platone escogitò per uscire dalle aporie che la maieutica implicava: la maieutica socratica implicava che *solo alcune* anime sono feconde di verità, l'anamnesi platonica implica invece che lo siano *tutte quante*, appunto nella misura in cui sono anime (anche quelle degli schiavi, per esempio; cfr. il *Menone* dove per provare la dottrina dell'anamnesi si interroga appunto uno schiavo). Del resto, una clamorosa riconferma della tesi della autenticità della dottrina della maieutica come *arte del far partorire l'anima* è data dal linguaggio che Aristofane nelle *Nuvole* (vv. 135-137) pone in bocca a Socrate, e che corrisponde a quello del *Teeteto*.

conseguenza, il fondatore della logica occidentale. Già gli elementi che siamo via via venuti rilevando e i passi platonici che abbiamo riportato per illustrare il metodo ironico socratico sarebbero di per sé sufficienti a togliere ogni plausibilità a questa affermazione. Il metodo dialogico socratico ha, infatti, uno scopo essenzialmente etico-pedagogico e addirittura religioso (dato che Socrate dice di metterlo in atto *per ordine del Dio*) e la peculiare valenza logica, che pure esso innegabilmente ha, non è messa da Socrate in primo piano. Tuttavia, poiché questa interpretazione di Socrate come scopritore del concetto è stata diffusa da autorevoli interpreti ed è tuttora accreditatissima dalla manualistica, è necessario che noi la sottoponiamo ad un esame critico e che ne dimostriamo l'infondatezza.

Già lo Schleiermacher aveva visto nel pensiero socratico il risveglio dell'idea della scienza e la nascita delle prime forme proprie della scienza¹⁷. E lo Zeller, dando a questa esegesi la sua forma più compiuta, scrisse che « è l'idea di scienza che sta alla base della filosofia di Socrate »¹⁸, nel senso che non solo Socrate fece scienza come gli altri filosofi, ma per primo giunse alla consapevolezza dell'idea di scienza in quanto tale e delle condizioni e dei procedimenti che la rendono possibile. E la condizione del darsi scienza sarebbe riassumibile in questo principio: non si può affermare nulla di un oggetto fintantoché non se ne sia conosciuto *il concetto*, la sua essenza universale e permanente. Per conseguenza, il procedimento seguito da Socrate per giungere al concetto sarebbe stato *l'induzione*, il passaggio logico dai casi particolari appunto all'universale.

Di qui, poi, partirono quegli interpreti che, calcando ulteriormente la mano, fecero di Socrate il fondatore della cul-

¹⁷ F. Schleiermacher, *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*, in *Sämtliche Werke*, III, 2, pp. 287-308.

¹⁸ Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, p. 106.

tura razionalistica e il padre del moderno razionalismo.

Orbene, la fonte su cui si sono basati questi interpreti che vedono in Socrate lo scopritore del concetto e della logica occidentale è data da alcuni passi della *Metafisica* di Aristotele, che conviene leggere:

Socrate si occupava di questioni etiche e non della natura nella sua totalità, ma nell'ambito di quelle ricercava l'*universale*, avendo per primo fissato la sua attenzione sulle *definizioni*. Orbene, Platone accettò questa dottrina socratica, ma credette, a causa di quella convinzione che egli aveva accolta dagli eracleiti [cioè quelle dottrine secondo cui tutte le cose sensibili sono in perenne flusso], che le definizioni si riferissero ad altre realtà e non alle sensibili: infatti egli riteneva impossibile che la definizione universale si riferisse a qualcuno degli oggetti sensibili, perché soggetti a continuo mutamento: egli allora denominò co-deste altre realtà Idee e affermò che i sensibili esistono accanto ad esse [...] ¹⁹.

E ancora:

Socrate [...] cercava l'essenza delle cose e a buona ragione: infatti egli cercava di seguire il procedimento sillogistico, e il principio dei sillogismi è appunto l'essenza [...]. In effetti due sono le scoperte che a giusta ragione si possono attribuire a Socrate: i *ragionamenti induttivi* e la *definizione universale*: scoperte, queste, che costituiscono la base della scienza ²⁰.

E infine:

A questo modo di ragionare [proprio dei Platonici] diede l'avvio Socrate mediante le definizioni; Socrate, però, non separava le definizioni dalle cose particolari ²¹.

Ora, gli studi di questi ultimi decenni hanno messo bene in luce come Aristotele vada sempre preso con estrema cautela

¹⁹ Aristotele, *Metafisica*, A 6, 987 b 1 sgg.

²⁰ Aristotele, *Metafisica*, M 4, 1078 b 23-30.

²¹ Aristotele, *Metafisica*, M 9, 1086 b 2 sgg.; cfr. anche M 4, 1078 b 30 sgg.

come fonte storica, perché egli, più che riferire il pensiero degli autori di cui parla, lo interpreta e lo sistema in funzione delle proprie categorie²². In particolare, nei passi che abbiamo letto, dice due cose che sono esatte e che sono rilievi obiettivi, cioè che Socrate si è occupato di questioni etiche e che la dottrina delle Idee è di Platone e non di Socrate. Ma la terza cosa che Aristotele dice, quella specificamente qualificante Socrate, e cioè che Socrate ha scoperto l'universale e la definizione e il procedimento induttivo, *non può essere in alcun modo vera*, per il semplice motivo che tali scoperte postulavano tutta una serie di categorie logiche e metafisiche (universale-particolare, essenza-concetto, deduzione-induzione) che non solo non erano a disposizione di Socrate, ma nemmeno del primo Platone. Solo dalla *Repubblica* in poi quelle categorie si andranno costituendo, e addirittura solo con Aristotele prenderanno forma quelle figure logiche che egli vorrebbe attribuire a Socrate.

Nella domanda « che cos'è? », con cui Socrate martellava gli interlocutori, come oggi vieppiù, a livello di studi specializzati, si va riconoscendo, « non era assolutamente già contenuta la conoscenza teoretica dell'essenza logica del concetto universale »²³: infatti, egli con quella sua domanda *voleva mettere in moto tutto il processo ironico-maieutico e non voleva affatto giungere a definizioni logiche*. Socrate aperse la via che doveva portare alla scoperta del concetto e della definizione, e, prima ancora, alla scoperta della essenza (dell'*eidos* platonico), ed esercitò anche un notevole impulso in questa direzione ma non stabilì quale sia la struttura del concetto e della definizione, mancandogli tutti gli strumenti necessari a questo scopo, che, come già abbiamo detto, risultano scoperte posteriori.

²² Si veda il nostro commentario al libro A della *Metafisica* aristotelica, *passim*.

²³ Jaeger, *Paideia*, II, p. 170.

Lo stesso rilievo vale a proposito dell'induzione, che Socrate di certo largamente applicò, col suo costante portare l'interlocutore dal caso particolare al generale avvalendosi soprattutto di esempi e di analogie, ma che non individuò a livello teoretico, e che, quindi, non teorizzò in modo riflesso. Del resto la terminologia « ragionamenti induttivi » non solo non risulta socratica, ma, propriamente, nemmeno platonica: essa è tipicamente aristotelica e suppone tutte le acquisizioni degli *Analitici*.

Bisogna dunque concludere che Aristotele, da puro teoreta quale era, è incorso in un errore di prospettiva storica pretendendo di ritrovare in Socrate alcune scoperte che sono sue; e gli studiosi moderni, con Zeller alla testa, che si sono fondati su di lui, si sono lasciati trascinare in analogo errore di prospettiva. E poiché lo Zeller, come sappiamo, è stato la fonte immediata o mediata della moderna manualistica, la tesi, a forza di essere ripetuta, divenne *communis opinio*, e solo le più rigorose e smalziate tecniche contemporanee di ricerca storiografica ne dimostrarono l'infondatezza.

Non distanti dalla verità storica sembrano essere invece le affermazioni che si leggono nei seguenti passi di Senofonte:

In qual modo rendeva i suoi amici più esperti nella dialettica, ecco quel che tenterò di esporre. Socrate riteneva che, quanti conoscono *che cosa sia ciascun oggetto*, possono spiegarlo anche agli altri, ma, quanti non lo conoscono, diceva che non era strano se s'ingannassero e ingannassero gli altri. Per ciò, stando con gli amici, non cessava mai di esaminare che cosa sia ciascun oggetto²⁴.

[Socrate] aggiungeva pure che il vocabolo « dialettica » deriva dall'uso di riunirsi insieme per discutere, *distinguendo le cose per generi*; in conseguenza di ciò, bisognava cercare di prepararsi il meglio possibile in questo esercizio e attendervi con la più grande cura, perché questo studio rende gli uomini ottimi e atti in sommo grado a dirigere e a discutere²⁵.

²⁴ Senofonte, *Memorabili*, iv, 6, 1.

²⁵ Senofonte, *Memorabili*, iv, 5, 12.

Quando poi discuteva una questione, *discuteva mediante principi concordemente ammessi*, ritenendo che questo era l'unico metodo sicuro. Perciò tra quelli ch'io conosco, egli solo, quando discuteva, guadagnava un gran numero di consensi dagli ascoltatori. E diceva che Omero ha fatto Odisseo l'oratore sicuro, proprio perché era capace di guidare il discorso mediante principi riconosciuti da tutti ²⁶.

Orbene, dei tre criteri logici che si ricavano da questi passi nessuno suona sospetto né reca segni di posteriori dottrine, e anzi tutti risultano riconfermati dai dialoghi platonici in cui si vede in concreto come Socrate li metteva in atto.

a) Socrate ricercava il « che cos'è » delle cose e abituava a fare altrettanto. E questo è esatto, ma non significa affatto che egli avesse scoperto la natura ontologica dell'essenza, o, come dice Aristotele, la natura logica dell'*universale* e della *definizione* (del concetto). Non significa neanche che Socrate necessariamente sapesse trovare e indicare quel « che cos'è », dato che la finalità del metodo era protrettica, e ciò che il filosofo *in primis et ante omnia* voleva ottenere era l'esame della *psyché* dell'interlocutore.

b) Socrate insegnava che la dialettica procede « distinguendo per generi » o « classificando per generi » e anche questo è, o può ben essere, vero (purché, si capisce, si intenda il termine « genere » in senso non tardoplatonico o aristotelico), giacché il classificare per generi rientra nel procedimento che mira a individuare « che cos'è » una cosa.

c) Socrate, quando voleva risolvere una questione, procedeva discutendo sulla base di principi da tutti gli uditori concordemente accettati (anche se da Socrate eventualmente non condivisi) e da essi partiva per trarre le sue conclusioni. E questo è perfettamente confermato dai dialoghi platonici. L'esempio

²⁶ Senofonte, *Memorabili*, IV, 6, 15 (tutti e tre i passi sono riportati nella traduzione di R. Laurenti).

più eloquente è il *Protagora*, dove Socrate, per poter dimostrare che la *virtù è scienza*, come abbiamo già detto, parte dal principio da tutti ammesso che il bene e il piacere coincidono (che è un principio da lui personalmente non condiviso) e traendo da esso una serie di conclusioni, su cui sempre ha cura di garantirsi l'assenso degli uditori, giunge a ricavare la propria tesi.

Questo modo di procedere di Socrate si spiega perfettamente soltanto tenendo presente la funzione protrettica della sua dialettica. E lo stesso vale anche per tutti quegli artifici, talora visibilmente capziosi, che ritroviamo specialmente nei primi dialoghi platonici, i quali ricevono la loro giusta interpretazione solo in questa prospettiva²⁷.

In conclusione, Socrate fu un formidabile ingegno logico, ma non elaborò una logica a livello teoretico; nella sua dialettica si trovano i germi che porteranno a future importanti scoperte logiche, ma non scoperte logiche consapevolmente formulate.

Sulla base di questa esegesi soltanto è possibile spiegare le differenti prese di posizione dei discepoli di Socrate e le opposte direzioni imboccate dalle Scuole socratiche. Alcuni, infatti, puntando esclusivamente sulle finalità etiche del metodo socratico, tralasciarono qualsivoglia approfondimento logico e respinsero i tentativi di coloro che si mossero in tal senso. Platone sviluppò, invece, i germi logico-metafisici della dialettica socratica, fino ad elaborare un grandioso sistema speculativo. Euclide e la scuola megarica, infine, svilupparono quell'aspetto della dialettica socratica che sfocia nella eristica, come avremo modo di vedere.

²⁷ Punto ben chiarito dal Maier, pur con le riserve fatte sopra, alla nota 2.

Concludiamo con un esame delle principali aporie e dei limiti strutturali della filosofia socratica, richiamando alcune delle osservazioni già fatte e svolgendone altre, che ci aiuteranno a comprendere meglio l'ulteriore svolgimento del pensiero greco.

Abbiamo visto che tutta la ricerca socratica, il suo metodo ironico-maieutico, la sua protrettica, l'intero arco della sua tematica, ruotano attorno all'asse del problema dell'anima intesa nel nuovo senso che abbiamo indicato. Però Socrate non seppe determinare la natura dell'anima e si limitò a definirla in maniera, come si direbbe oggi, puramente operativa. Chiarisce assai bene questo punto il Taylor (smentendo la propria tesi generale che quasi tutto ciò che dice Platone è di Socrate, e a beneficio della verità)¹: « [Socrate] non ci dice nulla sulla questione di *ciò che* è l'anima tranne che essa è "quello che è in noi, qualsiasi cosa essa sia, in virtù del quale noi siamo denominati saggi o insensati, buoni o cattivi" e che non può essere vista o percepita da nessuno dei sensi. Non è una dottrina delle "facoltà" dell'anima, né della sua "sostanza". L'idea è che l'"opera" o la "funzione" di questo costituente divino dell'uomo è soltanto di *conoscere*, percepire le cose nella loro realtà e, per conseguenza, particolarmente, conoscere il bene e il male, e *dirigere* o *governare* gli atti

¹ Cfr. sopra, p. 304, nota 20.

dell'uomo di guisa che essi conducano ad una vita nella quale il male è evitato e il bene è raggiunto »². Al massimo egli giunse a dire che l'anima, come nessun'altra delle cose, partecipa del Divino; ma poi non seppe né poté determinare che cosa sia il Divino. Per determinare ulteriormente il concetto di anima, Socrate avrebbe dovuto far uso di concetti ontologici di cui non disponeva affatto. Ed è quindi del tutto naturale che egli *filosoficamente* non potesse provare l'immortalità dell'anima. Qualcuno (come abbiamo già detto) ha perfino pensato che Socrate dubitasse dell'immortalità dell'anima e dell'al di là: ma il testo dell'*Apologia* non suggerisce affatto questo; dimostra semplicemente che egli non aveva strumenti per risolvere il problema con certezza in nessuno dei due modi, e tutto lascia credere che egli dovesse ritenere più credibile la tesi dell'immortalità.

Per la *fondazione* di questa tesi, così come per la determinazione speculativa della natura dell'anima occorreva guadagnare categorie metafisiche senza le quali la socratica « cura dell'anima » non poteva avere quel senso che Socrate aveva additato. E, infatti, i Socratici (di cui diremo subito appresso) che non guadagnarono queste categorie, abbassarono o piegarono in altra direzione il messaggio di Socrate, fino a rovesciarlo in alcuni punti essenziali; mentre Platone, che guadagnerà quelle categorie metafisiche, lo inverterà e lo esplicherà nelle sue valenze più autentiche.

Analogo rilievo, come già accennammo, si deve fare circa la concezione socratica di Dio e del divino. Egli desunse importanti pensieri dai Naturalisti, svuotandoli, però, dei loro presupposti fisici, ma senza saper dare ad essi ulteriori fondamenti, e accontentandosi, nel suo argomentare, di intuizioni e di analogie. Come dalle opere dell'anima si risale all'anima quale intelligenza, così dalle opere di Dio si risale a Dio come intelligenza e come provvidenza. Per andar oltre queste ana-

² Taylor, *Socrate*, p. 103.

logie, egli avrebbe dovuto guadagnare le categorie dell'ontologia dell'intelligibile.

Lo stesso limite strutturale è rilevabile nella teleologia socratica. La concezione del finalismo universale, che Socrate può aver desunto da Diogene di Apollonia, non ha più a sua base una determinata concezione della *physis*, ma non sa, peraltro, darsi alcun'altra base teoretica. Egli giunge ad identificare il *bene* con il fine: « [...] Se una cosa ben si adatta a un fine, rispetto a questo è bella e buona: brutta e cattiva in caso contrario »³; ma, anche in questo caso, vi giunge a livello empirico e intuitivo: le sue prove della tesi non vanno oltre gli esempi e le analogie. Toccherà a Platone con la sua « seconda navigazione », ossia con la sua teoria delle Idee, e ad Aristotele con la dottrina metafisica delle quattro cause a dar fondamento ontologico alla teleologia intuitiva di Socrate.

Delle aporie dell'intellettualismo socratico abbiamo già parlato diffusamente. Qui dobbiamo solamente completare il già detto, rilevando le ulteriori aporie implicite nella dottrina della virtù-sapere. È certo che il *sapere* socratico non è vuoto, come qualcuno ha preteso, dato che ha come oggetto la *psyché* e la cura della *psyché*, e dato che la *psyché* si cura anche *semplicemente spogliandola delle illusioni del sapere e portandola al riconoscimento del non-sapere*. Tuttavia, è altrettanto certo che il discorso socratico lascia l'impressione, ad un certo punto, di sfuggire, o, per lo meno, di restare bloccato a mezza strada. Ed è altrettanto certo che, così come era formulato, il discorso socratico aveva senso solo sulla bocca di Socrate, sorretto dalla irripetibile forza della sua personalità. In bocca ai discepoli quel discorso, fatalmente, doveva o ridursi, con sacrificio di alcune istanze di fondo di cui pure era portatore, o dilatarsi mediante l'approfondimento di quelle istanze con la fondazione metafisica delle medesime. Contro le semplificazioni operate dalle Scuole socratiche mi-

³ Senofonte, *Memorabili*, III, 8, 7.

norì, sarà ancora una volta Platone che tenterà di dare un preciso contenuto a quel sapere, additandone, dapprima genericamente, l'oggetto supremo nel bene, e successivamente tentando di dare a questo bene statura ontologica, ancora una volta mediante la « seconda navigazione ».

Anche la sconfinata fiducia socratica nel sapere, nel *logos* in generale (e non solo nel suo contenuto particolare) riceve una scossa assai dura soprattutto negli esiti problematici della maieutica. Il *logos* socratico, in ultima analisi, non è in grado di far partorire ogni anima, ma *solo quelle gravide*. È una confessione piena di molteplici implicanze, che però Socrate non sa e non può esplicitare: il *logos* e lo strumento dialogico che sul *logos* interamente si fonda non bastano a produrre o, quantomeno, non bastano a *far riconoscere la verità e a far vivere nella verità*. Al *logos* socratico molti hanno voltato le spalle: perché non erano « gravidi », dice il filosofo. Ma, allora, chi feconda l'anima, chi la rende gravida? È una domanda che Socrate non s'è posto e alla quale non avrebbe potuto in ogni caso rispondere: e, a ben guardare, il cespite di questa difficoltà è quello stesso che ci presenta il comportamento dell'uomo che vede e conosce il meglio eppure fa il peggio. E se, posta in questa forma, Socrate ha creduto di aggirar la difficoltà con il suo intellettualismo, posta nell'altra forma, non ha saputo aggirarla e l'ha elusa con l'immagine della gravidanza, bellissima, ma per nulla chiarificatrice. Toccherà a Platone, anche in questo caso, tentare di andare oltre: ma – vedremo – nemmeno Platone riuscirà del tutto vittorioso: fra il conoscere il bene e il volerlo, cioè farlo vita e, per così dire, consustanziarlo a sé, c'è un salto qualitativo, perché in questo passaggio c'è l'ingresso della scelta, cioè della libertà, che strutturalmente non si lascia ridurre in termini di conoscenza e di sapere; c'è qui l'ingresso del mistero, del più profondo mistero dell'uomo, che può accettare ma può anche assurdamente respingere la verità: *il*

poter voltare le spalle alla verità: ecco ciò che Socrate ha rifiutato di credere possibile.

Lasciando le aporie di fondo della dialettica di cui abbiamo già sopra detto (mostrando come essa, pur recando in sé i germi di future grandi scoperte, soffra di una ambiguità di fondo, sì da essere suscettibile di svolgimenti sia nel senso dell'eristica sia nel senso della logica scientifica), veniamo all'aporia di fondo insita nel messaggio stesso di Socrate, e quindi nel senso ultimo della sua stessa esistenza.

Il nostro filosofo presentò il suo messaggio come valido *in particolare per gli Ateniesi*, e, dunque, lo rinchiuse negli angusti limiti di una *polis*: si badi, non della *polis* in generale, ma di quella particolare *polis* che era Atene. Il suo *non volle, dunque, essere un messaggio per la grecità intera, e meno che mai per tutta l'umanità*. Su questo punto, evidentemente, Socrate fu condizionato dalle strutture socio-culturali del momento, al punto da non accorgersi che il suo messaggio andava ben oltre le mura della città di Atene. Anzi, non solo quel messaggio andava oltre le mura di Atene, ma andava addirittura al di là dei limiti della *polis* greca, in senso cosmopolitico. L'aver additato l'essenza dell'uomo nella *psyché*, nel *logos*, e l'aver ancorato il *logos* all'*enkráteia*, alla *libertà* e all'*autarchia*, portava, per logica conseguenza, alla distinzione fra *cittadino* di una *polis* e *individuo* umano in generale e alla proclamazione dell'*autonomia dell'individuo*. Ma questa conclusione verrà esplicitata, in parte, dai Socratici minori, e, pienamente, dai filosofi dell'età ellenistica.

Erma bifronte si potrebbe chiamare Socrate: da un lato il suo non-sapere sembra piegare alla negazione della scienza, dall'altro essere via d'accesso ad una autentica superiore scienza; da un lato il suo messaggio può essere letto come mera protrettica morale, dall'altro come apertura verso la platonica « seconda navigazione »; da un lato la sua dialettica può apparire sofistica ed eristica, dall'altro fondazione della logica scientifica; da un lato il suo messaggio pare circoscritto nelle

mura della *polis* ateniese, dall'altro si apre, in dimensioni cosmopolite, al mondo intero.

In effetti i Socratici minori colsero una faccia dell'Erma, Platone quella opposta. E discriminante fra le due interpretazioni si colloca, ancora e sempre, la platonica « seconda navigazione ». Ma prima di dire di questa « seconda navigazione », che segna una pietra miliare della speculazione antica, dobbiamo dire delle Scuole socratiche minori, che non solo restano al di qua degli orizzonti da essa scoperti, ma perdono altresì una parte degli stessi orizzonti socratici.

SEZIONE SECONDA

I SOCRATICI MINORI

«πλείους ἔσονται ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες, οὓς νῦν ἐγὼ κατεῖχον, ὑμεῖς δὲ οὐκ ἠσθάνεσθε· καὶ χαλεπότεροι ἔσονται ὅσῳ νεώτεροί εἰσιν ...».

«Molti saranno a domandarvi conto della vostra vita: tutti quelli che io finora trattenevo, e voi non ve ne accorgete: e saranno tanto più molesti quanto più sono giovani...».

Platone, *Apologia di Socrate*, 39 c-d

Nell'*Apologia* Platone mette in bocca a Socrate, rivolto ai giudici che lo hanno condannato, una affermazione (cui abbiamo già fatto cenno), che, al momento del processo, voleva essere profezia, ma che, al momento in cui Platone scriveva, era ormai realtà. Ecco il passo per intero:

Ma a voi che mi avete condannato voglio fare una predizione, e dire quello che succederà dopo. Io sono ormai su quel limite in cui più facilmente gli uomini fanno predizioni, quando stanno per morire. Io dico, o cittadini che mi avete ucciso, che una vendetta ricadrà su di voi, subito dopo la mia morte, assai più grave di quella onde vi siete vendicati di me uccidendomi. Oggi voi avete fatto questo nella speranza che vi sareste pur liberati dal dover rendere conto della vostra vita; e invece vi succederà tutto il contrario: io ve lo predico. Non più io solo, ma molti saranno a domandarvene conto: tutti coloro che fino a oggi trattenevo io, e voi non ve ne accorgete. E saranno tanto più ostinati quanto più sono giovani; e tanto più voi ve ne sdegherete. Ché se pensate, uccidendo uomini, di impedire ad alcuno che vi faccia onta del vostro vivere non retto, voi non pensate bene. No, non è questo il modo di liberarsi da costoro; e non è affatto possibile né bello; bensì c'è un altro modo, bellissimo e facilissimo, non tagliare altrui la parola, ma piuttosto adoperarsi per essere sempre più virtuosi e migliori. Questo è il mio vaticinio a voi che mi avete condannato; e con voi ho finito¹.

¹ Platone, *Apologia di Socrate*, 39 c-e (traduzione di M. Valgimigli). Tutte le testimonianze e i frammenti concernenti i Socratici minori sono stati raccolti in una eccellente edizione da G. Giannantoni: *Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983-1985, in coedizione con la casa editrice Bibliopolis di Napoli. Ad essa faremo costante e sistematico riferimento.

In effetti, non solo risulta vero che i discepoli, i quali continuarono l'opera socratica, sottoponendo ad *esame* la vita degli uomini e *confutandone* le false opinioni, furono molti e intrepidi, e furono tali da sovvertire, con le loro dottrine, tutti gli schemi della tradizione morale cui s'erano aggrappati gli accusatori di Socrate; ma risulta vero anche più di questo, e cioè che nessun filosofo prima e dopo Socrate ebbe la ventura di avere tanti discepoli immediati e di tale ricchezza e varietà di orientamenti, quali furono quelli che si formarono al suo magistero.

Già l'antica dossografia si accorse di questo e a Socrate riccolgè addirittura quasi tutte le successive Scuole filosofiche, comprese quelle dell'età ellenistica². Vedremo come ciò sia sostanzialmente vero e come Socrate sia stato in una certa misura padre anche dell'epicureismo e dello stoicismo (e in certo senso perfino del pirronismo); peraltro ciò avvenne in seguito ad una complessa serie di fenomeni, e, quindi, solo *mediatamente*. Tuttavia, anche se si prescinde dalle influenze mediate del socratismo, resta sempre vero quanto sopra abbiamo asserito: Socrate si trovò ad essere circondato da uomini di ingegno e tempra per molti versi eccezionali.

Diogene Laerzio³, fra tutti gli amici di Socrate, ne indica sette come più rappresentativi e illustri: Senofonte, Eschine, Antistene, Aristippo, Euclide, Fedone, e il più grande di tutti: Platone. E se si eccettuano Senofonte ed Eschine, che non ebbero ingegno propriamente filosofico (il primo fu prevalentemente uno storico, il secondo un letterato), gli altri cinque furono tutti quanti fondatori di Scuole filosofiche.

Il senso e la portata di ciascuna di queste cinque Scuole sono diversissimi e diversissimi sono anche gli esiti cui pervennero, come vedremo in modo particolareggiato; tuttavia ciascuno dei fondatori dovette sentirsi un autentico (se non

² Cfr. Diogene Laerzio, I, 18 (= Giannantoni, I 6).

³ Cfr. Diogene Laerzio, II, 47 (= Giannantoni, I 5).

il solo autentico) erede di Socrate. L'eccezionale attaccamento al maestro di tutti questi discepoli è attestato in modo preciso; anzi la storia dei rapporti di ciascuno di essi con lui (o all'inizio o nella sua prosecuzione) registra qualcosa di eccezionale.

Ecco ciò che si narra di Senofonte:

Senofonte, figlio di Grillo, era Ateniese, del demo Erchia: estremamente modesto e di bellissimo aspetto. Si narra che Socrate l'incontrò in una stretta via, gli tese il bastone, per impedirgli di passare, gli chiese dove si vendesse ogni specie di alimenti. Senofonte rispose; ma Socrate gli chiese ancora dove gli uomini diventassero virtuosi: poiché egli rimase incerto, « Seguimi – disse Socrate – e apprendi ». E da allora fu discepolo di Socrate. E primo annotò le conversazioni di Socrate e le rese note al pubblico in un'opera dal titolo *Commentari*. E primo dei filosofi scrisse opere storiche ⁴.

Di Eschine si narra questo stupendo aneddoto, che dice il suo totale attaccamento a Socrate:

A Eschine che gli disse: « Sono povero, null'altro io ho, ti do me stesso » [Socrate] replicò: « Non t'avvedi dunque della grandezza del tuo dono? » ⁵.

Di Antistene si narra che, conosciuto e udito Socrate dopo che aveva già fondato una sua Scuola,

ne ricavò tanto profitto che esortò i suoi discepoli ad essere insieme con lui condiscipoli di Socrate ⁶.

E addirittura ci è riferito questo fatto assai indicativo:

Poiché abitava al Pireo, Antistene ogni giorno saliva per quaranta stadi per udire Socrate ⁷.

⁴ Diogene Laerzio, II, 48 (la traduzione, che qui e più avanti riportiamo, è di M. Gigante).

⁵ Diogene Laerzio, II, 34; cfr. anche II, 60.

⁶ Diogene Laerzio, VI, 2 (= Giannantoni, V, A, 12).

⁷ *Ibidem*.

Di Aristippo si narra che, dopo aver udito, in occasione dei giochi olimpici, parlare di Socrate, fu colto da un tale turbamento, che perfino il suo fisico ne risentì e non si riebbe se non quando dalla lontana Cirene venne ad Atene e divenne uditore di Socrate⁸.

Di Euclide di Megara si narra addirittura che, pur di poter continuare ad ascoltare Socrate, egli non esitò a sfidare il pericolo della morte. Infatti, in seguito ad una inimicizia sorta fra Atene e Megara, gli Ateniesi decretarono la pena di morte per i Megaresi che fossero entrati nella loro città: ed Euclide, ciononostante, continuò a recarsi regolarmente da Megara ad Atene, nottetempo, camuffandosi con indumenti femminili⁹.

L'affetto che legava Socrate e Fedone è attestato da Platone nel dialogo omonimo, soprattutto nell'intermezzo, detto appunto « dei capelli di Fedone », che è notissimo¹⁰. Del resto sappiamo che Socrate aveva liberato Fedone, in modo sorprendente, da una doppia schiavitù, materiale e morale¹¹.

Ed ecco, infine, quello che Diogene Laerzio riferisce circa Platone:

Si narra che Socrate abbia sognato di avere sulle ginocchia

⁸ Cfr. Plutarco, *De curios.*, 2, p. 516 C (riportiamo il passo a p. 403).

⁹ Cfr. Gellio, *Noctes atticae*, vii, 10, 1-5 (= Döring, fr. 1 = Giannantoni, II A 2; cfr. sotto, p. 418, nota 1).

¹⁰ Ecco il passo del *Fedone* (89 a-c): « Fedone – Io mi trovavo seduto alla sua destra [*scil.*: di Socrate] presso il letto, su un basso sgabello; egli, invece, stava seduto molto più in alto di me. Ora, accarezzandomi il capo e premendomi i capelli sopra il collo (infatti, quando gli capitava, soleva giocare con i miei capelli), disse: Fedone, forse tu domani [*scil.*: in segno di lutto per la morte di Socrate] ti taglierai questi capelli. – Pare, o Socrate, dissi io. – No, se darai retta a me. – Perché, chiesi io. – Ce li taglieremo oggi, disse, io i miei e tu i tuoi, se ci morrà il ragionamento e se non potremo farlo rivivere [...]». E all'inizio del dialogo Platone mette in bocca a Fedone queste parole: « Cercherò di raccontarvi quelle cose, perché il ricordarmi di Socrate, sia parlandone io, sia sentendone parlare da altri, è per me, sempre, la cosa più dolce di tutte » (= Giannantoni, III A 7).

¹¹ Cfr. più avanti, p. 427, nota 1.

un piccolo cigno che subito mise ali e volò via e dolcemente cantò e che il giorno dopo, presentatosi a lui Platone come alunno, abbia detto che il piccolo cigno era appunto lui¹².

E ancora...

Mentre [Platone] si accingeva a partecipare con una tragedia all'agone, udita la voce di Socrate, dinanzi al teatro di Dioniso, bruciò l'opera esclamando: « Efesto, avanza così: Platone ha ora bisogno di te ». Da allora, dicono, – e aveva vent'anni – fu discepolo di Socrate fino alla sua morte¹³.

Molte di queste narrazioni sono forse leggende o sono amplificate in maniera leggendaria; in ogni caso, rappresentano assai bene i differenti temperamenti e le differenti caratteristiche di questi personaggi, come risulterà dall'esame analitico che ora faremo. Lasciemo da parte, naturalmente, Senofonte e Eschine di Sfetto, che, come abbiamo sopra detto, non sono propriamente filosofi e interessano la storia e la letteratura più che non la storia della filosofia; studieremo invece, subito appresso, Antistene, Aristippo, Euclide, Fedone e le loro Scuole, che vedremo essere, per più ragioni, Scuole socratiche minori, mentre a Platone, a causa dei cospicui guadagni della sua speculazione, dedicheremo un'intera parte del secondo volume: l'apologo del cigno che vola dal grembo di Socrate, per cantarne tosto il messaggio, dice perfettamente, con splendida immagine, la distanza che separa Platone da tutti gli altri Socratici

¹² Diogene Laerzio, III, 5.

¹³ Diogene Laerzio, III, 5.

1. I rapporti di Antistene con Socrate

Antistene¹ fu certamente la figura di maggior rilievo fra i Socratici « minori », in quanto, pur filtrandolo in modo unilaterale, seppe cogliere, ripensare e rivivere a fondo un aspetto fondamentale del socratismo: quell'aspetto, precisamente, che rivela la faccia della bifronte Erma socratica esattamente opposta a quella rivelata da Platone. Non è dunque strano che fra Antistene e Platone fosse ben presto nato un acceso

¹ Antistene nacque ad Atene, ma non fu di puro sangue attico: il padre era ateniese, mentre la madre proveniva dalla Tracia. Antistene era dunque un semibarbaro e questo, come vedremo, costituisce un elemento importante per comprendere molti dei suoi atteggiamenti sia pratici sia teoretici (cfr. Diogene Laerzio, vi, 1; ii, 31; Seneca, *De const. sap.*, 18, 5; Epifanio, *Adv. haeres.*, iii, 26). Non conosciamo né la data di nascita né quella di morte; i tentativi fatti di determinare la cronologia con precisione sono tutti aleatori: è possibile solo dire che Antistene visse a cavaliere fra il v e il iv secolo a.C. (cfr. le indicazioni cronologiche che si ricavano da Diodoro Siculo, xv, 76; Eudocia, *Violarium*, xcvi, p. 56; Plutarco, *Vita Lyc.*, xxx). Fu dapprima discepolo di Gorgia (Diogene Laerzio, vi, 1) ed ebbe dimestichezza con altri Sofisti (Senofonte, *Simposio*, iv, 62 sg.); solamente in età già abbastanza avanzata divenne discepolo di Socrate (dove l'espressione mordace di Platone [*Sofista*, 251 b], che lo chiama vecchio che tardi impara). Diogene Laerzio, (vi, 15-18) gli attribuisce un numero cospicuo di opere, tutte perdute. Le più recenti raccolte dei frammenti del nostro filosofo sono state curate da F. Declava Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milano-Varese 1966 e da G. Giannantoni nell'opera citata, sopra, a p. 385, nota 1 (i passi sopra citati sull'origine semibarbara di Antistene sono numerati dalla Declava Caizzi come fr. 122 A, 124, 122 C, 122 D, i passi concernenti la cronologia come fr. 140, 141, 171; gli altri passi che abbiamo citato sono elencati come fr. 125, 107, 1 = Giannantoni, v A 1, 3, 2, 1; i 3; v A 35, 10, 11, 13, 41).

contrasto, che rasentò, come risulta da alcune testimonianze, addirittura l'inimicizia ².

Di Socrate Antistene ammirò soprattutto la straordinaria capacità di autodominio, la forza d'animo, la mirabile sopportazione delle fatiche, la capacità di bastare a se medesimo, in una parola: *la totale libertà*. Come fondamentale messaggio di libertà e di liberazione egli intese dunque il socratismo e, come subito vedremo, come tale lo predicò agli altri ³.

Colse la centrale dottrina socratica della *psyché* e ne ribadì alcuni corollari ⁴, ma come punti ormai acquisiti, e che, come tali, non abbisognavano di ulteriori approfondimenti. Ribadì anche le tesi centrali dell'intellettualismo socratico ma scolorendole teoreticamente: ribadì che « la virtù è sufficiente per la felicità » ⁵, che « la virtù si può insegnare » ⁶ e che « non si può perdere una volta acquisita » ⁷, in quanto è « un'arma che non si può portar via » ⁸. Sono tesi, queste, che suppongono tutte quante l'identificazione della virtù con la conoscenza. Orbene, Antistene mostra di accogliere in linea di massima tale identificazione, come provano le seguenti affermazioni:

La saggezza è un muro saldissimo, che non può precipitare né essere tradito ⁹.

² Diogene Laerzio, vi, 7 (= Decleva Caizzi, fr. 151 e 152 = Giannantoni, v A 27) riferisce alcuni aneddoti dai quali risulta come Antistene bollasse Platone per il suo smisurato orgoglio.

³ Cfr. il § 2 e la documentazione ivi addotta.

⁴ Cfr. ad esempio Decleva Caizzi, fr. 64, 84 B, 90, 117, 120 = Giannantoni, v A 163, 131, 107, 82, 83.

⁵ Diogene Laerzio, vi, 11; vi, 105 (= Decleva Caizzi, fr. 70 e 23 = Giannantoni, v A 134 e 99).

⁶ Diogene Laerzio, vi, 10 (= Decleva Caizzi, fr. 69 = Giannantoni, v A 134).

⁷ Cfr. sopra nota 5.

⁸ Diogene Laerzio, vi, 12 (= Decleva Caizzi, fr. 71 = Giannantoni, v A 134).

⁹ Diogene Laerzio, vi, 13 (= Decleva Caizzi, fr. 88 = Giannantoni, v A 134).

Bisogna costruire dei muri nei propri inespugnabili ragionamenti¹⁰.

Coloro che vogliono diventare uomini virtuosi devono esercitare i corpi con gli esercizi ginnici, e l'anima coi ragionamenti¹¹.

Tuttavia egli limitò non poco la portata di queste affermazioni sostenendo, ad un tempo, quanto segue:

La virtù di nulla ha bisogno se non della forza di Socrate¹².

La virtù è nelle azioni e non ha bisogno né di moltissime parole né di moltissime cognizioni¹³.

In questo senso va inteso l'atteggiamento negativo di Antistene nei confronti delle scienze. Anche la cosiddetta « logica » antistenica, a ben vedere, non ha se non lo scopo di limitare al minimo necessario ciò che occorre sapere, e soprattutto di negare la necessità e anzi la stessa possibilità di quegli sviluppi logico-metafisici che Platone aveva impresso al socratismo¹⁴.

Le Idee platoniche, per lui, sono un assurdo. Ci viene riferito che a Platone egli soleva obiettare: « io vedo il cavallo, non la cavallinità »¹⁵.

Affermazione che significa esattamente questo: vedo il particolare empirico e sensibile, non l'universale intelligibile (non l'Idea o essenza). Le definizioni, per lui, dicono « che cosa era o che cos'è una cosa »¹⁶, ma il « che cos'era o il che

¹⁰ Diogene Laerzio, VI, 13 (= Decleva Caizzi, fr. 63 = Giannantoni, v A 134).

¹¹ Stobeo, *Anthol.*, II, 31, 68 (= Decleva Caizzi, fr. 64 = Giannantoni, v A 163).

¹² Diogene Laerzio, VI, 11 (= Decleva Caizzi, fr. 70 = Giannantoni, v A 134).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Sarebbe dunque un errore intendere la logica e la gnoseologia di Antistene in maniera autonoma, ossia al di fuori di questo contesto polemico.

¹⁵ Cfr. Decleva Caizzi, fr. 50 A, 50 B, 50 C = Giannantoni, v A 149.

¹⁶ Diogene Laerzio, VI, 3 (= Decleva Caizzi, fr. 45 = Giannantoni, v A 151).

cos'è » è da lui inteso in modo antitetico a Platone¹⁷. Le cose semplici o elementari le conosciamo tramite le percezioni sensoriali, e, di queste, non è pertanto possibile fornire definizioni ed è solo possibile, al massimo, fornire descrizioni mediante analogie: se, per esempio, vogliamo spiegare a chi non ha mai visto l'argento che cos'è l'argento, diremo che è « metallo simile allo stagno »¹⁸. Invece, delle cose complesse la definizione del « che cos'è » consiste nella enumerazione degli elementi semplici di cui esse sono composte¹⁹.

Sono chiare, quindi, le ragioni del nominalismo antisteneico: « Il principio dell'istruzione – egli diceva – è la ricerca dei nomi »²⁰. E questo puntare più sul nome che sulla essenza significava dar ragione all'istanza sofistica (si ricordi in particolare Prodicò), più che a quella socratica²¹. La cosa singola è espressa dal suo nome proprio, e, dunque, non le si può attribuire altro nome oltre a quello che le è proprio: per esempio, si potrà dire che *l'uomo è uomo*, oppure che *il buono è buono*, ma non che *l'uomo è buono*²². Cade, quindi, la possibilità di congiungere termini differenti, ossia la possibilità di formulare giudizi che non siano *tautologici*, e, con ciò, cade ogni possibilità di costruire una logica e una ontologia di tipo platonico²³.

¹⁷ Ossia, come subito vedremo, in senso empiristico e nominalistico.

¹⁸ Aristotele, *Metafisica*, H 3, 1043 b 4-32 (= Decleva Caizzi, fr. 44 A; cfr. anche fr. 44 B = Giannantoni, v A 150).

¹⁹ *Ibidem*. Cfr. Reale, *Aristotele, La Metafisica*, vol. II, l'intero commento ad H 3, in particolare le note 8-19, e segnatamente quest'ultima (p. 28).

²⁰ Epitteto, *Diatriba*, I, 17, 10 (= Decleva Caizzi, fr. 38 = Giannantoni, v A 160).

²¹ Cfr. Platone, *Cratilo*, 384 b; *Eutidemo*, 277 e sgg., che riferisce quasi con gli stessi termini il pensiero di Prodicò (= Diels-Kranz, 84 A 11 e A 16).

²² Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Δ 29, 1024 b 26 sgg. (= Decleva Caizzi, fr. 47 A = Giannantoni, v A 152); si veda Reale, *Aristotele, La Metafisica*, vol. I, pp. 483 sgg., note 5 e sgg. In questo stesso passo, nonché in *Topici*, A 11, 104 b 20 (= Decleva Caizzi, fr. 47 C = Giannantoni, v A 153), Aristotele ricorda la dottrina di Antistene, secondo cui è impossibile che due si contraddicano.

²³ Antistene ebbe molto probabilmente convinzioni di tipo *materialistico*,

Insomma: per Antistene il vero volto di Socrate era quello – e solo quello – rivelato dalla sua saggezza regolatrice della vita: il messaggio di Socrate era un messaggio puramente esistenziale.

2. Il messaggio di libertà e di liberazione

La rivoluzione socratica della tavola dei valori, come abbiamo visto, è basata sulla scoperta della *psyché* come essenza dell'uomo e sulla conseguente affermazione che i valori supremi sono i valori dell'anima. Antistene rivive questa rivoluzione, cogliendo soprattutto il suo aspetto distruttivo nei confronti dei valori tradizionali, e il conseguente senso di affrancamento e di liberazione da tutto ciò che da sempre gli uomini avevano considerato buono e indispensabile per essere felici e che, invece, si rivela non buono e non solo non necessario, ma dannoso alla felicità. Il segreto della felicità sta tutto intero in noi: sta nella nostra anima, sta *nella nostra autosufficienza*, sta nel nostro *non dipendere dalle cose e dagli altri*: sta nel *non-aver-bisogno-di-nulla* (τὸ μηδενὸς προσδεῖσθαι).

Ecco come Senofonte descrive questa libertà di Antistene:

– E tu, o Antistene, riprese Socrate, suavia, dicci com'è che, pur possedendo tanto poco, sei così orgoglioso della tua ricchezza.

– Perché, secondo me, amici, *ricchezza e povertà gli uomini l'hanno non in casa, ma nell'anima*. Vedo tanti privati i quali, pur possedendo moltissime sostanze si ritengono poveri al punto da affrontare ogni fatica, ogni rischio per guadagnare di più: conosco pure dei fratelli che hanno avuto la stessa eredità e tuttavia uno ha per le spese il necessario e il soprappiù, mentre l'altro manca

ritenendo che solo il corporeo abbia esistenza e sembra che Platone nel *Sofista*, 246 a-e, abbia di mira appunto questa posizione antistenica. Si tratta però di un materialismo ingenuo e avente scopi essenzialmente polemici (contro Platone), così come la sua dottrina logica.

di tutto: e so di certi tiranni tanto affamati di ricchezze che commettono delitti molto più orrendi degli uomini più disperati: taluni, infatti, per il bisogno rubano, altri invadono le case, altri fanno schiavi gli uomini: ci sono tiranni che distruggono famiglie intere, uccidono in massa e spesso per il denaro riducono città intere in servitù. Questi io li compiango e molto per la loro tragica ossessione. Mi pare che si trovino nella stessa condizione di quanti, pur avendo molto, e molto mangiando, non si riempiono mai. Per parte mia, i miei possessi sono tanti che faccio fatica io stesso a trovarli: eppure mi permettono abbondantemente di sfamarmi quando mangio, di dissetarmi quando bevo e di coprirmi infine, sì da respingere il freddo, quando sto fuori, meglio del nostro ricchissimo Callia: quando poi sto in casa, le pareti mi sembrano davvero calde tuniche, il tetto un manto spesso, dormo, infine, difeso così bene dalla coperta, che è un affar serio levarsi dal letto. E se talvolta il mio corpo ha bisogno d'amore, ciò che ho mi basta perché con grandissima gioia mi accolgono quelle da cui vado, non volendo nessun altro avvicinarle. E tutte queste cose mi paiono così dolci che, mentre le compio, una per una, non desidererei mai riceverne gioia maggiore, minore sì: tanto alcune di esse mi sembrano più gradite di quanto conviene! *Ma quel che io stimo di più nella mia ricchezza è che, se adesso mi fosse strappato ogni mio avere, io non vedo lavoro tanto ignobile da non offrirmi un nutrimento sufficiente.* Se, infatti, voglio indulgere un po' alle mie voglie, non compro cibi di gran pregio al mercato – ché costano troppo – ma me li faccio dispensare dall'appetito, perché molto più contribuisce al piacere raggiungerlo dopo essere stati a lungo in attesa di soddisfarlo che poter usare cose di gran pregio, come adesso, per esempio, che con questo vino di Taso a mia disposizione, lo bevo senza aver sete. Inoltre è *naturale che siano molto più giusti quelli che cercano la frugalità che i grandi dispendi: infatti, chi si contenta di quel che ha, non brama l'altrui.* È bene poi riflettere che questa ricchezza rende anche liberali. Il nostro Socrate, dal quale l'ho acquistata, non la misurava né la pesava con me, ma me ne dava tanta quanta potevo portarne ed io ora non ne sono geloso con nessuno e a tutti gli amici la mostro senza gelosia e divido con chiunque voglia la ricchezza della mia anima. E, ciò che è ancora più splendido, guardate la mia assoluta libertà, per cui posso osservare quel che vale la pena osservare, ascoltare quel che vale la pena ascoltare e – *quel che a me interessa di più – stare in piena libertà da mattina*

a sera insieme a Socrate. Il quale non ammira chi conta molto denaro, ma passa il tempo insieme a quelli che gli piacciono²⁴.

Ed esplicitamente, poche righe dopo, questo ideale di libertà è chiamato con l'espressione *non-aver-bisogno-di-nulla*²⁵.

Ed ecco come Epitteto rivive questo ideale antisteneico in chiave neo-stoica, in questo passo in cui fa parlare Diogene, discepolo di Antistene:

ὁ δὲ ἄνθρωπος.
Così si conquista la libertà. Perciò [Diogene] diceva: « Da quando Antistene mi ha fatto libero, non sono stato più schiavo ». È come lo fece libero? Senti che dice: « M'insegnò quel che era mio e quel che non era mio. Gli averi non sono miei: i consanguinei, i familiari, gli amici, la reputazione, i luoghi consueti, la compagnia degli uomini, tutte queste cose sono altrui. Ma proprio tuo, allora, che cos'è? L'uso delle rappresentazioni. E tale uso mi fece vedere che io lo possiedo libero da impedimenti, da costrizioni: nessuno può intralciarmi, nessuno può spingermi con la forza a farmi usare le mie rappresentazioni diversamente da come voglio. Chi dunque ha ancora dominio su me? Filippo o Alessandro o Perdicca o il Gran Re? Come potrebbero? Chi si lascia superare dall'uomo, deve essere superato molto prima dalle cose ». Perciò, chiunque non si lascia vincere né dal piacere, né dalla fatica, né dalla fame, né dalle ricchezze, e può, quando gli piaccia, andarsene, sputando il suo miserabile corpo tutt'intero in faccia a qualcuno, di chi è ancora schiavo? A chi è sottoposto?²⁶

I due passi letti sono due estremi esemplari del modo di intendere Antistene: il primo rimpicciolendolo in senso moderato e quasi reazionario (ché tale era il sentire senofonteo), il secondo ingrandendolo in senso radicale proprio di Diogene, con ulteriori amplificazioni proprie del neostocismo di Epitteto; tuttavia, e anzi proprio per questo, essi si integrano e correggono a vicenda.

²⁴ Senofonte, *Simposio*, iv, 34 sgg. (= Decleva Caizzi, fr. 117 = Gianantoni, v A 82; la traduzione è di R. Laurenti).

²⁵ Cfr. Senofonte, *Simposio*, iv, 45.

²⁶ Epitteto, *Diatriba*, iii, 24, 67-72 (parzialmente riportati in Decleva

Ma vediamo in concreto quale sia la precisa statura della libertà antistenica.

3. La liberazione dagli appetiti e dal piacere

Il passo di Senofonte parla di affrancamento da uomini e cose (ricchezze e amici sono *nell'anima!*), mentre il passo di Epitteto, nel finale, parla anche di affrancamento totale dal piacere e dunque dall'appetito. È questo il primo punto in cui Antistene va oltre Socrate, radicalizzandolo.

Socrate non ritenne il piacere senz'altro *un male*, così come non lo ritenne senz'altro un bene: tutto dipende dall'uso che di esso si fa. Invece Antistene, come ci viene attestato da molte fonti, condannò in modo categorico ogni piacere, considerandolo di per sé un male, e con una energia stupefacente egli diceva:

Vorrei piuttosto impazzire che provar piacere²⁷.

E contro il piacere del sesso, con dissacratoria e (per un Greco) quasi blasfema immagine egli imprecava:

Se potessi avere fra le mani Afrodite, io la saetterei!²⁸.

Perché questa lotta contro il piacere? Perché il piacere, in ogni caso, nel momento in cui viene ricercato, rende schiavo l'uomo, facendolo dipendere dall'oggetto da cui esso deriva. In particolare, poi, questo si verifica per il piacere erotico, il quale, accompagnandosi con la passione amorosa, riduce l'uomo in balia della persona che dà quel piacere²⁹.

Caizzi, fr. 118; cfr. Giannantoni v B 290; la traduzione è di R. Laurenti).

²⁷ Sentenza riportata da molte fonti; cfr. Decleva Caizzi, fr. 108 A, 108 B, 108 C, 108 D, 108 E, 108 F = Giannantoni, v A 122.

²⁸ Clemente Alessandrino, *Stromata*, II, 20, 107, 2; Teodoreto, *Graec. aff. cur.*, III, 53 (= Decleva Caizzi, fr. 109 A-B = Giannantoni, v A 123).

²⁹ Cfr. nota precedente.

La lotta contro i piaceri e le passioni – si badi bene – in Antistene ha un significato che è di segno esattamente contrario rispetto a quello che hanno le parallele affermazioni platoniche: infatti in Platone, come vedremo, la condanna del piacere e della passione dipende dal suo dualismo metafisico e dalla concezione religiosa (orfica) del corpo inteso non solo come totalmente altro dall'anima, ma addirittura come tomba e carcere dell'anima³⁰. Invece nel materialista Antistene la condanna del piacere è pronunciata solo *a salvaguardia della totale libertà dell'uomo, perché per procurarsi gli oggetti del piacere l'uomo perde l'indipendenza e l'autonomia e non resta più sovrano assoluto di se medesimo*.

4. Liberazione dalle illusioni create dalla società ed esaltazione della fatica

Quale fosse il pensiero antistenico sulle ricchezze, si è visto nel passo sopra letto di Senofonte ed è riconfermato da altre fonti: « nessuno che ami il danaro – egli diceva – è buono: né re, né privato cittadino »³¹; infatti, per lui, « senza la virtù la ricchezza non dà gioia »³². E della vita nel lusso egli diceva che era tale da essere augurata « solo ai figli dei nemici »³³.

Ma nemmeno l'onore, la fama, la gloria hanno alcun significato. Anzi, hanno significato negativo, perché la società onora e loda proprio l'opposto di quello che il filosofo ha da tenere in pregio. Ad uno che gli disse: « molti ti lodano », mordacemente Antistene rispose: « Che cosa, allora, ho fatto di male? »³⁴. Il che esprime perfettamente un atteggiamento,

³⁰ Si veda in particolare Platone, *Fedone*, *passim*.

³¹ Decleva Caizzi, fr. 94 = Giannantoni, v A 80.

³² Decleva Caizzi, fr. 93 = Giannantoni, v A 125.

³³ Decleva Caizzi, fr. 179 = Giannantoni, v A 114.

³⁴ Decleva Caizzi, fr. 178 C = Giannantoni, v A 89.

che è carico di vero e proprio disprezzo verso la società. Anzi egli giunse a teorizzare, addirittura, che « la mancanza di gloria e di fama (ἀδοξία) è un bene »³⁵.

E con l'*adoxía* egli affermò essere « fine ultimo » la *atuphía* (ἀτυφία), vale a dire la *assenza di illusioni*, ossia di tutte quelle fallaci opinioni che ci provengono dalla società³⁶.

Era, anche questa, una ulteriore radicalizzazione del pensiero socratico, ed era una radicalizzazione che doveva fatalmente giungere alla rottura con la legge, con il *nomos* della Città; e infatti Antistene affermò espressamente:

Il sapiente non deve vivere secondo le leggi vigenti della Città, ma secondo la legge della virtù³⁷.

Infine, un atteggiamento di radicale antitesi Antistene assunse anche rispetto agli Dei della Città, che dichiarò sussistere come « molti » solo « per legge », mentre uno è Dio « per natura », il quale non è « assimilabile a nulla », « né conoscibile attraverso immagini »³⁸. E anche nei confronti dell'aldilà egli non esitò a pronunciarsi in senso negativo:

Iniziandosi una volta ai misteri orfici, al sacerdote che diceva che gli iniziati a tali misteri partecipano di molti beni nell'Ade, replicò: « Perché dunque non muori? »³⁹.

È chiaro che l'etica antistenica implica continuo *sforzo* e *fatica* da parte dell'uomo: fatica nel combattere il piacere e gli impulsi, fatica nello staccarsi dalle ricchezze e dalle cose,

³⁵ Diogene Laerzio, vi, 11 (= Decleva Caizzi, fr. 95 = Giannantoni, v A 134).

³⁶ Clemente Alessandrino, *Stromata*, II, 21, 130, 7; Teodoro, *Graec. aff. cur.*, XI, 8 (= Decleva Caizzi, fr. 97 A e 97 B = Giannantoni, v A 111).

³⁷ Diogene Laerzio, vi, 11 (= Decleva Caizzi, fr. 101 = Giannantoni, v A 134).

³⁸ Cfr. Decleva Caizzi, fr. 39 A-E; 40 A-D = Giannantoni, v A 179-181.

³⁹ Diogene Laerzio, vi, 4 (= Decleva Caizzi, fr. 162 = Giannantoni, v A 178).

fatica nel rinunciare alla fama, fatica nell'opporci alle leggi della città. E *la fatica*, appunto, *venne indicata come bene* e venne strettamente connessa alla virtù. Anzi Antistene, proprio per sottolineare questo suo alto concetto della fatica, del *ponos* (πόνος), consacrò la sua Scuola a Eracle, eroe delle leggendarie fatiche. E anche questo significava una drastica rottura col sentire comune, perché elevava a suprema dignità e valore ciò che i più fuggivano ⁴⁰.

5. Antistene fondatore del cinismo

Antistene fu dagli antichi riconosciuto fondatore del cinismo e caposcuola dei Cinici ⁴¹. Il termine cinico deriva da cane (κύων), e, probabilmente, ha una doppia genesi. Diogene Laerzio riferisce: « [Antistene] era solito conversare nel ginnasio del Cinosarge [Κυνόσαργες = *cane agile*], poco lungi dalle porte [di Atene] ed alcuni pensano che la Scuola cinica abbia preso il suo nome dal Cinosarge », e ulteriormente riferisce che Antistene era denominato Ἀπλοκύων, ossia il Cane puro ⁴². Il discepolo di Antistene, Diogene, si autodenominò senz'altro « Diogene il cane » ⁴³. È probabile che, sfruttando la coincidenza fra il nome del ginnasio in cui sorse la Scuola con il nome che si dà comunemente al tipo di vita che essi amarono, che per il volgo è vita da cani, questi filosofi si siano autodenominati appunto « cinici »: un nome che

⁴⁰ Diogene Laerzio, vi, 2 (= Decleva Caizzi, fr. 19 = Giannantoni, v A 85): « Che la fatica sia un bene dimostrò per mezzo del grande Eracle e di Ciro, traendo il primo esempio dai Greci, l'altro dai Barbari ». Cfr. anche Diogene Laerzio, vi, 11 (cfr. sopra, nota 35).

⁴¹ Le testimonianze in merito sono numerosissime: cfr. per esempio Decleva Caizzi, fr. 128 A, 129, 130 A, 130 B, 134 A, 134 B, 136 A, 136 B, 136 C, 136 D etc. e Giannantoni, v A 22-26.

⁴² Diogene Laerzio, vi, 13 (= Decleva Caizzi, fr. 136 A; cfr. anche fr. 136 B = Giannantoni, v A 22 e 23).

⁴³ Diogene Laerzio, vi, 60 = Giannantoni, v B 143.

era simbolo di rottura. (È peraltro possibile che nel cane essi vedessero l'emblema della vigilanza: di quella vigilanza che il cane ha per il padrone e il filosofo cinico per la sua dottrina).

Diogene di Sinope porterà il cinismo di Antistene alle estreme conseguenze, giungendo addirittura alla negazione della società e delle sue strutture e a proporre la soppressione non solo delle classi sociali, ma dell'istituto del matrimonio e della polis. Egli aprirà così al cinismo una nuova fase, che si prolungherà, con alterne vicende, fino in epoca cristiana (e di cui diremo nei successivi volumi); tuttavia è fuori dubbio che lo spirito e le premesse del cinismo sono già ben chiare in Antistene⁴⁴.

L'origine semibarbara che Antistene considerava con van-
to, rovesciando polemicamente quel modo di pensare tipica-
mente attico⁴⁵, la conseguente scelta del Cinosarge, che era un
ginnasio riservato agli Ateniesi che avevano sangue bastardo,
sono già di per sé assai indicative.

Ma ancor più indicativa è la sistematica curvatura che
egli impresso al pensiero socratico: mentre Socrate voleva,
con la sua filosofia, vivificare la società, purificare la vita
della polis, tonificare il vigore della legge, stimolare insom-
ma tutta la vita civile con il suo logos, Antistene disancora
il messaggio socratico da queste finalità e ne sottolinea gli
aspetti individualistici, antisociali e antipolitici, portando il

⁴⁴ Non sono mancati studiosi i quali hanno negato che Antistene possa essere considerato fondatore del cinismo. Oltre ai nomi di insigni studiosi quali E. Schwartz e U. von Wilamowitz Moellendorff (ai quali egregiamente risponde il Maier, *Socrate*, vol. II, pp. 215 sg.) ricorderemo D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, London 1937, il quale non tiene conto di quanto già Maier aveva rilevato in modo ben difficilmente confutabile, vale a dire che già in Senofonte, cioè in un contemporaneo, « Antistene ci si presenta in veste di cinico genuino ».

⁴⁵ A chi gli faceva colpa di essere figlio di madre barbara rispondeva: « Anche la madre degli dèi è della Frigia » (Diogene Laerzio, VI, 1 = De-
clea Caizzi, fr. 122 A = Giannantoni, v A 1).

concetto del *non-aver-bisogno-di-nulla* su quel preciso piano su cui il cinismo posteriore si muoverà.

Infine, anche nella scelta dei destinatari del messaggio filosofico, Antistene corresse Socrate e aprì la prospettiva cinica: Socrate, infatti, si rivolgeva non solo ad Ateniesi, ma, fondamentale, alla *élite* ateniese. Antistene propose il suo messaggio anche al di fuori di questa *élite*, anche ai « malvagi ». Di ciò egli fu espressamente rimproverato; ma si trattava di una precisa scelta di rottura, che Antistene aveva operato con piena consapevolezza, al punto che egli poteva senz'altro rispondere: « anche i medici stanno con gli ammalati, senza, per questo, prendersi la febbre »⁴⁶. Affermazioni che hanno una impressionante analogia con le parole di Cristo: « Non coloro che sono sani hanno bisogno del medico, ma i malati; io non sono venuto a chiamare i giusti ma i peccatori »⁴⁷. È stato giustamente osservato: « I Cinici nel determinare la missione del filosofo e l'oggetto di essa precorrono dunque il rovesciamento di valori che farà poi il Cristianesimo nel fissare la missione della redenzione e il suo oggetto. Ma già anche il cinismo voleva essere una specie di redenzione spirituale: con la differenza peraltro che esso guardava unicamente alla vita presente, il Cristianesimo alla futura »⁴⁸.

⁴⁶ Diogene Laerzio, VI, 6 (= Decleva Caizzi, fr. 186 = Giannantoni, v A 167).

⁴⁷ Matteo, IX, 12; Marco, II, 17; Luca, V, 31.

⁴⁸ Mondolfo, *Il pensiero antico*, p. 190. Sugli sviluppi del cinismo cfr. vol. III, pp. 25-54.

1. I rapporti di Aristippo con Socrate

Dalla lontana e ricca Cirene, città fondata dai coloni greci sulle coste dell'Africa, Aristippo¹ venne ad Atene attratto irresistibilmente da ciò che aveva udito raccontare di Socrate da un tale che aveva incontrato ai giochi olimpici:

Aristippo, imbattutosi in Iscomaco durante i giuochi olimpici, gli chiese che cosa mai Socrate dicesse per smuovere a tal punto l'animo dei giovani; e pur avendo appreso pochi spunti e saggi dei suoi discorsi, ne fu così scosso, da deperire nel corpo e da diventare completamente pallido e gracile; fino al momento in cui, come assetato e ardente, navigò verso Atene, bevve a quella fonte, e venne a conoscenza dell'uomo, dei suoi discorsi e della sua filosofia, il cui scopo era di riconoscere i propri mali e di liberarsene².

¹ Sulla data di nascita non siamo bene informati e nemmeno sulla data di morte. La sua vita va comunque collocata nell'arco di tempo che va dagli ultimi decenni del secolo V alla prima metà del IV secolo a.C. Viaggiò molto, sia in Grecia sia in Sicilia. La sua origine non greca, così come i costumi della sua città natale e forse anche il tenore di vita che conduceva nella sua famiglia, dovettero incidere non poco sulla sua visione della vita, così diversa da quella di Socrate. Per la vita e le opere di Aristippo si veda G. Giannantoni, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*, Firenze 1958, pp. 172 sgg. e 268 sgg. [Le traduzioni che riporteremo (talora con lievissimi ritocchi) sono tratte da questa edizione. La numerazione dei frammenti è duplice, perché il Giannantoni ha ristrutturato questa raccolta nelle *Socraticorum Reliquiae*, citate a pag. 385, nota 1. La cui numerazione indicheremo con l'esponente 2].

² Plutarco, *De curios.*, 2, p. 516 C (= Giannantoni, I A 12 = IV A 2³).

La sua attesa non fu certo delusa; tuttavia, in base agli elementi che sono in nostro possesso, è possibile affermare, senza timore di scostarsi dal vero, che Aristippo, nell'ambito del gruppo dei Socratici, fu il più indipendente da Socrate, sia nella sua prassi di vita, sia nel suo pensiero. E fu una indipendenza che si spinse ai limiti della infedeltà³.

Rimase indubbiamente in Aristippo un determinato modo di valutare le cose che la vita agiata da lui condotta nella florida Cirene e in una famiglia ricca gli aveva reso quasi connaturale, e questo restò come un impedimento nella comprensione e nell'accettazione del messaggio di Socrate.

In primo luogo, rimase fissa in lui la convinzione che il benessere fisico fosse il bene supremo, al punto che egli giunse a considerare il piacere, come vedremo, il principale motivo della vita. Socrate, come abbiamo visto, non condannò il piacere come male (come fece, invece, Antistene), ma non lo considerò di per sé un bene: bene erano *solo la scienza e la virtù*, e bene poteva essere anche il piacere, ma solo se convenientemente inserito in una vita sorretta dalla conoscenza. Invece Aristippo, rompendo interamente l'equilibrio della posizione socratica, affermò che *il piacere è sempre bene*, da qualunque fonte esso derivi. Aristippo fu, insomma, un vero e proprio edonista, in netto contrasto col verbo socratico⁴.

In secondo luogo, e sempre per le medesime ragioni, Aristippo assunse nei confronti del danaro un atteggiamento

³ Affermare, come fa qualcuno, che « sembra aver ragione chi ha sostenuto che in realtà il Cirenaico non fu un vero discepolo, ma solo un amico e ammiratore di Socrate senza particolari adesioni sul piano filosofico » (Gianantonio, *I Cirenaici*, p. 28) è impossibile. Il legame di Aristippo con Socrate era tale che Platone, nel *Fedone*, elencando i nomi dei fedelissimi di Socrate, che erano presenti il giorno in cui il filosofo bevve la cicuta, sente il bisogno di dire espressamente che Aristippo invece non c'era ed era ad Egina. Anche la filosofia di Aristippo e in genere il cirenaismo si spiegano bene solo come travisamento del socratismo, mentre non si spiegano affatto, se si prescindono dalla matrice socratica.

⁴ Si veda, più avanti, il § 3 e la documentazione ivi addotta.

che, per un socratico, era assolutamente spregiudicato: egli, infatti, giunse a far pagare le proprie lezioni, proprio come facevano i Sofisti, al punto che gli antichi lo chiamarono senz'altro « Sofista » (per gli antichi i Sofisti erano infatti coloro che fornivano i loro insegnamenti a pagamento). Diogene Laerzio ci riferisce che Aristippo « per primo tra i Socratici pretese un compenso in denaro »⁵ e che addirittura tentò di mandare soldi anche a Socrate, con il risultato che ciascuno può ben immaginare:

E avendogli una volta mandato venti mine, le ricevette subito indietro, affermando Socrate che il demone non gli permetteva di accettare: in realtà se ne era sdegnato⁶.

E anche Senofonte bolla Aristippo come segue:

Socrate forniva liberalmente a tutti i propri insegnamenti, dei quali taluni [e questa è una chiara allusione al nostro filosofo], prendendone gratuitamente da lui delle piccole briciole, le rivendevano poi agli altri a caro prezzo e non erano come lui amici del popolo: non volevano infatti discutere con quelli che non avevano denaro da dare⁷.

Non è che Aristippo ponesse il danaro come fine: ma egli doveva fatalmente considerarlo *un mezzo indispensabile per condurre quel genere di vita richiesto dal suo edonismo*⁸.

Si comprende, pertanto, che il discorso socratico sull'anima con i suoi corollari dicesse poco ad Aristippo, e che i paradossi dell'etica socratica perdessero per lui qualsiasi mordente. La virtù finisce per essere, per il nostro filosofo, l'arte di muoversi correttamente in una vita di piacere:

⁵ Diogene Laerzio, II, 65 (= Giannantoni, I A 1 = IV A 1²).

⁶ *Ibidem*.

⁷ Senofonte, *Memorabili*, I, 2, 60 (= Giannantoni, I A 13 = IV A 3²).

⁸ Diogene Laerzio, II, 91 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²) riferisce: « [I Cirenaici] considerano la ricchezza artefice di piacere, ma non tale da scegliersi per se stessa ».

l'arte di possedere il piacere, senza lasciarsi possedere ed essere vittima di esso ⁹.

Ci si chiederà, a questo punto, che cosa mai Aristippo poteva ammirare in Socrate e quali sue opinioni potesse condividere. Rispondiamo che da Socrate Aristippo aveva imparato esattamente questo mettersi al di sopra delle cose e degli eventi senza mai esserne vittima, questo possedere senza essere posseduto, il disprezzo del superfluo e infine la meravigliosa arte di trattare con gli uomini. Ci riferisce Diogene:

Era capace di conformarsi al luogo, al tempo e alla persona, e di giudicare secondo convenienza ogni circostanza ¹⁰.

E ancora:

Interrogato su che cosa egli avesse ricavato dallo studio della filosofia, disse: « il potermi intrattenere serenamente con tutti » ¹¹.

E ci è anche riferito che educava la figlia « a disprezzare il superfluo » ¹².

È difficile e anzi impossibile, stando alle testimonianze che ci sono pervenute, distinguere il pensiero di Aristippo da quello dei suoi immediati successori. La figlia Arete rac-

⁹ È paradigmatica, a questo riguardo, la risposta che dava Aristippo a chi lo rimproverava dei rapporti che egli aveva con la bella etera Laide: « la possiedo, non ne sono posseduto; poiché è ottima cosa il vincere e non essere schiavi dei piaceri e non già il non goderne » (Diogene Laerzio, II, 75 = Giannantoni, I A 1 = IV A 96²).

¹⁰ Diogene Laerzio, II, 66 (= Giannantoni, I A 1 = IV A 51²).

¹¹ Diogene Laerzio, II, 68 (= Giannantoni, I A 1 = IV A 104²).

¹² Diogene Laerzio, II, 72 (= Giannantoni, I A 1 = IV A 160²). È facile capire da ciò che abbiamo letto, che Aristippo, più che per il pensiero, si avvicinava a Socrate per molti tratti del suo carattere. Ecco come il Gomperz descrive tale carattere: « Era propria del suo [di Aristippo] carattere una gaia serenità che lo preservava da ogni ansia per l'avvenire come da ogni rimpianto del passato. Si congiungevano in lui, in un connubio, in verità più unico che raro, la capacità di godere e l'assenza di bisogni; questo aspetto della sua personalità e la calma paziente che sapeva mantenere di fronte ad ogni provocazione, produssero la maggiore impressione sui suoi contemporanei » (*Pensatori greci*, vol. II, p. 667).

colse in Cirene l'eredità spirituale paterna e la tramandò al figlio, cui impose lo stesso nome del nonno (e che quindi venne denominato Aristippo il Giovane). È probabile che il nucleo essenziale della dottrina cirenaica sia stato fissato appunto attraverso la triade Aristippo il vecchio – Arete – Aristippo il giovane. Successivamente, la Scuola si divise in correnti. Qui tratteremo solo delle dottrine che possono verosimilmente farsi risalire al cirenaismo originario¹³.

2. I presupposti teoretici del cirenaismo

Come già Socrate, anche i Cirenaici negarono qualsiasi utilità alle ricerche naturalistiche.

Ci riferisce Diogene Laerzio:

Tralasciano l'indagine sulla natura per la sua manifesta incomprendibilità [...] i Cirenaici consideravano inutile la fisica e la dialettica¹⁴.

Lo Pseudo Plutarco riconferma:

Aristippo cirenaico [...] rifiuta tutta l'altra scienza della na-

¹³ Ecco la lista dei Cirenaici e la loro successione secondo Diogene Laerzio II, 85 (= Giannantoni, I A 171 = IV A 160²): « [...] furono discepoli di Aristippo la figlia Arete, Etiope Ptolemeo e Antipatro cirenaico; di Arete fu discepolo Aristippo chiamato Metrodidatta e di questi Teodoro l'ateo, poi chiamato "dio". Di Antipatro poi fu discepolo Epitimide cirenaico, di questi Parebate e di questi Egesia il persuasor di morte e Anniceri [...] ». Secondo la Suda (= Giannantoni, I A 172 = IV A 160²) la successione è questa: « Fu discepolo di Aristippo la figlia Arete, dalla quale proviene Aristippo il giovane, che fu chiamato Metrodidatta. Di questi fu discepolo Teodoro, detto prima l'ateo poi "dio"; di questi Antipatro, di questi Epitimide cirenaico; di questi Parebate; di questi Egesia il persuasor di morte; di questi Anniceri, che riscattò Platone ». A Egesia, Anniceri (o Anniceride) e a Teodoro faranno capo le tre ramificazioni in cui successivamente si frazionerà la Scuola. Cfr. vol. III, pp. 55-64.

¹⁴ Diogene Laerzio, II, 92 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²).

tura, dicendo che sola cosa utile è il cercare « cosa di male e di bene si trovi ad esserci nelle cose »¹⁵.

E meglio di tutti riferisce Eusebio, ben collegando la posizione cirenaica con quella socratica:

Dopo di lui [Socrate] Aristippo cirenaico e Aristone di Chio si sforzarono di affermare che si dovesse filosofare *solo di argomenti etici*: queste infatti sono le cose alla nostra portata e utili; tutto il contrario invece per i ragionamenti sulla natura, poiché essi non sono comprensibili, né, qualora fossero pure scrutati a fondo, sarebbero di alcuna utilità. Né a noi ce ne verrebbe nulla, e questo neppure se, riuscendo a volare più in alto di Perseo « sopra l'onda del mare e sopra le Pleiadi », osservassimo con i nostri stessi occhi tutto l'universo e la natura delle cose, quale essa mai è. Non certo grazie a ciò noi saremmo più saggi o più giusti o più coraggiosi o più assennati, né forti o belli o ricchi, senza di che non è possibile essere felici. Donde Socrate disse giustamente che le cose in parte sono sopra di noi e in parte non sono per noi. Le cose naturali sono infatti al di sopra di noi, come non sono per noi le cose dopo la morte, mentre per noi sono soltanto le cose umane. Per questo egli, dato un addio alla ricerca naturalistica di Anassagora e di Archelao, diceva di cercare « ciò che di bene e di male si trova ad esserci nelle cose »¹⁶.

Le stesse matematiche erano ritenute da Aristippo del tutto superflue, per il fatto che esse non hanno nulla a che vedere con ciò che è bene o male, e quindi con la felicità, come ci riferisce Aristotele:

Cosicché per questo alcuni tra i sofisti, come Aristippo, disprezzavano le matematiche. Mentre infatti in tutte le altre arti, anche volgari, come quella del falegname e del calzolaio, tutto si

¹⁵ Ps. Plutarco, *Stromata*, 9 = Eusebio, *Praep. evang.*, I, 8, 9 (= Giannantoni, I B 19 = IV A 166²).

¹⁶ Eusebio, *Praep. evang.*, xv, 62, 7 (= Giannantoni, I B 20 = IV A 166², parziale). Il verso citato in questa così come nella precedente testimonianza è di Omero, *Od.*, IV, 392.

dice in ragione del meglio e del peggio, per quanto riguarda le matematiche, invece, *non si fa parola alcuna del bene e del male* ¹⁷.

Alcune fonti ci dicono che i Cirenaici trascurarono anche la logica ¹⁸, mentre Diogene Laerzio dice che ad essa invece si applicarono « per la sua utilità » ¹⁹. Ma fra le due fonti vi è solo apparente contrasto, perché la logica cirenaica era nient'altro che una elementare dottrina del criterio della verità, che, come subito vedremo, si riduceva ad un *sensismo fenomenistico*, ispirato, in una certa misura, a Protagora, e non privo altresì di alcuni spunti gorgiani.

Conoscibili, per i Cirenaici, sono esclusivamente le nostre affezioni sensoriali, i nostri *stati* soggettivi, ma mai gli oggetti che li provocano.

Ecco alcune eloquenti testimonianze. Riferisce Diogene Laerzio:

Solo le proprie affezioni sono conoscibili. Le affezioni, come essi dicono, e non ciò da cui esse nascono ²⁰.

E Plutarco:

[I Cirenaici] ponendo in se stessi affezioni ed immagini, negavano che la credibilità che deriva da esse fosse sufficiente per affermazioni sicure sulle cose, ma, come negli assedi, lasciando da parte le cose di fuori, si rinchiudevano nelle affezioni, aggiungendovi il « pare », senza lasciar trasparire l'« è » riguardo alle cose esterne ²¹.

E meglio di tutti Sesto Empirico:

¹⁷ Aristotele, *Metafisica*, B 2, 996 a 32 sgg. (= Giannantoni, I B 11 = IV A 170^o); cfr. anche Giannantoni, I B 13 sgg. = IV A 170^o.

¹⁸ Cfr. per esempio Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 11 (= Giannantoni, I B 25 = IV A 168^o).

¹⁹ Diogene Laerzio, II, 92 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172^o).

²⁰ Diogene Laerzio, II, 92 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172^o).

²¹ Plutarco, *Adv. Colot.*, 24, p. 1120 d (= Giannantoni I B 69 = IV A 211^o).

Dicono dunque i Cirenaici che criteri della verità sono le affezioni, che esse sole sono comprensibili e che non sono fallaci; ma di ciò che produce le affezioni nulla è comprensibile ed esente da errori: che noi, infatti, abbiamo l'affezione di bianco, dicono, e quella di dolce è possibile dirlo senza fallo, veritieramente, sicuramente e inconfutabilmente; ma che ciò che produce l'affezione sia bianco o dolce è impossibile affermare²².

E se diciamo che sono le affezioni ad apparirci, bisogna dire che tutto ciò che ci appare è vero e comprensibile, e se poi pensiamo che ci appaia ciò che produce le affezioni, dobbiamo dire che tutto è falso e incomprensibile. Infatti l'affezione che ci colpisce null'altro ci mostra all'infuori di se stessa. Cosciché (se bisogna dire il vero) l'affezione è la sola cosa che ci appare, mentre ciò che è esterno e produce l'affezione, anche se è qualcosa, non ci appare. Per questo noi tutti siamo infallibili riguardo alle nostre proprie affezioni, ma tutti erriamo riguardo a ciò che ne è posto fuori e quelle infatti sono comprensibili, questo non lo è, essendo l'anima incapace di conoscerlo per le circostanze, per le distanze, per i moti, per i mutamenti, e per tutte le altre cause insieme. Donde dicono che non vi è un criterio comune per gli uomini e che i nomi sono imposti ai giudizi. Tutti infatti chiamano comunemente qualcosa bianca o dolce, ma una cosa bianca o dolce non l'hanno: ciascuno infatti apprende solo la propria affezione. Se questa affezione, poi, sia scaturita in lui e in un vicino da una cosa bianca, non può dirlo né lui, non avendo ricevuto l'affezione del vicino, né il vicino, non avendo ricevuto la sua. Non essendovi dunque alcuna affezione comune per noi, è azzardato dire che a me è apparsa tale e quale al mio vicino. Può darsi infatti che io sia così fatto da avere un'affezione di bianco da ciò che cade fuori di me, e l'altro avere una sensibilità così costituita da essere affetto altrimenti; non è quindi assolutamente comune ciò che ci appare²³.

Dunque, i Cirenaici sono *fenomenisti*, non nel senso mo-

²² Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 191 (= Giannantoni, I B 71 = IV A 213²).

²³ Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 194 sgg. (= Giannantoni, I B 71 = IV A 213²).

derno umano, nel senso cioè che risolvano le cose stesse nelle sensazioni²⁴, ma nel senso che ritengono le sensazioni non rivelative dell'oggetto (la sensazione non rivela ma vela l'oggetto), e, per giunta, ritengono le sensazioni, che sono affezioni soggettive, comunicabili intersoggettivamente. I nomi, che sono comuni, sono convenzionali e non possono obiettivamente esprimere se non la *mia* affezione, inconfrontabile con quella degli altri²⁵.

È su queste precise premesse che si fonda il particolare *edonismo cirenaico*, che ora dobbiamo esaminare.

3. L'edonismo cirenaico

Che già Aristippo avesse una visione della vita totalmente edonistica è certo, come risulta da Senofonte, che gli fa dire:

« Quanto a me, mi colloco tra coloro che vogliono trascorrere la loro vita *nella maniera più facile e piacevole possibile* »²⁶.

E con tutta la sua vita egli mostrò di ritenere valido solo (o prevalentemente) il piacere fisico, il piacere dell'istante, come tale colto e gustato²⁷.

Del resto, ecco come la Scuola fissò questo punto:

²⁴ Così li ha invece intesi il Gomperz, *Pensatori greci*, II, pp. 697 sgg. L'unico passo che parrebbe suggerire questa tesi, è di Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VI, 53 (= Giannantoni, I B 77 = IV A 219²): « I filosofi cirenaici dicono che esistono le sole affezioni e niente altro. Onde ritengono che anche la voce, quando non sia affezione, ma produttrice di affezioni, non sia tra le cose reali ». Ma, in verità, tale testimonianza non fa che ripetere quello che dicono le altre, ossia che *per noi* esistono solo le nostre affezioni e che la voce, quando non è affezione, *per noi* non esiste.

²⁵ È precisamente questo l'elemento gorgiano (si veda sopra il capitolo su Gorgia, in particolare pp. 246-249).

²⁶ Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 9 (= Giannantoni, I B 2 = IV A 163²).

²⁷ Si vedano i numerosissimi accenni nelle varie testimonianze sulla sua vita in Giannantoni, I A 1 sgg. (pp. 173 sgg. = IV A 51 sgg.²).

[I Cirenaici] che parlano in tal modo circa i criteri [ossia che affermano che sono conoscibili e vere solo le nostre affezioni] hanno, poi, opinioni analoghe riguardo ai fini: le affezioni, infatti, si estendono anche al campo dei fini. Delle affezioni alcune sono *piacevoli*, altre *dolorose*, altre *intermedie*. E chiamano *cattive* *quelle dolorose*, il cui fine è appunto il dolore, *buone le piacevoli*, il cui fine è un verace piacere, *né buone né cattive le intermedie*, il cui fine non è né il bene né il male e l'affezione è intermedia tra il piacere e il dolore. Di tutte le cose esistenti le affezioni sono criteri e fini. Seguendo queste, essi dicono, noi viviamo badando all'evidenza e alla giocondità, all'evidenza in base a tutte le altre affezioni, alla giocondità in base al piacere²⁸.

E che il piacere sia il fine dell'agire è dimostrato dal fatto che tutti gli animali lo ricercano, così come rifuggono il dolore. E anche noi ci comportiamo in questo modo:

Indizio che il piacere sia il fine è il fatto che ci diventa familiare fin da fanciulli senza alcuna nostra scelta, ma per se stesso, e quando ci capita, non cerchiamo niente altro e nulla così sfuggiamo come il suo contrario, il dolore²⁹.

Ma i Cirenaici approfondirono ulteriormente il discorso, spiegando che piacevoli sono le sensazioni che implicano « un lieve movimento », mentre dolorose sono le sensazioni che implicano « un movimento violento »; la mancanza di piacere o di dolore è, invece, mancanza di movimento o stasi ed è « simile alla situazione di chi dorme »³⁰.

È evidente che, una volta ridotto il piacere a « movimento lieve », scompare ogni possibilità di distinguere piacere e piacere, e di fare una qualche gerarchia dei piaceri. I piaceri, considerati appunto come piaceri, sono tutti uguali per-

²⁸ Sesto Empirico, *Contro i matem.*, VII, 199 (= Giannantoni, I B 71 = IV A 213²).

²⁹ Diogene Laerzio, II, 88 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²).

³⁰ Diogene Laerzio, II, 89 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²).

ché sono tutti « movimenti lievi », e tutti sono beni, anche se nascono da cose che sono considerate « indecenti »³¹.

È inoltre evidente che, per i Cirenaici, il piacere per eccellenza non potesse che essere « il piacere del corpo » e che solo in subordine essi considerassero piacere quello dell'anima e quello che scaturisce dall'intelligenza:

Son di gran lunga migliori – essi dicevano – i piaceri del corpo di quelli dell'anima, e assai maggiori le molestie che derivano dal corpo, per cui è con queste che si puniscono di preferenza coloro che sbagliano³².

Risulta altresì evidente, sulle basi delle premesse che abbiamo chiarito, come per i Cirenaici il piacere dovesse essere unicamente *quello che ha luogo nell'istante*, nel presente attuale, nel momento che passa. Riferisce Eliano:

Aristippo sembrava che parlasse con gran veemenza e forza, invitando gli uomini a non angustiarsi delle cose passate, né a preoccuparsi di quelle che devono ancora venire: questo è infatti segno di buona disposizione d'animo e dimostrazione di mente serena. Esortava a pensare all'oggi e più ancora alla parte dell'oggi in cui ciascuno agisce o pensa qualcosa. Diceva infatti che solo il presente è nostro e non ciò che è già compiuto né ciò che ancora si attende: il primo infatti è già finito e il secondo è incerto se pure vi sarà³³.

E Ateneo soggiunge:

[Aristippo] sostenne ancora che essa [= la sensazione piacevole in cui consiste la felicità] è istantanea, mettendosi così sullo stesso piano dei dissoluti, ritenendo che non avesse alcun valore la memoria dei piaceri passati, né la speranza di quelli futuri; ma, facendo consistere il bene soltanto nel presente, considerò senza alcun valore per lui sia l'aver goduto che l'essere per godere, poiché il primo non è più e il secondo non è ancora

³¹ Diogene Laerzio, II, 88 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²).

³² Diogene Laerzio, II, 90 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²).

³³ Eliano, *Var. hist.*, XIV, 6 (= Giannantoni, I A 75 = IV A 174²).

ed è oscuro. Similmente coloro che sono dediti alla dissolutezza, vivono solo il presente, credendo di comportarsi bene ³⁴.

Ma è chiaro che, ridotto il bene a piacere e questo a « movimento lieve », non si possono che trarre queste conseguenze, giacché il « movimento lieve » non può esserci né nel passato (che non è più) né nel futuro (che non è ancora), ma ha luogo unicamente nel presente ³⁵.

Infine, risulta evidente come i Cirenaici dovessero anteporre il piacere dell'attimo alla stessa felicità, che, nella loro visione, perdeva di concretezza:

Ai Cirenaici sembrava che vi sia differenza tra il fine ultimo e la felicità, poiché il primo consiste nel piacere particolare, la felicità, invece, consiste nel confluire insieme di particolari piaceri, tra i quali son calcolati anche quelli passati [che non sono più] e quelli futuri [che non sono ancora]. E inoltre il piacere particolare è afferrabile per se stesso, mentre la felicità non lo è per se stessa, ma mediante i piaceri particolari ³⁶.

Per apprezzare la felicità più del piacere del momento, i Cirenaici avrebbero dovuto capovolgere la loro concezione del piacere e dare una valutazione primaria al piacere spirituale.

Rispetto a certe posizioni sofistiche, qui, nei Cirenaici, di socratico c'è solo il principio dell'autodominio, trasformato da dominio sulla vita dell'istinto e sulla brama del piacere ad autodominio *nel* piacere. Non il piacere è turpe, ma il restarne vittima; non il soddisfare alle passioni è male, ma, soddisfacendole, lasciarsi travolgere da esse; non il godimento è da condannare, ma ogni eccesso che in esso si insinui ³⁷.

³⁴ Ateneo, XII, 544 a (= Giannantoni, I B 28 = IV A 174²).

³⁵ Sarà proprio su questo punto che Epicuro porterà le sue innovazioni, che trasformeranno in maniera essenziale l'edonismo cirenaico.

³⁶ Diogene Laerzio, II, 87 sg. (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²).

³⁷ Cfr. sopra, il § 1 e le note 9-12.

Non c'è dubbio che l'*areté* e la saggezza, per i Cirenaici, fossero ridotte a questo ben condurre la vita di piacere, opportunamente dosando momento per momento le gioie della vita, e che, quindi, fossero strumentalizzate al piacere. Scrive Cicerone:

I Cirenaici [...] posero ogni bene nel piacere e ritennero che la virtù fosse da lodare per questo, *perché è fattore di piacere*³⁸.

E Diogene Laerzio:

Stimano bene la saggezza, che tuttavia va cercata non per se stessa, ma *per le sue conseguenze*³⁹.

Che il cirenaismo rappresenti una Scuola semi-sofistica non c'è da dubitare, dopo quanto abbiamo detto. Della lezione socratica resta in esso più la scorza che non la sostanza. Scrive Cicerone:

Aristipposi cura solo del corpo, come se noi non avessimo affatto un'anima⁴⁰.

Questo giudizio è piuttosto acre, ma è esatto e noi sappiamo, più di quanto non sapesse Cicerone, che cosa significavano l'esaltazione del piacere e l'obliterazione della *psyché*: significavano una fatale condanna alla autocontraddizione. Infatti l'edonismo e il socratico principio dell'autodominio e della libertà non vanno d'accordo: per non lasciarsi trascinare dal piacere occorre aggrapparsi a qualche cosa che sia più forte del piacere stesso; ma una volta perduto il senso del discorso sulla *psyché* e sui suoi valori, viene meno la possibilità stessa di trovare qualsiasi ulteriore aggancio. E, come

³⁸ Cicerone, *De offic.*, III, 33, 116; cfr. anche Lattanzio, *Divin. instit.*, III, 8, 8 sgg. (= Giannantoni, I B 43 e I B 47 = IV A 189 e 193²).

³⁹ Diogene Laerzio, II, 91 (= Giannantoni, I B 1 = IV A 172²).

⁴⁰ Cicerone, *Acad. pr.*, II, 45, 139 (= Giannantoni, I B 33 = IV A 179²).

vedremo nel terzo volume, fu proprio questa aporia che dovette provocare nella Scuola cirenaica una scissione e il sorgere nel suo stesso seno di una corrente ispirata ad un pessimismo plumbeo, che rappresenta la netta antitesi del gioioso ottimismo all'insegna del quale con Aristippo nacque la Scuola.

4. Rottura con l'«ethos» della polis

Un punto ancora merita di essere rilevato, vale a dire la posizione di rottura che già Aristippo aveva assunto nei confronti dell'*ethos* della polis. Socrate era ancora interamente calato nell'ideale della greca polis, in cui c'è chi comanda e chi è comandato, e di conseguenza egli impostava il suo discorso educativo come se non esistesse alcun'altra possibilità se non di formare persone atte o a comandare o a ubbidire. Nel colloquio tra Socrate e Aristippo raffigurato da Senofonte, a Socrate che spiega come la vita di chi domina (e che Aristippo respinge, perché, fonte com'è di preoccupazioni, contrasta con il suo ideale edonistico) sia di gran lunga preferibile a quella di chi è dominato, Aristippo risponde che c'è una terza possibilità, che, rompendo quegli schemi, si pone totalmente al di fuori di essi.

Ecco il testo.

– Ma io, disse Aristippo, non mi pongo neppure tra gli schiavi: penso ci sia una via di mezzo, per la quale cerco di incamminarmi, che non passa né per il dominio né per la schiavitù, ma per la libertà e conduce senza dubbio alla felicità.

– Oh, esclamò Socrate, se questa via, come non passa per il comando e per la schiavitù, così pure non passasse tra gli uomini, forse avrebbe un senso quel che dici: se, però, stando in mezzo agli uomini, non vorrai comandare né obbedire e non rispetterai di buon animo chi comanda, credo che tu bene t'accorga come i potenti sappiano, e nella vita pubblica e in quella privata, ridurre i più deboli al pianto e poi servirsene quali schiavi [...]

– Sì, rispose, e proprio per non subire ciò, io non mi chiudo in una città, e sono forestiero dovunque ⁴¹.

Le successive affermazioni in senso cosmopolitico dei Cirenaici si inseriscono esattamente in queste premesse, che sono, per la verità, più negative che non positive, perché la rottura degli schemi della *polis* avviene per ragioni di egoismo e di utilitarismo edonistico, ossia perché una partecipazione impegnata alla vita pubblica non lascia godere la vita in modo pieno.

Rispetto alla posizione di Socrate, che pose il suo filosofare a servizio della Città e morì per restare fedele all'*ethos* della *polis*, la posizione di Aristippo e dei Cirenaici non poteva essere in più stridente contrasto ⁴².

⁴¹ Senofonte, *Memorabili*, II, 1, 11 sgg. (= Giannantoni, I B 2 = IV A 163²).

⁴² Sugli sviluppi del cirenaismo cfr. vol. III, pp. 55-64.

1. La filosofia di Euclide come tentativo di sintesi fra eleatismo e socratismo

Anche le notizie che ci sono pervenute intorno a Euclide¹ (che aprì una scuola a Megara, sua città natale, da cui prese il nome) e intorno ai suoi seguaci sono scarse². La Scuola conobbe, sì, momenti di grande successo³, ma furono solo di breve durata, e il suo messaggio sembra non avere inciso in maniera essenziale sullo svolgimento del pensiero greco. Anzi, possiamo addirittura dire che quel messaggio dovette essere stato sentito come ambiguo, o, quanto-

¹ Euclide nacque a Megara (cfr. Platone, *Fedone*, 59 b-c; Cicerone, *Acad. pr.*, II, 42, 129; Strabone, IX, 1, 8), dove dimorò e fondò la sua Scuola. Non conosciamo né la data di nascita né quella della morte. In via congetturale alcuni studiosi collocano fra il 435 e il 365 a.C. la vita di Euclide. Egli dovette essere più anziano di Platone, se è vero quanto ci è attestato da Diogene Laerzio (II, 106) e cioè che dopo la morte di Socrate Platone e gli altri filosofi amici di Socrate si rifugiarono a Megara da Euclide, per ragioni politiche. Solo di recente sono state approntate edizioni dei frammenti di Euclide e dei suoi seguaci: K. Döring, *Die Megariker, Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam 1972, e G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae* (già citato a p. 385, nota 1). Approfondita discussione sui dati biografici e cronologici si vedrà in Döring, pp. 73 sgg. (i passi sopra menzionati figurano, nell'ordine, in Döring come fr. 3 A, 26 A, 43 A, 4 B e in Giannantoni ai numeri II A 4, 31, 29 e 5).

² E sono scarse e insufficienti sui punti più delicati.

³ Il maggior successo la Scuola lo conobbe con Stilpone, di cui dice Diogene Laerzio, II, 113 (= Döring, fr. 163 A = Giannantoni, II O 2: « Per l'invenzione degli argomenti e per la capacità sofistica [Stilpone] primeggiò tanto sugli altri che quasi tutta la Grecia volse lo sguardo verso di lui e seguì la Scuola megarica » (la traduzione dei passi di Diogene Laerzio che riporteremo in questo capitolo è di M. Gigante).

meno, mal definito, a giudicare dalle incertezze delle testimonianze pervenuteci, le quali non ci dicono in che senso e in che misura esso intendesse essere socratico, e insistono, invece, su elementi che, come subito vedremo, sono di estrazione eleatica. Si capiscono, pertanto, la perplessità e l'incertezza delle moderne ricostruzioni storiografiche, le quali, o hanno troppo insistito sull'elemento eleatico rischiando di rendere incomprensibile l'aggancio con Socrate, oppure, di recente, per chiarire l'aggancio con Socrate, hanno addirittura negato l'aggancio della Scuola megarica con quella eleatica, contro l'evidenza stessa dei testi⁴. La verità è nel mezzo: Euclide, come subito vedremo, ha tentato la prima sintesi fra l'etica socratica e l'ontologia eleatica, cercando di dare al momento assiologico, come qualcuno ha ben detto, un fondamento ontologico⁵.

Ma vediamo in modo preciso come questa sintesi è stata tentata e proposta.

2. La componente eleatica

Intanto, il legame di Euclide con l'eleatismo è attestato espressamente da Diogene Laerzio, il quale riferisce che egli « si dedicò anche allo studio di Parmenide »⁶. Cicerone, sulla base di più antiche testimonianze, presenta la filosofia megarica come prosecuzione diretta di quella eleatica, espressamente ricollegando Euclide (che pure ribadisce essere stato discepolo di Socrate) a Senofane, Parmenide e Zenone⁷.

⁴ Cfr. per esempio K. v. Fritz, voce *Megariker*, in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. v, 1931, coll. 707-724, la cui tesi è ripresa e ribadita da K. Döring nella sua recente edizione dei frammenti (cfr. sopra, nota 1), segnatamente alle pp. 83 sgg.

⁵ H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, pp. 505 sg. (il Döring, *Die Megariker*, pp. 88 sg. tenta invano di confutare questa interpretazione, che, come vedremo, è imposta dai testi).

⁶ Diogene Laerzio, II, 106 (= Döring, fr. 31 = Giannantoni, II A 30).

⁷ Cicerone, *Acad. pr.*, II, 42, 129 (= Döring, fr. 26 A = Giannanto-

Un'altra testimonianza dice addirittura:

Sostengono che si debba negare validità alle sensazioni e alle rappresentazioni, mentre è da aver fiducia solo nella pura ragione. Proposizioni di questo tenore furono sostenute in un'epoca più antica da Senofane, Parmenide, Melisso e più recentemente da Stilpone, dai Megarici e dai loro seguaci. Di conseguenza costoro affermavano che l'essere è uno, mentre una cosa non è identica con un'altra, e negavano in modo assoluto la generazione, la corruzione e il movimento di qualche cosa⁸.

E che queste testimonianze siano veritiere lo dimostra, tra l'altro, la storia stessa della Scuola, che polemizzerà vivacemente contro Platone e contro Aristotele, e proprio nei punti in cui questi avevano superato l'eleatismo, come avremo modo di dire nel terzo volume⁹.

In particolare, per quanto attiene al pensiero di Euclide, i punti dottrinali attestati, che si ispirano alla tematica eleatica sono i seguenti.

In primo luogo, Euclide e i suoi immediati seguaci riducevano il Bene all'Uno (*id bonum solum esse dicebant quod esset unum*)¹⁰ e questo Uno lo concepivano con l'eleatico carattere della assoluta e immobile *identità e uguaglianza di sé con sé (simile et idem semper)*¹¹. E che questo Bene-Uno-

ni, II A 31): « Megaricorum fuit nobilis disciplina, cuius ut scriptum video princeps Xenophanes [...] deinde cum secuti Parmenides et Zeno (itaque ab iis Eleatici philosophi nominabantur), post Euclides Socratis discipulus Megareus, a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper; hi quoque multa a Platone. A Menedemo autem, quod is Eretria fuit, Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur ».

⁸ Aristocle presso Eusebio, *Praep. evang.*, XIV, 17, 1 (= Döring, fr. 27 = Giannantoni, II O 26). La traduzione del passo è di M. Untersteiner.

⁹ Polemizzarono, cioè, contro la platonica dottrina delle Idee, che spezzava l'unità dell'essere eleatico e contro la aristotelica dottrina della potenza e dell'atto, che spezzava l'univocità e l'assoluta staticità dell'essere eleatico fornendo gli strumenti per recuperare il divenire nell'ambito dell'essere, come vedremo nel secondo volume.

¹⁰ Cicerone, *Acad. pr.*, II, 42, 129 (cfr. sopra, nota 7).

¹¹ *Ibidem*.

sempre identico fosse l'eleatico Essere-Uno (socraticamente riformato) lo conferma il fatto che, come questo non ammetteva in alcun modo accanto a sé un non-essere, così l'Uno-Bene euclideo non ammetteva accanto a sé il suo contrario:

[Euclide] eliminava le cose contrarie al Bene, sostenendo che non sono¹².

Questo postulava altresì l'eleatica negazione della generazione, della corruzione e del divenire, oltre che della molteplicità, perché, una volta negata l'esistenza di qualsiasi cosa che si opponga al Bene-Uno, e proclamato questo sempre identico, non c'è più spazio per la molteplicità e il divenire, che ha luogo sempre fra contrari¹³.

In secondo luogo, espressamente ci viene attestato che Euclide respingeva quel tipo di procedimento basato sulle analogie:

Non ammetteva l'argomento per analogia, sostenendo che esso si basa su cose simili o su dissimili; e se si basa su cose simili, l'argomento deve trattare di cose simili piuttosto che delle loro analogie; se si basa su cose dissimili, il parallelo è superfluo¹⁴.

Era, questo dell'analogia, uno dei momenti tipici del procedimento dialettico socratico (come *ad abundantiam* dimostrano i dialoghi protoplatonici), ed Euclide lo respinge proprio perché esso rompe lo schema della dialettica eleatica, che concepisce il discorso appunto solo in termini di assoluta identità o assoluta alterità¹⁵.

¹² Diogene Laerzio, II, 106 (= Döring, fr. 24 = Giannantoni, II A 30).

¹³ Cfr. il passo sopra riportato di Aristotele (cfr. nota 8).

¹⁴ Diogene Laerzio, II, 107 (= Döring, fr. 30 = Giannantoni, II A 34).

¹⁵ Così formula il ragionamento, con molta efficacia, il Gomperz (*Pensatori greci*, II, p. 632): «O la somiglianza giunge ad essere identità completa, e in tal caso faremo meglio a ricavare le nostre conclusioni dalla cosa stessa piuttosto che dagli oggetti coi quali la confrontiamo; o si tratta di

Sempre la stessa fonte ci informa:

[Euclide] nelle dimostrazioni non attaccava le premesse, ma le conclusioni¹⁶.

Euclide, in altri termini, preferiva mantenere la dialettica nella struttura puramente eleatica, e precisamente zenoniana, che mirava a demolire l'avversario attaccandone le conclusioni e mostrando le assurdit  delle medesime¹⁷.

3. La componente socratica

Anche i legami di Euclide con Socrate, soprattutto tenendo presente la particolare ricostruzione che sopra di Socrate noi abbiamo proposto, risultano chiari.

Intanto, l'Essere-Uno eleatico viene identificato con quel Bene che era stato il fine ultimo di tutta la ricerca socratica¹⁸. Inoltre, a quel Bene viene data da Euclide una serie di attributi di estrazione squisitamente socratica:

Euclide afferm  che uno   il Bene, che viene chiamato con molti nomi: ora saggezza, ora Dio, ora mente, e cos  di seguito¹⁹.

Orbene, la saggezza ($\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) di cui qui si parla   appunto quella conoscenza che anche Socrate identificava con il Bene. Dio e la mente sono egualmente tipici connotati della teologia socratica, come abbiamo sopra veduto. Anche la negazione euclidea del contrario del Bene come non-essere,

identit  soltanto parziale e in tal caso la comparazione introduce una eccedenza (la quale, possiamo aggiungere noi, perverte il nostro giudizio) ».

¹⁶ Diogene Laerzio, II, 107 (= D ring, fr. 29 = Giannantoni, II A 34).

¹⁷ Si veda, sopra, pp. 132 sgg.

¹⁸ Cfr., sopra, pp. 336 sgg.

¹⁹ Diogene Laerzio, II, 106 (= D ring, fr. 24 = Giannantoni, II A 30).

corrisponde alla sostanziale negazione socratica del male, ridotto a pura ignoranza del bene ²⁰.

La virtù, anche per Euclide come per Socrate, era una sola, pur sotto nomi diversi ²¹, e doveva coincidere appunto con la conoscenza del Bene-Uno.

Del resto, il taglio netto che il megarismo euclideo opera fra l'opinione fallace e la verità, identificata con l'Uno-Bene-Dio, che può parere tanto eleatica, in realtà è in altrettanta misura socratica, come dimostra il seguente passo del *Critone*:

E allora, o carissimo, non dobbiamo darci affatto pensiero di quello che dicono i più, ma solo di quello che dice colui che si intende delle cose giuste e di quelle ingiuste, e questi è uno solo ed è la stessa Verità ²².

E qui per Verità si intende proprio Dio, come gli interpreti del *Critone* convengono.

4. La mediazione fra eleatismo e socratismo e il suo significato

Se le cose stanno nel modo sopra veduto, allora è chiaro che Euclide, mediando eleatismo e socratismo, ha inteso dare quel fondamento ontologico che al socratismo faceva difetto.

Il Levi ha individuato ed espresso bene il senso di questa operazione euclidea di mediazione. Scrive questo studioso: « La metafisica di Euclide doveva infatti mirare a liberare l'uomo dalla preoccupazione di tutte le cose particolari, mostrando che il valore che egli attribuisce ad esse per ciò che

²⁰ Sono molto interessanti le osservazioni che fa in merito il von Fritz, *Megariker*, coll. 876 sg., seguito dal Döring, *Die Megariker*, pp. 85 sg.

²¹ Diogene Laerzio, VII, 161 (= Döring, fr. 25 = Giannantoni, II A 32); cfr. la corrispondenza anche verbale con Platone, *Protagora*, 329 d, 349 b.

²² Platone, *Critone*, 48 a.

riguarda la sua vita è una pura illusione, perché tali cose non posseggono realtà. Chi si convincerà davvero che esiste esclusivamente l'Essere-Uno, il Bene, Dio, si sforzerà di liberarsi da tutti i pensieri che non si riferiscono ad esso e tenderà con tutta la propria energia verso quell'unico oggetto, per averlo sempre presente alla mente. Così la scienza diventa la più alta virtù, etica e religiosa insieme, perché arreca all'uomo tutta la perfezione di cui è capace l'anima sua e insieme lo rende felice in quanto, liberandolo dalla opinione errata che accorda realtà a cose che non esistono, purifica il suo spirito dalle perturbazioni che questa credenza produce »²³. In effetti, questa spiegazione del Levi, per quanto espliciti molte cose che i testi suggeriscono ma non dicono espressamente, nel suo punto focale è perfettamente confermata da Cicerone, il quale ci informa che per i Megarici il bene umano consisteva appunto nella conoscenza della Verità, ossia del Bene-Uno-Dio²⁴.

Insomma: noi ci troviamo di fronte ad un tentativo rudimentale di fare quello che, a ben altro livello, farà Platone, dando fondamenti metafisici al socratismo²⁵.

E la distanza fra l'uno e l'altro di questi tentativi sta nel fatto che il primo cerca nel passato della filosofia della *physis* un fondamento al socratismo con esiti aleatori, perché

²³ A. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, in « Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche », Serie IV, vol. VIII, fasc. 5-6, Seduta del 19 giugno 1932, pp. 465-499. È un saggio di fondamentale importanza, purtroppo sfuggito o non meditato dalla maggior parte degli studiosi del megarismo. Il brano che abbiamo riportato è a p. 470.

²⁴ Cfr. sopra la nota 7, verso la fine.

²⁵ Esatto il rilievo che a questo proposito fa il Gomperz (*Pensatori greci*, II, p. 613): « Il tentativo di Euclide sta alla speculazione platonica come un essere vivente di struttura molto semplice sta ad un organismo assai complesso, realizzante nelle diverse fasi del suo sviluppo svariate forme. Euclide si contenta, se possiamo permetterci queste espressioni, di *eticizzare* la metafisica eleatica e di *oggettivizzare* o *esistenziale* l'etica socratica ».

si trattava di un passato da Socrate rinnegato a ragion veduta; il secondo lo trova, invece, nel superamento della filosofia della *physis*, e precisamente nella scoperta della metafisica, mediante la « seconda navigazione », come vedremo ²⁶.

5. L'eristica megarica e la dialettica socratica

I Megarici sono noti per aver dato largo spazio nella loro speculazione all'eristica e alla dialettica, al punto che furono chiamati, ad un certo momento, Eristici e poi Dialettici ²⁷. Avremo modo di vedere, nel terzo volume, gli sviluppi della Scuola in queste direzioni e di esaminare alcuni celebri argomenti eristico-dialettici che suscitavano, ad un tempo, ammirazione e stizza per la loro capziosissima abilità.

È però fin d'ora da notare che Euclide stesso batté questa strada, meritandosi le frecciate satiriche del sillografo Timone, il quale scrisse:

Non mi curo di questi ciarloni, né di nessun altro, né di Fedone chiunque egli sia, *né del rissoso Euclide, che ispirò ai Megaresi il frenetico amore della controversia* ²⁸.

In effetti, il metodo propugnato da Euclide, ossia il metodo della confutazione delle conclusioni dell'avversario e della loro riduzione all'assurdo, è appunto un metodo dialettico, che, come tale, difficilmente resta immune da sbandamenti di carattere eristico ²⁹.

Vedemmo che tale metodo derivò dall'eleatismo e segnatamente da Zenone; ma vedemmo anche che di esso fece largo uso lo stesso Socrate, cosicché anche in questo Euclide do-

²⁶ Cfr. il vol. II, pp. 59 sgg.

²⁷ Diogene Laerzio, II, 106 (= Döring, fr. 31 = Giannantoni, II A 22).

²⁸ Diogene Laerzio, II, 107 (= Döring, fr. 8 = Giannantoni, II A 34).

²⁹ Del resto vedremo che non ne rimase immune lo stesso Socrate.

vette ritenersi non infedele al maestro, pur non accogliendo il procedimento per analogia.

Infine Euclide (e con lui i suoi successori) molto probabilmente attribuì alla dialettica carattere etico. Anche questo è stato ben rilevato dal Levi: « [...] i Megarici assegnavano alla propria critica distruttrice delle opinioni degli avversari l'ufficio di purificare eticamente e religiosamente lo spirito di essi dalle tenebre dell'errore, dalle passioni, dalla sofferenza e di innalzarlo alla visione del vero Bene, che è insieme suprema conoscenza e suprema virtù e fonte necessaria di felicità »³⁰. Noi aggiungeremo che questo, oltre che con le premesse del sistema, si accorda perfettamente con il carattere della stessa dialettica socratica, che, come vedemmo, aveva finalità pro-trettiche e morali più che non logico-gnoseologiche³¹.

I successori di Euclide, e in particolare Ebulide, Alessino, Diodoro Crono e Stilpone, come già accennammo, acquistarono fama soprattutto per le loro affinatissime armi dialettiche (che usarono contro gli avversari, ma che utilizzarono altresì in vacui giochi di virtuosismo eristico); ma, come vedremo, essi non dimenticarono le finalità etiche originarie di queste armi. Se l'antichità è stata avara di notizie su questo aspetto e invece ha conservato il ricordo dell'altro, fu soprattutto perché, in campo etico, i messaggi delle nuove Scuole erano di tale portata innovatrice da rendere ormai pressoché insignificante il verbo che veniva da Megara, mentre continuò a fare effetto il virtuosismo eristico-dialettico, che per il Greco restò a lungo estremamente allettante ed intellettualmente eccitante³².

³⁰ Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola Megara*, pp. 472 sg.

³¹ Cfr. l'intero capitolo che abbiamo dedicato alla dialettica socratica, pp. 355 sgg.

³² Sugli sviluppi della scuola cfr. vol. III, pp. 65-79.

Fra i Socratici minori Fedone (cui pure Platone ha dedicato il suo dialogo più bello) fu, almeno a giudicare da quel poco che ci è stato tramandato di lui, il meno originale. Egli fondò una scuola nella nativa Elide¹.

Le testimonianze indicano abbastanza chiaramente che egli seguì due direzioni nella sua speculazione.

Il sillografo Timone lo accomuna a Euclide e sembrerebbe considerarlo, come Euclide, un erista-dialettico².

Invece da altri fonti, in modo più determinato, risulta che Fedone si sia occupato prevalentemente di etica³.

Nel suo *Zopiro* egli doveva svolgere il concetto che il *logos* (il *logos* socratico) non trova alcun ostacolo nella natura dell'uomo, nel senso che esso è in grado di dominare anche i caratteri più ribelli e i temperamenti più passionali.

¹ Di Fedone ci informa Diogene Laerzio (II, 105 = Giannantoni, III A 1): « Fedone di Elide, degli Eupatridi, fu catturato insieme con la caduta della sua patria e fu costretto a stare in una casa di malaffare. Ma chiudendo la porta riuscì a prender contatto con Socrate e alla fine, per incitamento di Socrate, Alcibiade e Critone e i loro amici lo riscattarono. Da allora divenne libero e si dedicava alla filosofia ». Scrisse dialoghi, fra cui *Zopiro e Simone* (Diogene Laerzio menziona anche altri titoli, che però dice espressamente che alcuni non ritenevano genuini). Cfr. anche quanto del nostro filosofo dicono Gellio, *Noctes atticae*, II, 18 e Strabone, IX, 1, 8 = Giannantoni, III A 3 e 1).

² Cfr. Timone, presso Diogene Laerzio, II, 107 (si legga il frammento nel precedente capitolo, p. 425 = Giannantoni, II A 34).

³ Cfr. Temistio, *Orat.*, xxxiv, 5 (= Giannantoni, IV A 166).

Zopiro era un « fisiognomista », ossia uno che riteneva di saper ricavare dalle fisionomie degli uomini il loro carattere morale. Basandosi sui tratti del volto di Socrate, egli sentenziò che il filosofo doveva essere un vizioso, suscitando la generale ilarità; ma fu proprio Socrate a difendere Zopiro, spiegando che tale egli era stato veramente, prima che il suo *logos* filosofico lo trasformasse. Dallo scritto di Fedone deriva indubbiamente, sia pure mediatamente, ciò che Cicerone riferisce nelle *Tuscolane*:

Quanto a quelli che passano per naturalmente portati all'ira, alla pietà, all'invidia, e alle passioni del genere, essi hanno, si può dire, una costituzione psichica non sana: però, sono guaribili. È il caso di Socrate: si trovava ad una riunione, e Zopiro – uno che pretendeva di saper riconoscere il carattere di ognuno dall'aspetto fisico – gli aveva attribuito tutta una serie di vizi, suscitando con ciò l'ilarità di tutti gli altri, che quei vizi in Socrate non li vedevano. In quella situazione, fu proprio Socrate a venirgli in aiuto: disse, Socrate, che quei vizi effettivamente c'erano, insiti nel suo carattere, ma lui li aveva cacciati via con la ragione (*ratione*)⁴.

E ancora nel *De Fato*:

Non abbiamo forse letto come caratterizzò Socrate il fisiognomista Zopiro, che dichiarava di poter conoscere a fondo il comportamento e la natura delle persone, osservando il loro corpo, i loro occhi, il loro volto, la loro fronte? Egli disse che Socrate era stupido e sciocco, perché non aveva le infossature alla base del collo formate dalle clavicole: affermava che egli le aveva ostruite e otturate; e aggiunse che egli era un donnaio; e a questa affermazione si dice che Alcibiade scoppiasse in una gran risata. Questi vizi possono bensì nascere da cause naturali, ma estirparli e sradicarli in modo tale da potersene liberare, anche se si era ad essi inclinati, non dipende da cause naturali, ma dalla volontà, dal desiderio di migliorare, dall'educazione (*in voluntate studio disciplina*)⁵.

⁴ Cicerone, *Tusc.*, IV, 36, 80 (traduzione di A. Di Virgilio).

⁵ Cicerone, *De fato*, 5, 10 sg. (traduzione di F. Pini [la parola

Una conferma che tale fosse la tesi di fondo sostenuta da Fedone si trova anche in una lettera dell'imperatore Giuliano:

Fedone riteneva che non ci fosse nulla di incurabile per la filosofia, e che in virtù di essa tutti potessero distaccarsi da tutti i generi di vita, da tutte le abitudini, da tutte le passioni e da tutte le cose di questo genere. Ora, se la filosofia avesse potere soltanto sugli uomini ben nati e ben educati, non ci sarebbe niente di straordinario in essa; ma che essa sappia portare verso la luce uomini che giacevano in siffatto stato [allusione allo stato di abiezione in cui era caduto Fedone], mi pare veramente essere prodigioso ⁶.

Infine da Seneca traiamo una ulteriore riprova della centralità di questa tematica in Fedone:

Nessuna cosa quanto la conversazione cogli uomini buoni ha tanto potere di dare agli uomini un onesto abito e di richiamarli sulla retta via se sono incerti ed inclinati al male: essa discende a poco a poco nei cuori, la stessa loro vista e la parola frequente acquista l'efficacia di buoni ammaestramenti. Anche solo l'incontro coi sapienti è utile, dalla presenza di un grande si trae sempre qualche profitto, anche se non parla. Non mi è facile spiegarci in che modo egli possa dare questo giovamento: più facile è capire il giovamento che mi ha dato. « Certi piccoli animaletti » come dice Fedone « non si sentono quando pungono, la forza della loro puntura è così tenue che non si avverte un pericolo: il gonfiore accusa la puntura, ma nel gonfiore stesso non vi è segno di ferita. Lo stesso ti avverrà colla conversazione degli uomini sapienti. Tu non ti accorgerai come e quando essa ti giovi, ma ad un certo momento ti renderai conto che ti ha giovato » ⁷.

È evidente che Fedone approfondì un punto della filosofia socratica di cui aveva direttamente sperimentato l'efficacia (come abbiamo visto, il *logos* di Socrate era stato ca-

voluntas è ciceroniana; più esatta, dal punto di vista storico, è la terminologia del passo precedente, che parla di *ratio*, cioè di *logos*; in effetti, la « volontà » resta ignota, a livello teoretico, alla speculazione socratica]].

⁶ Giuliano, *Epistola* 82, 445 a (Bidez, p. 136 = Giannantoni, III A 2).

⁷ Seneca, *Epistola* 94, 41 (trad. di B. Giuliano = Giannantoni, III A 12).

pace di liberarlo dall'abiezione in cui era caduto, restando prigioniero in una casa di malaffare)⁸; ma era un punto che rispecchiava assai bene uno dei tratti più tipici dell'intellettualismo di Socrate, vale a dire *la convinzione dell'onnipotenza del logos e della conoscenza nell'ambito della vita morale.*

La scuola di Elide ebbe breve durata. A Fedone successe Plisteno, nativo di quella stessa città. Ma già una generazione più tardi, Menedemo, proveniente dalla Scuola del megarico Stilpone⁹, raccolse l'eredità della Scuola di Elide e la trapiantò ad Eretria, imprimendole, insieme ad Asclepiade di Fliunte¹⁰, una direzione analoga a quella della Scuola megarica.

⁸ Cfr., sopra, p. 427, nota 1.

⁹ Cfr. Diogene Laerzio, II, 105. Per Menedemo e Asclepiade cfr. Giannantoni, III F 1-25 e III G 1-5.

¹⁰ *Ibidem.* Si veda quanto diciamo nel volume III, pp. 80-82.

Quanto siamo venuti dicendo circa i Socratici avrà già di per sé persuaso il lettore che le varie qualifiche date loro di « minori », « semi-socratici », « socratici unilaterali », sono adeguate. Qualche studioso, come ad esempio il Robin¹, ha cercato di respingerle, ma a torto.

« Minori » essi sono qualificabili, se si considerano i risultati cui essi sono pervenuti, e se si paragonano questi con quelli di Platone, che sono innegabilmente ben più cospicui, come l'esposizione di Platone dimostrerà puntualmente.

« Semi-socratici » sono qualificabili, perché restano, i Cinici e i Cirenaici, a metà Sofisti, e i Megarici, a metà Eleati; per giunta essi non operano fra Socrate e le altre fonti di ispirazione una vera e propria mediazione sintetica, ma rimangono oscillanti, perché non sanno dare al loro discorso un fondamento nuovo.

« Socratici unilaterali » rimangono, perché filtrano nel loro prisma un unico raggio, per così dire, della luce sprigionata da Socrate, cioè esaltano un unico aspetto della dottrina o della figura del maestro, a detrimento degli altri, e quindi fatalmente lo deformano.

Invece ha ragione il Robin quando rileva che nei Socratici minori « l'influsso dell'Oriente sempre controbilanciato sinora nello spirito greco dalla tendenza razionalistica, si affer-

¹ Robin, *Storia del pensiero greco*, pp. 204 sgg.

ma crudamente nel pensiero di Antistene, il figlio della schiava trace, e di Aristippo, il Greco africano »². E ha anche ragione di affermare che questi Socratici « sono già degli ellenistici »³: i Cinici precorrono gli Stoici, i Cirenaici gli Epicurei, i Megarici, paradossalmente, forniranno abbondanti armi agli Scettici.

La scoperta teoretica, che discrimina gli orizzonti speculativi di queste Scuole dagli ulteriori orizzonti platonici, è quella cui abbiamo già più volte fatto riferimento, e che Platone stesso, nel *Fedone*, come sappiamo, denominò « seconda navigazione ». Si tratta della metafisica scoperta del soprasensibile: ed è esattamente questa scoperta che, posta a base delle intuizioni socratiche, le lieviterà, le ingrandirà, le arricchirà, portandole ad esiti nuovissimi e fecondissimi, di cui diremo con ampiezza nel secondo volume.

² Robin, *Storia del pensiero greco*, pp. 217 sg.

³ Robin, *Storia del pensiero greco*, p. 218.

APPENDICE PRIMA

L'ORFISMO E LA NOVITÀ DEL SUO MESSAGGIO

« Χαῖρε παθῶν τὸ πάθημα · τὸ δ' οὔπω πρόσθε
ἐπεπόνθεις ·
θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου ».

*« Rallegrati tu che hai patito la passione: questo
[prima non l'avevi ancora patito.
Da uomo sei nato Dio] ».*

Laminetta orfica trovata a Turi, 4
(= Kern, fr. 32 f = Colli, 4 A 67)

1. La letteratura orfica pervenutaci e il suo valore

Gli studi moderni sull'orfismo sono giunti a conclusioni assai contrastanti fra di loro: ad una tendenza che, con troppa sicurezza, riteneva di poter ricostruire il fenomeno dell'orfismo nelle sue varie dimensioni e riteneva addirittura di poter spiegare con l'orfismo medesimo non solo gran parte della vita spirituale greca, ma anche gran parte del pensiero filosofico (e che, di conseguenza, è stata giustamente bollata con la qualifica di « panorfistica »), si è contrapposta una tendenza di segno contrario e decisamente ipercritica, la quale non solo ha sistematicamente messo in dubbio la fondatezza di una serie di convinzioni comunemente accolte circa l'orfismo, ma ne ha radicalmente ridotto le influenze fino quasi ad annullarle, giungendo a sostenere che certe tesi ritenute tipicamente orfiche sono invece da considerarsi invenzioni dei filosofi, in primo luogo di Pitagora, e poi di Empedocle e di Platone. Fra queste due tendenze estreme la critica sta oggi cercando un giusto equilibrio, studiandosi di evitare non solo asserzioni che possono essere non sufficientemente critiche, ma anche quelle ipercritiche e scettiche ad oltranza ¹.

¹ Il lettore si potrà adeguatamente orientare sul diverso modo di affrontare e trattare la complessa problematica dell'orfismo leggendo le seguenti opere: E. Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 voll., Freiburg i.B. 1890-1894, traduzione italiana di E. Codignola e A. Oberdorfer col titolo: *Psiche, Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, 2 voll., Bari 1970²; V. Macchioro, *Zagreus, Studi intorno all'Orfismo*, Firenze 1930; W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935 (1952²), traduzione francese di M. Guillemin col titolo: *Orphée et la religion grecque*,

Per la verità, si tratta di un equilibrio difficilissimo da raggiungere, dato lo stato veramente problematico della letteratura orfica pervenutaci.

Innanzitutto è da rilevare che le opere integrali che ci sono state tramandate come orfiche sono falsificazioni di età assai tarda, risalenti probabilmente all'epoca dei Neoplatonici, e, quindi, di circa un millennio posteriori all'orfismo originario. Queste opere sono: 1) 87 Inni (preceduti da un proemio) per un complesso di 1133 versi dedicati a varie divinità e distribuiti secondo un preciso ordine concettuale, 2) un poema dal titolo *Argonautici*, composto da 1376 esametri epici, 3) un poemetto di 774 versi, pure in esametri epici, intitolato *Litici*. Negli *Inni* sono contenuti, oltre ad idee orfiche, tesi desunte dalla Stoa e addirittura echi di Filone di Alessandria; negli *Argonautici* (dedicato al mitico viaggio dei famosi eroi) le tesi orfiche sono piuttosto limitate, mentre nei *Litici* (che trattano delle virtù magiche delle pietre) di orfico non c'è quasi nulla. È evidente, pertanto, che tali opere servono solamente a comprendere le posizioni di alcuni epigoni dell'orfismo².

Étude sur la pensée orphique, Paris 1956; K. Ziegler, *Orpheus*, in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, xviii, 1 (1939), coll. 1200-1316; Idem, *Orphische Dichtung*, ivi, xviii, 2 (1942), coll. 1321-1417; I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley 1941 (New York 1973²); M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. I, München 1941 (1967³); E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, traduzione di V. Vacca de Bosis col titolo *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1959. In questi volumi si troverà ulteriore bibliografia.

² Cfr. *Orphica*, Rec. G. Hermannus, cum notis H. Stephani, A. Chr. Eschenbachii, J. M. Gesneri, Th. Tyrwhitti, Lipsiae 1805 (rist. anast., Olms, Hildesheim 1969); *Aglaophamus sive de Theologiae mysticae Graecorum causis libri tres conscripsit C. A. Lobeck idemque poetarum Orphicorum dispersas reliquias collegit*, Regimontii Prussorum 1829; *Orphica*, Rec. E. Abel, Lipsiae et Pragae 1885. Per gli *Inni* in particolare si veda G. Quandt, *Orphei Hymni*, Berolini 1955 (una buona scelta dei medesimi con testo, traduzione italiana e annotazioni è stata curata

Per ricostruire le posizioni dell'orfismo primitivo, che è quello che a noi interessa in questa sede, possediamo solamente testimonianze e frammenti. Otto Kern, nella sua raccolta del 1921, che rimane tuttora canonica, presenta 262 testimonianze indirette e 363 frammenti, per un ammontare di oltre 600 versi³. Ma anche il valore di questo materiale è assai eterogeneo. Infatti, fra le testimonianze, una sola risale al VI secolo, poche risalgono ai secoli V e IV a. C., mentre la maggior parte risale alla tarda antichità. Per quanto concerne i frammenti, la loro genuinità e antichità è assai difficilmente accertabile, dato che ci sono stati tramandati, nella maggioranza dei casi, da autori appartenenti al periodo tardo-antico.

La perplessità degli studiosi ha dunque seri fondamenti, ed è indubbiamente corretto usare una grande cautela critica: tuttavia lo scetticismo ad oltranza non sembra giustificarsi.

Intanto è da rilevare che già il poeta Ibico, nel VI secolo a. C., parla di « Orfeo dal nome famoso », attestando, così, la grande notorietà del personaggio a quest'epoca, la quale è spiegabile solo supponendo l'esistenza e la diffusione del movimento religioso che a lui si rifaceva⁴. Euripide e Platone attestano, poi, che, nella loro epoca,

da G. Faggin, *Inni Orfici*, Fussi, Firenze 1949). Per gli *Argonautica* si veda anche l'edizione di G. Dottin, Paris 1930, con traduzione francese.

³ *Orphicorum Fragmenta*, Collegit O. Kern, Berolini 1922 (1963²). Una scelta di frammenti di questa edizione è stata tradotta in italiano da G. Arrighetti, *Orfici, Frammenti*, Boringhieri, Torino 1959. Una nuova raccolta dei frammenti fondamentali, in edizione critica, con traduzione italiana e annotazioni si trova in G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I: *Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma, Adelphi*, Milano 1977, pp. 117-289. Data la validità e comodità di questa raccolta, ne indicheremo la numerazione, accanto a quella canonica del Kern, anche perché contiene nuovo materiale. Anche le traduzioni dei frammenti e delle testimonianze che riportiamo, salva indicazione contraria, è dello stesso Colli.

⁴ Ibico, fr. 17 Diehl (= Kern, test. 2 = Colli 4 A 1 a).

un gran numero di scritti correvano sotto il nome di Orfeo, riguardanti i riti e le purificazioni orfiche⁵. Di riti e di iniziazioni orfiche ci parlano Erodoto e Aristofane⁶. Ma forse più di tutte interessante è la testimonianza di Aristotele, secondo cui Onomacrito aveva messo in versi dottrine attribuite ad Orfeo⁷. Ora, poiché Onomacrito visse nel VI secolo a. C., noi abbiamo un punto fermo e sicuro: nel VI secolo a. C. si componevano sicuramente scritti in versi sotto il nome del mitico poeta, e, dunque, esisteva un movimento spirituale che in Orfeo riconosceva il proprio patrono e ispiratore⁸.

Più difficile si presenta la situazione per quanto concerne la dottrina, dato che, da un lato, certe credenze le quali, come vedremo, non possono se non essere orfiche, non sempre dalle nostre fonti vengono espressamente qualificate come tali, e, dall'altro, i frammenti diretti assai spesso non risultano databili. Tuttavia, come vedremo, considerando alcune testimonianze in parallelo, si può raggiungere una elevata probabilità nell'attribuire agli Orfici certe dottrine. Per quanto riguarda, poi, numerosi versi orfici appartenenti alla cosiddetta teogonia rapsodica (*Discorsi sacri in ventiquattro rapsodie*), dapprima ritenuti genuini, poi considerati falsificazioni di età tardo-antica, vengono oggi riconsiderati in nuova luce: l'autore della teogonia rapsodica sembra aver utilizzato un materiale antico, sistemandolo e completandolo⁹. Ma un fatto particolarmente

⁵ Euripide, *Alceste*, 962-972 e *Ippolito*, 952-954 (= Kern, test. 82 e 213 = Colli, 4 A 14 e A 16); Platone, *Repubblica*, II, 364 e sg. (= Kern, fr. 3 = Colli 4 A 41).

⁶ Erodoto, II, 81 (= Kern, test. 216 = Colli, 4 A 12); Aristofane, *Rane*, 1032 sg. (= Kern, test. 90 = Colli, 4 A 25).

⁷ Aristotele, *De philos.*, fr. 7 Ross (= Kern, test. 188 = Colli, 4 A 56).

⁸ Cfr. Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 119, nota 1.

⁹ Si veda, sull'argomento, Jaeger, *La teologia...*, pp. 95-122.

importante ha dimostrato, di recente, come l'ipercritica sia dannosa: un frammento di teogonia, tipica espressione del sentimento « panteistico » orfico, riportato nel *Trattato sul cosmo per Alessandro* attribuito ad Aristotele, considerato composto in età ellenistica così come il *Trattato*, è risultato, invece, da una scoperta di un papiro di Derveni, avvenuta nel 1962, molto più antico. Il papiro, infatti, risale all'età socratica, ma, poiché il carme è sottoposto ad un commento, vuol dire che, a quell'epoca, esso godeva già di una autorità e notorietà considerevoli, e che, dunque, risaliva ad un'epoca ancora più antica¹⁰.

Queste precisazioni erano indispensabili per chiarire la obiettiva complessità della situazione, nonché la necessità di fornire una abbondante documentazione anche in un lavoro di sintesi come è questo nostro.

2. Le novità di fondo dell'orfismo

Nei documenti letterari greci che ci sono pervenuti compare per la prima volta in Pindaro una concezione della natura e dei destini dell'uomo pressoché totalmente sconosciuta ai Greci delle età precedenti ed espressione di una credenza per molti aspetti rivoluzionaria, la quale, giustamente, è stata considerata come *elemento di un nuovo schema di civiltà*. Infatti si incomincia a parlare della presenza nell'uomo di qualcosa di divino e non mortale, che proviene dagli Dei ed alberga nel corpo stesso, di natura antitetica a quella del corpo, di guisa che esso è veramente se stesso quando il corpo dorme o addirittura si

¹⁰ Si vedano le indicazioni che diamo, a questo proposito, nel volume: G. Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo per Alessandro*, Loffredo, Napoli 1974, pp. 273 sg. Riportiamo l'inno, più avanti, pp. 452 sg.

Ed ecco il frammento aristotelico:

Aristotele dice che la nozione degli dèi ha negli uomini una duplice origine, da ciò che accade nell'anima e dai fenomeni celesti. Più precisamente, da ciò che accade nell'anima in virtù dell'ispirazione e del potere profetico, propri di essa, che si producono nel sonno. Quando, infatti, egli dice, nel sonno l'anima si raccoglie in se stessa, allora essa, assumendo la sua vera e propria natura, profetizza e presagisce il futuro. Tale essa è anche allorché, nel momento della morte, si separa dal corpo. E quindi approva il poeta Omero per aver osservato questo: rappresentò infatti Patroclo che, nel momento di essere ucciso, presagì l'uccisione di Ettore, e Ettore che presagì la fine di Achille. Da fatti di questo genere, egli dice, gli uomini sospettarono che esistesse qualcosa di divino, che è in sé simile all'anima e più di tutte le altre cose è oggetto di scienza¹⁴.

Il nuovo schema di credenza consiste, dunque, in una concezione dualistica dell'uomo che contrappone l'anima immortale al corpo mortale e considera la prima come il vero uomo, o, meglio, ciò che nell'uomo veramente conta e vale. Si tratta di una concezione, come è stato ben notato, che inserì nella civiltà europea *un'interpretazione nuova dell'esistenza umana*¹⁵.

Che questa concezione sia di genesi orfica non parrebbe cosa dubbia. Infatti Platone riferisce una concezione, a questa strettamente connessa, in modo espresso agli Orfici, come risulta da questo passo del *Cratilo*:

Difatti alcuni dicono che il corpo è tomba [*sema*] dell'anima, quasi che essa vi sia presentemente sepolta: e poiché d'altro canto con esso l'anima esprime [*semainei*] tutto ciò che esprime, anche per questo è stato chiamato giustamente « se-

¹⁴ Aristotele, *De philos.*, fr. 12 a Ross (traduzione di G. Giannantoni).

¹⁵ Cfr. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, pp. 159 sgg.

gno » [*sema*]. Tuttavia mi sembra che siano stati soprattutto i seguaci di Orfeo ad aver stabilito questo nome, quasi che l'anima espii le colpe che appunto deve espiare, e abbia intorno a sé, per essere custodita [*sozetai*], questo recinto, sembianza di una prigione. Tale carcere dunque, come dice il suo nome, è « custodia » [*soma*] dell'anima, sinché essa non abbia finito di pagare i suoi debiti, e non c'è nulla da cambiare, neppure una sola lettera¹⁶.

Il concetto della *divinità dell'anima* risulta, poi, centrale nelle « laminette auree » trovate in alcune tombe, dalle quali si ricava che essa costituiva il fulcro della fede orfica.

Ecco una delle laminette trovata a Turi:

Vengo dai puri pura, o regina degli inferi,
 Euclè ed Eubuleo e voi altri dèi immortali,
 poiché io mi vanto di appartenere alla vostra stirpe felice;
 ma la Moira mi soverchiò, e altri dèi immortali
 e la folgore scagliata dalle stelle.
 Volai via dal cerchio che dà affanno e pesante dolore,
 e salii a raggiungere l'anelata corona con i piedi veloci,
 poi m'immersi nel grembo della Signora, regina di sotto terra,
 e discesi dall'anelata corona con i piedi veloci.
 « Felice e beatissimo, sarai dio anziché mortale ».
 Agnello caddi nel latte¹⁷.

Questa solenne proclamazione che l'anima appartiene alla stirpe degli Dei risulta essere tematica anche in altre laminette e viene addirittura espressa con la stessa formula o con una di significato del tutto analogo: « io sono figlia della terra e del cielo stellante »¹⁸. Ma su questo torneremo più avanti.

¹⁶ Platone, *Cratilo*, 400 c (= Kern, fr. 8 = Colli, 4 A 34).

¹⁷ Kern, fr. 32 c = Colli, 4 A 65.

¹⁸ Kern, fr. 32 b 1-III = Colli, 4 A 70 a.

Questo nuovo schema di credenza, come dicevamo, era destinato a rivoluzionare l'antica concezione della vita e della morte, come in modo paradigmatico dice un celebre frammento di Euripide:

Chi sa se il vivere non sia morire
e il morire invece vivere? ¹⁹

E Platone, nel *Gorgia*, proprio partendo da questa idea, mostra tutta la carica rivoluzionaria del nuovo messaggio: esso postula una nuova impostazione di tutta l'esistenza, e, in particolare, postula una mortificazione del corpo e di tutto ciò che è proprio del corpo e una vita in funzione dell'anima e di ciò che è dell'anima ²⁰.

3. L'orfismo e la credenza nella metempsi- cosi

Abbiamo già accennato al fatto che l'opinione più diffusa degli studiosi è che in Grecia siano stati gli Orfici a diffondere la credenza nella metempsi-cosi. Già lo Zeller, pur così restio ad ammettere che i misteri abbiano avuto una incidenza di rilievo sulla filosofia, scriveva: « [...] in ogni caso appar sicuro che, fra i Greci, la dottrina della trasmigrazione delle anime non è venuta dai filosofi ai sacerdoti, ma dai sacerdoti ai filosofi » ²¹. Tuttavia, siccome alcuni studiosi hanno contestato questo punto, è bene puntualizzarlo, perché fra le voci di dissenso (che pure

¹⁹ Euripide, *Polyidos*, fr. 638 Nauck, riportato da Platone, *Gorgia*, 492 e (= Colli, 4 A 23).

²⁰ Cfr. vol. II, pp. 137 sgg.

²¹ Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 137.

non solo molte) si è sollevata anche quella assai autorevole del Wilamowitz-Moellendorff²².

Nessuna fonte antica ci dice espressamente che siano stati gli Orfici ad introdurre la credenza nella metempsicosi; anzi alcune tarde fonti dicono addirittura che sia stato Pitagora.

Tuttavia è da rilevare quanto segue: *a)* Pindaro conosce questa credenza e non si può dimostrare che egli l'abbia derivata dai Pitagorici e non dagli Orfici; *b)* le antiche fonti, inoltre, quando parlano della metempsicosi, la riferiscono come dottrina rivelata da « antichi teologi », « indovini » e « sacerdoti », oppure usano espressioni con le quali solitamente alludono agli Orfici; *c)* in un passo del *Cratilo*, Platone menziona espressamente gli Orfici, attribuendo loro la dottrina del corpo come luogo di espiazione della colpa originaria dell'anima, che presuppone strutturalmente la metempsicosi e anche Aristotele riferisce espressamente agli Orfici dottrine che implicano la metempsicosi; *d)* alcune fonti antiche fanno espressamente dipendere Pitagora da Orfeo e non viceversa.

a) Ecco due frammenti di Pindaro, il cui tenore è già di per sé molto eloquente, in quanto non sembra rifarsi al pitagorismo:

E di coloro da cui Persefone accetterà la punizione per l'antico cordoglio, nel nono anno di nuovo ne restituisce le anime allo splendore del sole, in alto; da esse sorgono re augusti e uomini massimi, subitanei per forza e sapienza: ed eroi sacri sono chiamati dai mortali nel tempo avvenire²³.

... Sì, se chi possiede la ricchezza conosce l'avvenire, se sa che gli animi violenti dei morti quassù subito

²² U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 voll., Darmstadt 1959³ (1932¹), vol. II, pp. 190 sgg.

²³ Pindaro, fr. 133 Snell (= Colli, 4 A 5).

pagarono la pena – mentre sotto terra qualcuno giudica i misfatti in questo reame di Zeus, dichiarando la sentenza con ostile necessità; ma godendo la luce del sole in notti sempre uguali e in giorni uguali, i nobili ricevono una vita meno travagliata, senza turbare la terra col vigore della loro mano, né l'acqua marina, per una vuota sussistenza; e invece – presso i favoriti degli dèi che godettero della fedeltà ai giuramenti – essi percorrono un tratto di vita senza lacrime, mentre gli altri sopportano una prova cui lo sguardo non regge. E quanti ebbero il coraggio di rimanere per tre volte nell'uno e nell'altro mondo, e di ritrarre del tutto l'anima da atti ingiusti, percorsero sino in fondo la strada di Zeus verso la torre di Crono: là le brezze oceanine soffiano intorno all'isola dei beati...²⁴.

b) Già il pitagorico Filolao – e questo è molto indicativo – scriveva:

Attestano *anche gli antichi teologi e indovini*, che l'anima è congiunta al corpo per scontar qualche pena; e in esso quasi in tomba è sepolta²⁵.

Platone, poi, nel *Menone*, proprio nel riportare il primo passo di Pindaro sopra letto, scrive:

[...] Dicono infatti che l'anima dell'uomo è immortale, e che talora giunge a una conclusione – ciò appunto chiamano morire – talora invece risorge di nuovo, ma che non va mai distrutta: proprio per questo bisogna trascorrere la vita il più santamente possibile [...]²⁶.

E in altri passi egli fa uso di espressioni analoghe, e in particolare dell'espressione « discorso antico », con la

²⁴ Pindaro, *Olimpiche*, II, 56-72 (= Colli, 4 A 6).

²⁵ Diels-Kranz, 44 B 14.

²⁶ Platone, *Menone*, 81 b-c.

quale non si può intendere se non i discorsi sacri degli Orfici.

Analoghe conclusioni si devono trarre dal seguente frammento aristotelico del *Protrettico*:

Considerando questi errori e queste tribolazioni della vita umana, sembra talvolta che abbiano visto qualcosa *quegli antichi, sia profeti sia interpreti dei disegni divini nella narrazione delle cerimonie sacre e delle iniziazioni, i quali hanno detto che noi siamo nati per pagare il fio di alcuni delitti commessi in una vita anteriore*, e sembra che sia vero ciò che si trova presso Aristotele, ossia che *noi subiamo un supplizio simile a quello patito da coloro che in altri tempi, quando cadevano nelle mani dei predoni etruschi, venivano uccisi con una crudeltà ricercata: i corpi vivi di costoro erano legati assieme a dei morti con la massima precisione, dopo che la parte anteriore di ogni vivo era stata adattata alla parte anteriore di un morto. E come quei vivi erano congiunti con i morti, così le nostre anime sono strettamente legate ai corpi*²⁷.

c) Abbiamo già letto sopra il passo platonico del *Cratilo*, nel quale gli Orfici sono menzionati espressamente. Ma non meno interessante è il seguente passo aristotelico tolto dal trattato *Sull'anima*, dove chiaramente si dice che gli Orfici ammettevano una preesistenza dell'anima:

A tale errore va incontro anche il discorso che si trova nella cosiddetta poesia orfica: esso dice infatti che l'anima, portata dai venti, entra dall'universo negli esseri quando respirano, e non è possibile che ciò accada alle piante, e neppure a certuni degli animali, in quanto non tutti gli animali respirano: ma questo è sfuggito a coloro che hanno tale convinzione²⁸.

d) Il fatto, poi, che antiche fonti affermino che Pita-

²⁷ Aristotele, *Protrettico*, fr. 10 b (= Colli, 4 A 55).

²⁸ Aristotele, *Sull'anima*, A 5, 410 b 27-411 a 1 (= Colli, 4 A 60).

gora mise in versi dottrine, attribuendoli ad Orfeo, se non può essere preso in considerazione alla lettera, testimonianza, tuttavia, quale fosse la più antica convinzione circa i rapporti fra i due personaggi²⁹.

La metempsychosi ha fundamentalmente un significato morale, il quale è molto ben rilevato già da Platone, oltre che in pagine del *Fedone* a tutti note³⁰, in due passi delle *Leggi* che conviene riportare:

Questo sia detto come preludio alla trattazione di questa materia, e si aggiunga a questo la tradizione, alla quale, quando ne sentono parlare, molti di coloro, che nelle iniziazioni ai misteri s'interessano di queste cose, prestano molta fede, che, cioè, nell'Ade vi è una punizione per tali misfatti, e che gli autori di essi, tornati qui di nuovo, devono necessariamente pagare la pena naturale, quella, cioè, di patire ciò che hanno fatto, terminando in tal modo per mano d'altri la novella vita³¹.

Quel mito, dunque, o tradizione, o comunque si debba chiamare, chiaramente dice, come ci è tramandato da antichi sacerdoti, che la vigile giustizia, vendicatrice del sangue dei congiunti, segue la legge dianzi riferita; ed ha quindi stabilito che chi commette un delitto di questo genere, deve necessariamente patire quello stesso che ha fatto: se uccide il padre, deve sopportare che lo stesso trattamento gli sia un giorno violentemente inflitto per opera dei figli; e se la madre, egli deve necessariamente rinascere di sesso femminile, e lasciare più tardi la vita per opera dei figli: giacché non v'è altra espiazione del comun sangue delittuosamente versato: né la macchia può esser lavata senza che l'anima colpevole abbia pagato l'uccisione con l'uccisione, il simile col simile, ed abbia placato lo sdegno di tutta la parentela³².

Fra gli studiosi moderni meglio di tutti ha chiarito il significato di questi passi il Dodds, nel modo seguente:

²⁹ Diogene, VIII, 8 = Diels-Kranz, 14 A 19.

³⁰ Cfr. Platone, *Fedone*, 80 c sgg.

³¹ Platone, *Leggi*, IX, 870 d-e (traduzione di A. Cassarà).

³² Platone, *Leggi*, IX, 872 d-e.

« Il castigo d'oltretomba [...] non riusciva a spiegare perché gli dèi accettino l'esistenza del dolore umano, e in particolare quello immeritato degli innocenti. La reincarnazione invece lo spiega: per essa non esistono anime innocenti, tutti scontano, in vari gradi, colpe di varia gravità, commesse nelle vite anteriori. E tutta questa somma di sofferenze, in questo mondo e nell'altro, è solo una parte della lunga educazione dell'anima, che troverà il suo ultimo termine nella liberazione dal ciclo delle rinascite e nel ritorno dell'anima alla sua origine divina. Solo in questo modo, e sul metro del tempo cosmico, può essere realizzata completamente, per ciascuna anima, la giustizia intesa nel senso arcaico, cioè secondo la legge del "chi ha peccato pagherà" »³³.

4. Il fine ultimo dell'anima secondo l'orfismo

Se il corpo è prigionia dell'anima, ossia il luogo dove essa sconta la pena di una antica colpa, e se la reincarnazione è come la continuazione di questa pena, è chiaro che l'anima deve liberarsi dal corpo e che proprio questo è il suo fine ultimo, il « premio » che le compete.

La letteratura greca anteriore al VI secolo a.C. parla di castighi e di premi nell'aldilà, ma solo in un senso molto ristretto: si tratta, infatti, di castighi per alcune colpe eccezionalmente gravi e premi per meriti pure eccezionali; e, soprattutto, nell'uno e nell'altro caso, si tratta di destini che toccano *esclusivamente ad alcuni individui*, a pochissimi di numero, e, per di più, ad individui di epoche

³³ Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, p. 196.

passate. In Omero agli uomini del presente, come è stato da tempo rilevato, non tocca né premio né castigo³⁴.

La rivoluzione dell'orfismo è dunque evidente, ed è errato sopravvalutare quegli antecedenti di cui si è detto: infatti, secondo la nuova concezione, a tutti gli uomini, senza eccezione, compete un premio o una pena, a seconda del come siano vissuti. Così quello che era l'eccezione diviene la regola, *quello che era il caso privilegiato diviene il destino a tutti comune*.

Di questa nuova credenza Pindaro, ancora una volta, ci offre la prima compiuta espressione. Nella seconda *Ode olimpica* si parla esplicitamente di un aldilà, in cui i malvagi vengono implacabilmente giudicati per i loro misfatti e di conseguenza condannati, mentre i buoni vengono premiati:

Per essi rifulge la potenza del sole,
mentre qui in basso è notte;
presso la città è la loro sede, nelle praterie dalle rose rosse,
di ombrose piante d'incenso <...> ed è carica
<di alberi> dai frutti d'oro; e gli uni si rallegrano
con i cavalli e gli esercizi del corpo, altri con gli scacchi,
altri con il suono della lira, e fra essi prospera in pieno fiore
l'abbondanza: un profumo amabile si diffonde su quella terra,
mentre portano sempre nel fuoco che si scorge da lontano
offerte d'ogni sorta sugli altari degli dèi³⁵.

Pindaro, per la verità, vivifica l'aldilà con la sua accesa fantasia, avvalendosi dei colori dell'aldiquà (come è noto, gli studiosi ritengono che questa non sia stata la personale credenza del poeta, quanto, piuttosto, quella della persona alla quale la sua poesia era diretta), e soprattutto non ci dice quale sia il destino supremo delle anime dei buoni. Questo è invece detto con tutta chiarezza nelle *laminette orfiche*.

³⁴ Cfr. Guthrie, *Orphée...*, pp. 167 sgg.

³⁵ Pindaro, fr. 129 Snell (= Colli, 4 A 7).

Nella laminetta trovata ad Ipponio si dice che l'anima purificata nell'aldilà farà molta strada per le vie che percorrono anche gli altri iniziati e posseduti da Dioniso. In quella trovata a Petelia si dice che essa regnerà insieme agli altri Eroi. In una delle laminette di Turi si dice che l'anima purificata, così come originariamente apparteneva alla stirpe degli Dei, sarà Dio anziché mortale. Infine, in un'altra laminetta di Turi si dice che da uomo diventerà Dio.

Ecco il testo di questa bella laminetta:

Ma non appena l'anima abbandona la luce del sole,
 a destra ... racchiudendo, lei che conosce tutto assieme.
 Rallégrati, tu che hai patito la passione: questo prima non
 [l'avevi ancora patito.
 Da uomo sei nato dio: agnello cadesti nel latte.
 Rallégrati, rallégrati, prendendo la strada a destra
 verso le praterie sacre e i boschi di Persefone³⁶.

« Da uomo rinascerei Dio, perché dal divino derivi »
 ecco la più sconvolgente novità del nuovo schema di cre-
 denza, accogliendo la quale la vita e la morte erano
 destinate a cambiare il loro più antico significato.

5. La teogonia orfica, il mito di Dioniso e
 dei Titani e la genesi della colpa originaria
 che l'anima deve espiare

Non è nostro compito, in questa sede, addentrarci nella
 ricostruzione della teogonia orfica, poiché interessa solo in-
 direttamente il tema principale che stiamo trattando. Essa
 risulta, peraltro, assai complessa e incerta, giacché presenta
 differenti varianti. Ricordiamo che la tarda antichità³⁷ di-

³⁶ Laminetta trovata a Turi, 4 (= Kern, fr. 32 f = Colli, 4 A 67).

³⁷ Sul tema si vedano: Guthrie, *Orphée...*, pp. 83 sgg.; Jaeger, *La teologia...*, pp. 100 sgg.

stingueva tre differenti teogonie orfiche: *a*) quella riferita da Eudemo, discepolo di Aristotele, *b*) quella cosiddetta di Ieronimo e di Ellanico e *c*) quella dei *Discorsi sacri in ventiquattro rapsodie* (la cosiddetta teogonia rapsodica), di cui abbiamo già detto. Dai pochi cenni di Platone e di Aristotele uniti a quello che ci è rimasto di Eudemo, si ricavano solamente pochi tratti del tutto insufficienti³⁸; della teogonia di Ieronimo e di Ellanico possediamo un breve sunto tramandatoci da Damascio³⁹. Della teogonia rapsodica possediamo numerosi frammenti, sui quali, però, gravano le pesanti ipoteche di cui si è detto all'inizio.

L'idea di fondo delle teogonie orfiche è, in gran parte, quella stessa della teogonia di Esiodo. In essa si spiega a livello mitologico, e dunque fantastico-poetico, ciò che era al principio di tutto, come nacquero via via i vari Dei e si instaurarono i loro vari regni e la generazione dell'universo tutto.

Rispetto alla teogonia esiodea, tuttavia, due sembrano essere le differenze, l'una e l'altra di considerevole importanza.

In primo luogo, essa sembra essere, pur sotto la scorza mitica, più concettuale, come già il Rohde notava: « Attenendosi chiaramente a quell'antichissima teologia greca che s'era raccolta nel poema esiodeo, queste Teogonie orfiche descrivevano il divenire e lo svilupparsi del mondo, dagli oscuri impulsi primitivi, fino alla varietà ben determinata del cosmo ordinato ad unità; e lo descrivevano come la storia di una lunga serie di potenze e di figure divine che, svolgendosi l'una dall'altra e l'una superando l'altra, si avvicendano nell'opera di formare e reggere il

³⁸ Cfr. Eudemo di Rodi, fr. 150 Wehrli (= Kern, fr. 28 = Colli, 4 B 9).

³⁹ Damascio, *De principiis*, 123 bis, 1, 317, 15 sgg. Ruelle (= Kern, fr. 54 = Colli, 4 B 72).

mondo ed assorbono in sé il Tutto per restituirlo poi animato d'un solo spirito e Uno nella sua infinita pluralità. Certamente questi non sono più degli dèi dell'antico tipo greco. Non solo le divinità nuovamente create dalla fantasia orfica e sottratte, quasi, per la forza del simbolo, alla possibilità d'una chiara rappresentazione sensibile: anche le figure tolte dall'Olimpo greco son qui poco meno che personificazione di concetti. Chi riconoscerebbe il dio d'Omero nel Giove orfico il quale, assorbito in sé il dio ch'è in ogni dove, e "assunta in sé la forza d'Eripeo" è divenuto a sua volta Tutto: "Giove è il principio, il mezzo è Giove, in Giove il Tutto è compiuto"? Qui il concetto allarga talmente la personalità, che minaccia di farla scoppiare; esso toglie i contorni alle singole figure e, con sapiente "mescolanza di dèi", le confonde tra loro »⁴⁰.

Orbene, quanto diceva il Rohde, a nostro avviso, acquista oggi ancor più importanza, giacché il frammento di teogonia, o comunque il carme, in cui Zeus è detto principio mezzo e fine, e in cui sembra perdere le sue sembianze mitiche per divenire il Tutto e il fondamento del Tutto, è risultato essere forse addirittura del v secolo a. C., come abbiamo già ricordato.

Ecco il frammento:

Zeus nacque per primo, Zeus dalla fulgente folgore è l'ultimo;
 Zeus è la testa, Zeus è il mezzo: da Zeus tutto è compiuto;
 Zeus è il fondo della terra e del cielo stellante;
 Zeus nacque maschio, Zeus immortale fu fanciulla;
 Zeus è il soffio di tutte le cose, Zeus è lo slancio del fuoco
 [infaticato.
 Zeus è la radice del mare, Zeus è il sole e la luna;
 Zeus è il re, Zeus dalla fulgente folgore è il dominatore di
 [tutte le cose:

⁴⁰ Rohde, *Psyche...*, pp. 445 sg.

infatti, dopo aver nascosto tutti, di nuovo dal cuore sacro li sollevò alla luce piena di gioia, compiendo rovine⁴¹.

In secondo luogo, come soprattutto il Guthrie ha rilevato, le teogonie orfiche, a differenza di quella esiodea, terminavano con il mito di Dioniso e dei Titani (di cui subito diremo) e con la spiegazione delle origini degli uomini, nonché del bene e del male che è in essi. Per conseguenza, mentre « l'una [cioè la teogonia esiodea] non avrebbe mai potuto diventare una dottrina base per la vita spirituale, l'altra [cioè la teogonia orfica] poteva costituire questa dottrina, e in effetti la costituiva »⁴².

Orbene, l'idea di fondo della parte finale della teogonia era la seguente. Dioniso, figlio di Zeus, fu fatto a pezzi e divorato dai Titani, i quali, per punizione, furono folgorati e inceneriti da Zeus medesimo, e dalla loro cenere nacque ro gli uomini⁴³.

In che senso e in che misura questo mito possa costituire la base di una etica è evidente. Esso spiega la costante tendenza al bene e al male presente negli uomini: la parte dionisiaca è l'anima (e ad essa è legata la tendenza al bene), quella titanica è il corpo (e ad esso è legata la tendenza al male). Di qui deriva il nuovo compito morale di liberare l'elemento dionisiaco (l'anima) da quello titanico (il corpo). La reincarnazione e il ciclo delle rinascite sono, dunque, la punizione di questa colpa, e sono destinate a continuare finché l'uomo non si liberi dalla colpa medesima.

Alcuni studiosi hanno messo in dubbio l'antichità di questo mito, non ritenendo sufficiente la testimonianza di

⁴¹ Kern, fr. 21 = Colli, 4 A 71.

⁴² Guthrie, *Orphée...*, p. 100.

⁴³ Cfr. Rohde, *Psyche...*, pp. 447 sgg. e i passi cui ivi si fa riferimento.

Pausania che lo connette ad Onomacrito (quindi al secolo VI a. C.), e notando che l'espressa connessione dell'elemento dionisiaco con l'anima si trova solo nei Neoplatonici. Ma di contro è stato rilevato che la natura sicuramente arcaica del mito ed alcuni accenni di Platone (che non si possono spiegare se non supponendo che si alluda a tale mito), garantiscono la sua autenticità⁴⁴.

Il mistero dell'uomo e del suo sentirsi un misto di divino e di belluino, con gli opposti impulsi e le contrastanti tendenze, erano così spiegati in un modo veramente radicale. Platone trarrà ispirazione da questa intuizione, e, trasponendola e fondandola su un piano metafisico, costruirà quella visione dell'uomo « a due dimensioni », di cui dovremo dire con ampiezza⁴⁵, che ha largamente condizionato tutto il pensiero occidentale.

6. Le iniziazioni e le purificazioni orfiche

Per concludere, dobbiamo ancora accennare alle pratiche che gli Orfici annettevano a queste credenze, e alle quali essi attribuivano essenziale importanza.

In queste pratiche potremmo distinguere due momenti: quello che implicava la partecipazioni a riti e cerimonie e quello che comportava l'adesione ad un certo tipo di vita, la cui regola fondamentale era l'astenersi dal cibarsi di carni⁴⁶.

Nelle cerimonie di iniziazione, probabilmente, si rappresentava e si mimava l'uccisione e lo sbranamento di Dionis-

⁴⁴ Questo punto è dimostrato molto bene dal Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, pp. 205 sg.

⁴⁵ Cfr. vol. II, pp. 111-152.

⁴⁶ Cfr. Guthrie, *Orphée...*, pp. 216 sgg.

so da parte dei Titani, si compivano riti e si pronunciavano formule di carattere magico⁴⁷.

La purificazione dalla colpa, insomma, era in larga misura affidata all'elemento arazionale, o, come abbiamo detto, magico⁴⁸.

Già Pitagora e i Pitagorici, pur conservando ancora molti elementi di questo genere, incominciarono ad additare nella musica e poi nella scienza il mezzo della purificazione, come abbiamo sopra veduto⁴⁹. Ma la grande rivoluzione fu operata, ancora una volta, da Platone, il quale, in un passo esemplare del *Fedone*, teorizzò, in maniera splendida, che la vera forza purificatrice sta nella filosofia e presentava questa sua asserzione come l'inveramento proprio dell'antica intuizione orfica.

Ecco il celebre passo:

E certamente non furono degli sciocchi coloro che istituirono i Misteri: e in verità già dai tempi antichi ci hanno velatamente rivelato che colui il quale arriva all'Ade senza essersi iniziato e senza essersi purificato, giacerà in mezzo al fango; invece, colui che si è iniziato e si è purificato, giungendo colà, abiterà con gli Dei. Infatti, gli interpreti dei misteri dicono che « i portatori di ferule son molti, ma i Bacchi sono pochi ». E costoro, io penso, non sono se non coloro che praticano rettamente la filosofia⁵⁰.

47 Su alcune formule del rituale orfico cfr. Guthrie, *Orphée...*, pp. 231 sgg.

48 Cfr. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, p. 202.

49 Cfr., sopra, pp. 100 sg.

50 Platone, *Fedone*, 69 c-d (traduzione nostra).

APPENDICE SECONDA

PRECISAZIONI SULLE CARATTERISTICHE FONDAMENTALI DEL CONCETTO GRECO DI FILOSOFIA

«μάλα γάρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν · οὐ γάρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη».

«Ed è proprio del filosofo essere pieno di meraviglia; né altro cominciamento ha il filosofare che questo essere pieno di meraviglia».

Platone, *Teeteto*, 155 d

«διὰ γάρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν».

«Gli uomini hanno incominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia».

Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982 b 12 sg.

1. L'oggetto della filosofia antica come l'«intero» dell'essere

Abbiamo già detto, nella Prefazione e nell'Introduzione, che una delle caratteristiche essenziali della filosofia dei Greci – e, anzi, sotto un certo aspetto, la caratteristica dalla quale dipendono, in larga misura, tutte le altre – consiste nella pretesa da essa accampata fin dalle origini (e mantenuta nel corso di ben dodici secoli) di misurarsi con la totalità delle cose, ossia con *l'intero dell'essere*.

Qui vogliamo fornire, a complemento di quanto abbiamo detto, una documentazione che possa illustrare in maniera essenziale questo concetto capitale ed alcuni concetti corollari strettamente connessi ad esso.

L'aspirazione a misurarsi con l'intero come tale costituisce quella che potremmo chiamare la cifra ontologica o cifra metafisica della speculazione antica. È su questa cifra che dobbiamo, prima di tutto, soffermarci.

Che cosa si intende esattamente quando si parla della «totalità delle cose» o della «totalità della realtà» come oggetto della filosofia, e, quindi, dell'intero?

La *totalità* non è solo l'insieme delle singole cose; e questo significa che *l'intero non è la mera somma delle parti*. In breve, nel problema dell'intero non è in questione la *quantità* della realtà che si vuole dominare, bensì *la qualità dell'approccio a questa realtà*, ossia l'angolazione in funzione della quale la si vuole dominare. Quando si dice che «il filosofo aspira a conoscere tutte le cose per quanto ciò è possibile» – spiega esattamente Aristotele – non si intende dire che il filosofo aspira a conoscere ogni singola

realtà, bensì che egli mira a conoscere l'*universale* in cui rientrano tutte le cose particolari, ossia quell'universale che dà senso ai particolari, unificandoli¹. E l'universale di cui ora si parla non è già l'universale logico, vale a dire una mera astrazione, bensì un principio (o alcuni principi) supremo e imprincipiato, sempre uguale a se medesimo, dal quale tutte le cose derivano e sono sorrette ed al quale anche tendono.

La domanda sull'intero, dunque, viene a coincidere con la domanda sul principio fondante e quindi unificante la molteplicità. Potremmo anche dire che la domanda sull'intero coincide con la domanda sul perché ultimo delle cose, dal momento che è proprio questo perché ultimo che, nella misura in cui spiega tutte le cose, costituisce l'orizzonte della comprensione di tutte le cose.

Già i Naturalisti presocratici, a cominciare addirittura dal primo di loro, ossia da Talete, perseguirono questo concetto di filosofia, come risulta largamente confermato dai frammenti e dalle testimonianze pervenuteci, e come già Aristotele rilevava con perfetta consapevolezza critica in una famosa pagina della sua *Metafisica*:

La maggior parte di coloro che primi filosofarono pensarono che *principi di tutte le cose* fossero solo quelli materiali. Infatti essi affermano che ciò di cui tutti gli esseri sono costituiti e ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo, è elemento ed è principio degli esseri, *in quanto è una realtà che permane identica pur nel trasmutarsi delle sue affezioni*. E, per questa ragione, essi credono che nulla si generi e che nulla si distrugga, dal momento che una tale realtà si conserva sempre. E come non diciamo che Socrate si genera in senso assoluto quando diviene bello o musico, né diciamo che perisce quando perde questi modi di essere, per il fatto che il sostrato — ossia Socrate stesso — continua ad esistere, così dobbiamo dire che non si corrompe, in senso

¹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 1-2.

assoluto, nessuna delle altre cose: infatti deve esserci *qualche realtà* naturale (o una sola o più di una) *dalla quale derivano tutte le altre cose, mentre essa continua ad esistere immutata*².

In questo passo Aristotele dà dunque atto ai Naturalisti che la ricerca da essi svolta investiva l'intero. Egli, tuttavia, sottolinea i limiti delle soluzioni proposte da questi pensatori, rilevando come i principi ai quali essi miravano fossero *materali*. Altrove egli ribadisce i limiti che potremmo denominare *fisicistici* di questi pensatori, consistenti nel fatto che essi non seppero raggiungere una visione degli enti soprafisici. Detto in termini più precisi, i limiti dei Naturalisti, per Aristotele (come, del resto, anche per Platone), consistono: *a*) nell'aver creduto che esistesse solamente l'essere fisico e *b*) nell'aver di conseguenza creduto di poter spiegare questo essere fisico con principi fisici³.

In quale senso, allora, si può egualmente affermare che, pur stanti questi limiti, l'indagine svolta dai Naturalisti costituisce una vera e propria indagine sull'intero?

Lo stesso Aristotele ha impostato e risolto correttamente il problema, rilevando che i Naturalisti si limitarono, sì, alla *physis*, ma ritennero che tale *physis* fosse tutta quanta la realtà e tutto quanto l'essere e, di conseguenza, essi ritennero di fare indagine su tutta quanta la realtà e su tutto quanto l'essere. Dunque, l'indagine dei Naturalisti fu una indagine sull'intero, nella misura in cui essa si presentava come abbracciante tutto quanto l'essere⁴.

Ancora Aristotele, per determinare in modo adeguato l'intero, ha coniato l'espressione « essere in quanto essere » (ὄν ἢ ὅν). Tutte le arti e le scienze particolari hanno

² Aristotele, *Metafisica*, A 3, 983 b 6 sgg.

³ Cfr. Platone, *Fedone*, 96 a sgg.; Aristotele, *Metafisica*, A 8, *passim*.

⁴ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Γ 3, 1005 a 32 sgg.

a che fare con degli esseri, ma nessuna di esse indaga questi esseri che ha ad oggetto *appunto sotto il profilo dell'essere*. Dunque, le scienze particolari studiano, ciascuna, solamente una parte, una porzione, una sezione dell'essere, e, per di più, non nella peculiare dimensione dell'essere. Per conseguenza, le cause e i principi che le scienze particolari indagano valgono solamente per quei determinati settori dell'essere che esse hanno ad oggetto, mentre le cause e i principi che il filosofo ricerca nella pura dimensione dell'essere sono quelli che unificano e spiegano tutti quanti gli esseri, senza eccezione. È *precisamente questo il senso della domanda sull'intero*.

Ecco due passi della *Metafisica* esemplari a questo riguardo:

C'è una scienza che considera *l'essere in quanto essere* e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte. Così fanno, ad esempio, le matematiche⁵.

Oggetto della nostra ricerca sono i principi e le cause degli esseri, intesi appunto in quanto esseri. Infatti, c'è una causa della salute e del benessere; ci sono cause, principi ed elementi anche degli oggetti matematici e, in generale, ogni scienza che si fonda sul ragionamento e che in qualche misura fa uso del ragionamento tratta di cause e principi più o meno esatti. Tuttavia, tutte queste scienze sono limitate a un determinato settore o genere dell'essere e svolgono la loro indagine intorno a questo, ma non intorno all'essere considerato in senso assoluto e in quanto essere⁶.

Passiamo ora ad una documentazione essenziale, intesa a provare la permanenza del problema che abbiamo illu-

⁵ Aristotele, *Metafisica*, Γ 1, 1003 a 21 sgg.

⁶ Aristotele, *Metafisica*, E 1, 1025 b 1 sgg.

strato in tutto l'arco del pensiero greco, nonché la varietà, la pregnanza e la bellezza delle varie formule usate dai vari pensatori.

Talete, come sappiamo, non scrisse nulla, e perciò su di lui abbiamo solo una tradizione indiretta. Ma già Aristotele lo qualifica, senza mezzi termini, come « iniziatore di cosiffatto genere di filosofia »⁷, cioè della filosofia che, superando il mito, investe l'intero con la pura ragione.

Ed ecco come il problema della totalità si affaccia nei primissimi frammenti di filosofia che possediamo, ossia quelli di Anassimandro e di Anassimene:

[Il principio] ... comprende in sé *tutte le cose* e a *tutte le cose* è guida ... ed è il divino ... ed è immortale e imperituro ...⁸.

Come la nostra anima, che è aria, ci sostiene e ci governa, così il soffio e l'aria abbraccia *il mondo intero*⁹.

Ancor più interessanti sono i seguenti tre frammenti di Eraclito, in cui il problema dell'intero come unità del Tutto assume già una chiarezza davvero eccezionale:

Congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e *da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose*¹⁰.

Un'unica cosa è saggezza, intendere come *il tutto sia governato attraverso tutto*¹¹.

Non ascoltando me, ma la parola della verità, è saggio riconoscere che *tutto è uno*¹².

⁷ Aristotele, *Metafisica*, A 3, 893 b 20 sg.

⁸ Diels-Kranz, 12 A 15 e B 3 (la traduzione di questo e dei quattro frammenti dei Presocratici che riportiamo subito appresso è di A. Pasquinelli).

⁹ Diels-Kranz, 13 B 2.

¹⁰ Diels-Kranz, 22 B 10.

¹¹ Diels-Kranz, 22 B 41.

¹² Diels-Kranz, 22 B 50.

In Parmenide, poi, la visione della totalità si erge addirittura come negatrice di ogni validità delle « opinioni dei mortali » (che, come abbiamo visto, sono visioni parziali e parzializzanti dell'essere). Inoltre, in Parmenide, l'intero assume perfino i connotati quasi materiali della sfera: l'intero è l'essere che, « simile a massa di ben rotonda sfera », è tutto uguale a se stesso (ὁμοῖον), essere che nell'eterna quiete dell'attimo atemporale assorbe non solo l'*era* e il *sarà*, ma il nascere e il morire, il mutare e il muoversi, nella assoluta identità assorbe ogni differenza, e, al limite, toglie e annulla il molteplice.

D'altra parte, il discorso preliminare della Dea rivelatrice è quanto mai eloquente:

- [...] Bisogna che tu *tutto* apprenda
 [1] e della verità ben rotonda il solido cuore
 [2] e dei mortali le opinioni, in cui non è certezza verace;
 [3] peraltro anche questo imparerai: come l'esistenza delle apparenze sia necessario che ammetta chi *in tutti i sensi tutto indaga*¹³.

Tralasciando i Pluralisti, i quali ripropongono immutato questo stesso ordine di pensieri, veniamo a Platone, il quale, su questo tema, fa alcune affermazioni particolarmente importanti e stimolanti.

Nella *Repubblica*, ad esempio, egli definisce la natura del filosofo come la natura di quegli uomini che sono amanti di quella scienza che mostra loro l'essere che sempre è e mai non muta per nascita e per morte e che bramano *tutto quanto questo essere* e non vogliono rinunciare a nessuna parte di esso, né grande né piccola. Il filosofo è, dunque, *l'amante della scienza della totalità dell'essere*¹⁴.

¹³ Diels-Kranz, 28 B 1, vv. 28-32.

¹⁴ Cfr. Platone, *Repubblica*, vi, 485 a sgg.

Platone precisa, ulteriormente, che l'anima del vero filosofo

[...] deve correre sempre dietro al tutto ed all'intero del divino e dell'umano¹⁵.

Infine, egli ribadisce che il filosofo deve avere una mente

[...] che possiede la contemplazione per tutto il tempo di tutto l'essere¹⁶.

La *contemplazione di tutto l'essere*: ecco la più pregnante definizione che si può dare della filosofia dei Greci.

Tutte le successive correnti filosofiche ispirate a Platone e ad Aristotele, naturalmente, ripeteranno questi concetti, e, addirittura, sotto certi rispetti, li amplificheranno. Per Plotino, ad esempio, e per i Neoplatonici, non solo il filosofo deve contemplare il tutto, ma, come vedremo, deve addirittura identificarsi estaticamente e farsi uno con il Tutto:

Tu accresci dunque te stesso, dopo aver gettato via il resto: e ti si fa presente, dopo tale rinuncia, *il tutto*¹⁷.

Ma – si può obiettare – i Sofisti e Socrate, che respinsero esplicitamente le pretese dei Fisici per restringere la loro indagine all'uomo, e anche le grandi filosofie dell'età ellenistica, che respinsero la metafisica platonico-aristotelica e polarizzarono i loro interessi sull'etica, come possono rientrare in questo quadro ora tracciato? Non abbandonarono, forse, il tutto, a favore di una sua parte, sia pure privilegiata, vale a dire a favore dell'uomo?

Rispondiamo subito che, così impostato, il problema può far cadere in grossi equivoci.

¹⁵ Cfr. Platone, *Repubblica*, vi, 486 a.

¹⁶ Ivi.

¹⁷ Plotino, *Enneadi*, vi, 5, 12.

Intanto, sarebbe anche troppo facile mostrare come proprio nella celebre proposizione protagorea, la quale afferma che « l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono »¹⁸, sia addirittura tematicamente espressa l'istanza dell'intero, così come è tematicamente espressa nel titolo stesso di una delle opere principali di Gorgia, che suona: *Della natura o del non-essere*¹⁹.

Quello che qui cambia, si potrebbe dire, non è, dunque, l'istanza dell'intero, ma semplicemente la prospettiva secondo la quale esso viene affrontato.

Più chiaro risulterà, quello che diciamo, da alcune riflessioni sulla posizione di Socrate.

Alla filosofia della *physis* Socrate contrappone una « sapienza umana »²⁰, vale a dire una sapienza che verte non sul cosmo, bensì sull'uomo medesimo. Ma se il cosmo e la *physis* per i Presocratici erano l'intero, come può l'uomo, intorno al quale fa indagine Socrate, non configurarsi come parte, e, quindi, la stessa « sapienza umana » socratica come può non configurarsi in modo strutturalmente diverso rispetto alla precedente indagine?

Per risolvere la difficoltà sollevata, domandiamoci, in primo luogo, quale tipo di problema Socrate si sia posto circa l'uomo e quale tipo di risposta egli abbia dato.

Ebbene, tutte le testimonianze a nostra disposizione ci permettono con sicurezza di stabilire che Socrate ha semplicemente spostato sull'uomo quel tipo di domanda che i Naturalisti ponevano intorno al cosmo. Questi intendevano spiegare *tutte le cose* relative all'universo, riducendole all'unità di un principio (o di alcuni principi); Socrate in-

¹⁸ Cfr., sopra, pp. 230 sgg.

¹⁹ Cfr., sopra, pp. 243 sgg.

²⁰ Cfr., sopra, p. 300.

tendeva, invece, spiegare tutte le cose relative all'uomo e alla sua vita, pure riducendole all'unità di un principio: voleva arrivare all'essenza dell'uomo e, in funzione di questa, reinterpretare tutta la vita dell'uomo. Pertanto la ricerca socratica non ha nulla a che vedere con tutte le altre scienze « particolari » concernenti l'uomo, come la scienza medica o la scienza ginnica. Queste scienze si occupano solamente di *parti*, ossia di *aspetti dell'uomo*, non già dell'*intero dell'uomo*, nel senso che abbiamo precisato. E dopo la nascita delle numerose scienze umane alla fine del secolo scorso e nel nostro secolo, come la sociologia, la psicologia e simili, gli esempi si potrebbero moltiplicare a piacere. Ciò che a queste scienze sfugge strutturalmente è proprio quell'intero dell'uomo che a Socrate interessava, e che, in ultima analisi, è lo specifico della filosofia, ancora oggi²¹. (A questa considerazione, a guisa di corollario, se ne potrebbe poi aggiungere una ulteriore, sulla quale non vogliamo insistere, in quanto serve semplicemente da ricalzo. Stando ai *Memorabili* di Senofonte – la cui veridicità, su questo punto, non c'è ragione di mettere in dubbio – Socrate si è occupato anche di Dio ed ha cercato di fornire alcune « prove » razionali a favore della sua esistenza, con una tecnica e con aperture, che, addirittura, preludono alle metafisiche di Platone e di Aristotele, come abbiamo veduto)²².

Il problema relativo ai filosofi dell'età ellenistica, poi, è subito risolto, non appena si consideri il fatto che essi polarizzarono, sì, i loro interessi sull'etica, *ma collocarono le loro etiche in una ben precisa visione dell'essere e del cosmo, addirittura a livello tematico*²³.

Per i filosofi dell'età imperiale, infine, il problema non

²¹ Cfr., sopra, pp. 296 sgg.

²² Cfr., sopra, pp. 336 sgg.

²³ Cfr. il vol. III, *passim*.

si pone, perché essi tornarono all'impostazione metafisica di Platone e di Aristotele.

Di conseguenza, non può stupire il fatto che Marco Aurelio e Plotino, pur così abissalmente distanti fra loro, possano scrivere, concordemente, che il filosofo

[...] deve guardare al tutto²⁴.

Insomma: dalle origini alla fine i Greci hanno considerato la filosofia come il tentativo di comprendere tutte le cose riportandole al loro fondamento ultimo, ossia il tentativo di misurarsi con l'intero.

Pertanto la seguente affermazione platonica può davvero considerarsi come il suggello di questa concezione:

Chi è capace di vedere l'intero è filosofo, chi no, no²⁵.

2. La filosofia come bisogno primario dello spirito umano

Sommerso com'è da tanti altri problemi, perché mai l'uomo deve proprio porsi anche il problema dell'intero? Non è forse, questo, un problema di lusso? Peggio – potrà forse pensare qualche lettore d'oggi – non è per avventura un problema sorpassato, reso irrimediabilmente arcaico dalle nuove scienze, e, dunque, oggi non più proponibile?

Anche la risposta a questo interrogativo ci viene da

²⁴ Plotino, *Enneadi*, II, 9, 9; cfr. Marco Aurelio, *Ricordi*, II, 9.

²⁵ Platone, *Repubblica*, VII, 537 c. Colui che è capace di vedere il tutto è detto *synoptikos*; su questo concetto cfr. Jaeger, *Paideia...*, II, pp. 196; 282 sg. e nota 22.

Aristotele, il quale, nel fornirle, sfruttò a fondo il messaggio dei suoi predecessori.

Proprio in apertura della *Metafisica*, egli scrive:

Tutti gli uomini *per natura* desiderano il sapere²⁶.

Concetto, questo, espresso anche nel *Protreptico* nel modo seguente:

L'esercitare la sapienza e il conoscere sono desiderabili per se stessi dagli uomini: non è possibile infatti vivere da uomini senza queste cose²⁷.

Il « desiderio » di conoscere si iscrive, dunque, nell'essere stesso dell'uomo, rivelandosi, in tal modo, come qualcosa tolto il quale la natura stessa dell'uomo viene compromessa.

E si badi: non si tratta solamente di un generico desiderio di conoscere, ma proprio di un desiderio di raggiungere *quel particolare tipo di conoscere* di cui sopra abbiamo detto.

La dimostrazione di questo asserto viene fatta mediante una analisi fenomenologica ed anche mediante un sapiente sfruttamento delle opinioni comuni a tutti gli uomini.

Che il desiderio di conoscere sia un tratto essenziale della natura dell'uomo risulta evidente dal fatto che tutti traiamo diletto dalle sensazioni, e, in particolar modo, dalla vista, *per il motivo che essa è quella che ci fa conoscere di più*. E come fra le varie sensazioni amiamo più di ogni altra la vista perché ci fa conoscere di più, così, analogamente, fra le varie forme di conoscere che sono ulteriori

²⁶ Aristotele, *Metafisica*, A 1, all'inizio.

²⁷ Aristotele, *Protreptico*, fr. 41 Düring (la traduzione di tutti i passi del *Protreptico* che riportiamo è di E. Berti).

alla sensazione, apprezziamo maggiormente quelle che ci fanno conoscere di più. Oltre la sensazione, infatti, ci sono la memoria, l'esperienza e poi anche la scienza. Ma tutti gli uomini apprezzano più l'arte e la scienza che non l'esperienza, anche se colui che ha esperienza talvolta (o spesso) si muove più speditamente nella sfera dell'attività pratica rispetto a colui che possiede la scienza. Questo si verifica per il motivo che l'esperienza ci fa conoscere solamente il *che* delle cose, ossia i fatti e certi loro nessi empirici, mentre la scienza ci fa risalire al *perché* dei fatti, ossia *alla causa ed al principio che li determinano*. E, ancora, fra le scienze, noi apprezziamo di più quella che è in grado di farci conoscere non alcune cose soltanto, ma tutte le cose, o, meglio, non le cause di alcune cose soltanto, bensì le cause di tutte le cose, ossia la « sapienza », quella sapienza che investe appunto l'intero²⁸.

In modo analogo già nel *Protrettico* Aristotele spiegava che noi amiamo il vivere a motivo della sensazione, e, ulteriormente, che amiamo la sensazione per il suo valore di conoscenza; ma, poiché la sapienza ci fa conoscere la verità (l'intero) nella misura più alta possibile all'uomo, allora è proprio ad essa che *naturalmente* noi tendiamo:

Ora il vivere si distingue dal non vivere a causa del sentire e si definisce per la presenza e la facoltà di questo, e tolto questo non vale più la pena di vivere, come se per causa del senso fosse stato tolto il vivere stesso. Tra i sensi si distingue la facoltà della vista per il fatto di essere la più chiara, e per questo anche l'amiamo più di ogni altra facoltà. Ma ogni senso è facoltà di conoscere per mezzo del corpo, come l'udito sente i suoni per mezzo delle orecchie. Dunque, se il vivere è desiderabile per causa del senso, e il senso è una forma di conoscenza, e noi lo amiamo per il fatto che per mezzo di esso l'anima ha la facoltà di conoscere, e in

²⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 1, *passim*.

precedenza abbiamo detto che fra due cose è sempre più desiderabile quella a cui appartiene in misura maggiore questo stesso attributo, allora fra i sensi la vista sarà il più desiderabile e pregevole di tutti; ma di questa e di tutte le altre facoltà e del vivere stesso sarà più desiderabile la sapienza, che gode di un maggior potere nei confronti della verità. Di conseguenza tutti gli uomini perseguono soprattutto l'esercizio della sapienza. Infatti, amando il vivere, essi amano l'esercizio della sapienza e il conoscere, poiché per nessun'altra ragione apprezzano il vivere, se non per il senso e soprattutto per la vista. E sembrano amare questa facoltà nel più alto grado, perché essa, rispetto agli altri sensi, è come una pura e semplice scienza²⁹.

Questo desiderio di conoscere nell'uomo si esprime in modo particolare nel sentimento della meraviglia.

Già Platone scriveva:

È proprio del filosofo questo: di *essere pieno di meraviglia*; né altro cominciamento ha il filosofare che questo *esser pieno di meraviglia*³⁰.

E Aristotele, riprendendo e svolgendo questo concetto, precisa:

[...] *Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia*: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porre problemi sempre maggiori, come i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri e i problemi riguardanti l'origine dell'intero universo³¹.

Due considerazioni si impongono a questo proposito.

Una prima riguarda il senso della meraviglia. Di per sé

²⁹ Aristotele, *Protrettico*, fr. 7 Ross (= 73-77 Düring).

³⁰ Platone, *Teeteto*, 155 d (traduzione di M. Valgimigli).

³¹ Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982 b 12 sgg.

considerata, essa implica ignoranza nei confronti delle difficoltà che via via si incontrano; ma, ad un tempo, essa implica anche qualcosa di più, vale a dire l'avvertire di essere in difetto e di mancare di qualcosa, e, quindi, la aspirazione ad uscire dall'ignoranza medesima. La meraviglia, dunque, è una sorta di mancanza che sa di essere tale, e, quindi, è anche bisogno di ciò che riempie la mancanza stessa.

La seconda riguarda il progressivo crescere della meraviglia medesima, la quale – dice Aristotele – dapprima sorge di fronte ai fenomeni più elementari, poi di fronte ai più complessi fenomeni celesti, e, da ultimo, investe i problemi concernenti « l'origine dell'universo », e pertanto investe l'intero.

Proprio questa meraviglia, la quale sorge nell'uomo che si pone nei confronti del Tutto e si chiede quale sia la sua origine e il suo fondamento, è la radice della filosofia. E se così è, la filosofia è strutturalmente ineliminabile, *appunto perché è ineliminabile la meraviglia di fronte all'essere così come lo è anche il bisogno di soddisfarla.*

Perché c'è questo tutto? Da che cosa è sorto? Quale è la sua ragione d'essere? Sono problemi, questi, che equivalgono al seguente: perché c'è l'essere e non il nulla? E non altro che un momento particolare di tale problema generale è il seguente: perché c'è l'uomo? Perché ciascuno di noi esiste?

Come è evidente, si tratta di problemi che l'uomo non può non porsi, o, comunque, sono problemi che, nella misura in cui vengono rifiutati, menomano colui che li rifiuta. Dunque, sono problemi irrinunciabili, e, per di più, sono problemi che, anche dopo la nascita delle moderne scienze naturali e delle contemporanee scienze umane, sono rimasti intatti quanto alle loro istanze e al loro valore, appunto perché nessuna delle scienze naturali né di quelle

umane riguarda l'intero dell'essere, ossia le cause ultimative della realtà e dell'uomo.

Per queste ragioni, dunque, potremmo ripetere, con Aristotele, che, non solo in origine, ma anche ora, la vecchia domanda sull'intero ha senso, e avrà senso fino a quando l'uomo proverà « meraviglia » di fronte all'essere delle cose e al suo proprio esserci.

3. Lo scopo della filosofia come contemplazione dell'essere

Una volta spiegata l'origine, è facile spiegare anche il fine, ossia lo scopo della filosofia secondo i Greci. Se l'origine del filo-sofare è un bisogno di conoscenza e di sapere, il fine dovrà essere appunto l'appagamento, o, quantomeno, il tendere all'appagamento di questo bisogno, come già s'è detto, e, dunque, *il conoscere ricercato e conseguito per se stesso e non per scopi ulteriori*. Insomma il fine è il conoscere per il conoscere o, come dicevano i Greci, il *theorein* (θεωρεῖν), il conoscere come puro atteggiamento contemplativo del Vero.

Anche per comprendere a fondo questo punto il paragone con le scienze particolari risulta illuminante. Le tecniche e le scienze particolari sono dirette, di norma, alla realizzazione di scopi empirici e alla attuazione di fini prammati ben precisi. Esse hanno indubbiamente *anche* un valore conoscitivo; tuttavia, questo non è in primo piano, in quanto, appunto, non costituisce il loro fine, che, come abbiamo detto, consiste nella produzione di determinati vantaggi di ordine pratico (per la medicina il guarire, per l'architettura il costruire, e così di seguito). Poiché, dunque, il raggiungimento di scopi pratici è essenziale per le scienze particolari, esse non valgono tanto di per sé quanto piuttosto (o almeno prevalentemente) nella misura in cui

sono in grado di mandare ad effetto i medesimi. Per contro, la filosofia vale proprio per la sua teoreticità, ossia appunto *per la sua carica e la sua valenza conoscitiva*.

La tradizione antica riconosceva già nell'atteggiamento del primo dei filosofi greci, ossia di Talete, questa cifra teoretica. Anzi, Aristotele riconosceva una certa carica teoretica negli stessi creatori di miti teogonici e cosmogonici, in quanto i miti rispondono (sia pure a livello fantastico-poetico) a quello stesso bisogno da cui nasce la filosofia, vale a dire alla meraviglia³².

Ma ecco un passo di Platone in cui proprio Talete è proposto come simbolo della « vita teoretica »:

Socrate - [...] di queste e simili ciarle [che riguardano le piccolezze e le meschinità della vita quotidiana] il filosofo non sa niente più di quel che sappia, come si dice, quanti bicchieri d'acqua ha il mare. E neppure sa di non saperle; ché non se ne tiene lontano per aver fama di uomo singolare. E il vero è che il suo corpo soltanto si trova nella città e ivi dimora, ma non la sua anima; la quale tutte codeste reputandole cose da poco e anzi da nulla, e avendole in dispregio grande, trasvola, come dice Pindaro, da ogni parte, e ora scende giù nel profondo della terra, ora ne misura la superficie, ora sale su nel cielo a mirare le stelle, e tutta quanta investiga in ogni punto la natura degli esseri, ciascuno nella sua universalità, senza mai abbassare se stessa a niente in particolare di ciò che le è vicino.

Teodoro - Che cosa vuoi dire, o Socrate, con questo?

Socrate - Quello stesso, o Teodoro, che si racconta anche di Talete, il quale, mentre stava mirando le stelle e avea gli occhi in su, cadde in un pozzo; e allora una sua servetta di Tracia, spiritosa e graziosa, lo motteggiò dicendogli che le cose del cielo si dava gran pena di conoscerle, ma quelle che avea davanti e tra i piedi non le vedeva affatto. Questo motto si può ben applicare egualmente a tutti coloro che fanno professione di filosofia. Perché il filosofo in verità non

³² Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982 b 18 sg.

solo non si avvede di chi gli è presso, né del vicino di casa che cosa faccia, ma nemmeno, si può dire, se è uomo o altro animale; ma se si tratti invece di ritrovare che cosa l'uomo è, e che cosa alla natura dell'uomo, a differenza dagli altri esseri, conviene fare e patire, egli adopra in codesto ogni suo studio. Mi capisci ora, Teodoro? o no? ³³

Analogo atteggiamento la tradizione antica riferiva a Pitagora e ad Anassagora, come leggiamo in un frammento del *Protrettico* di Aristotele:

Quale è mai, allora, lo scopo in vista del quale la natura e Dio ci hanno generati? Interrogato su questo, Pitagora rispose: « l'osservare il cielo », ed era solito dire di essere uno che speculava sulla natura e che in vista di questo scopo era venuto al mondo. E dicono che Anassagora, interrogato su quale fosse lo scopo in vista del quale uno poteva desiderare di essere stato generato e di vivere, rispose alla domanda: « l'osservare il cielo e gli astri che stanno intorno ad esso, e la luna ed il sole », come se non stimasse degne di nessun valore tutte le altre cose ³⁴.

È appena il caso di rilevare che il « cielo » e il « mondo », in questo contesto, significano l'intero, nel senso che abbiamo sopra precisato: nel senso, cioè, che, non conoscendo il trascendente, per questi filosofi, l'orizzonte del cosmo coincideva con l'orizzonte dell'intero ³⁵.

La concezione platonica, poi, è espressa in maniera paradigmatica già nel passo del *Teeteto* sopra letto, ma gioverà riferire ancora un passo, tanto breve quanto efficace, della *Repubblica*:

E i veri filosofi [...] chi sono per te?
Quelli che amano contemplare la verità ³⁶.

³³ Platone, *Teeteto*, 173 d - 174 b.

³⁴ Aristotele, *Protrettico*, fr. 11 Ross (= 18-19 Düring).

³⁵ Cfr., sopra, nota 4.

³⁶ Platone, *Repubblica*, v, 475 e.

E con la *contemplazione della Verità* Platone intende la *contemplazione dell'Assoluto*.

In Aristotele la disinteressata contemplazione come cifra del filosofare è espressa, oltre che in una pagina esemplare della *Metafisica*, già sopra letta (nonché in celebri pagine dell'*Etica a Nicomaco* che leggeremo più avanti)³⁷, in un frammento del *Protrettico*, che mette conto di riportare:

Il cercare che da ogni scienza derivi qualche cosa di diverso e che essa debba essere utile, è proprio di uno che ignora completamente quanto distino sin da principio le cose buone e quelle necessarie: esse, in realtà, differiscono al massimo. Quelle infatti, tra le cose senza di cui è impossibile vivere, che sono amate per causa di altro, devono essere dette cose necessarie e concause, mentre quelle che sono amate per se stesse, anche qualora non ne derivi nulla di diverso, devono essere dette cose propriamente buone. Questo perché non è possibile che una determinata cosa sia desiderabile per causa di un'altra, quest'altra per causa di un'altra ancora e così si proceda all'infinito; ma ad un certo punto ci si deve fermare. Sarebbe dunque del tutto ridicolo cercare da ogni cosa un vantaggio diverso dalla cosa stessa e domandare: « quale vantaggio dunque ne deriva a noi? », o « quale utilità? ». In verità, come noi diciamo, chi facesse questo non somiglierebbe per nulla ad uno che sappia che cosa sia bello e che cosa sia buono, né ad uno che distingua che cosa sia causa e che cosa sia concausa.

Uno può vedere che la nostra tesi è più vera di ogni altra, se col pensiero ci si porta per esempio nelle isole dei beati. Là infatti non c'è bisogno di nulla, né si ricava vantaggio da alcuna altra cosa, ma rimane soltanto il pensare e lo speculare, il che anche ora noi diciamo essere vita libera. Ma se ciò è vero, non sarebbe giusto che si vergognasse chiunque di noi, offrendoglisi l'occasione di dimorare nelle isole dei beati, si trovasse per colpa sua nell'impossibilità di farlo? Dunque non è disprezzabile il compenso che deriva agli uomini dalla scienza, né

³⁷ Cfr. vol. II, pp. 507 sgg.

è piccolo il bene che da essa deriva. Come infatti nell'Ade, secondo quanto dicono i più sapienti fra i poeti, riceveremo il premio della giustizia, così nelle isole dei beati, a quanto sembra, dovremo ricevere il premio della sapienza.

Non c'è quindi nulla di strano, se la sapienza non appare utile né vantaggiosa, poiché non diciamo che essa è utile, ma che è buona, né è giusto desiderarla per causa di altro, ma per se stessa. Noi infatti ci rechiamo ad Olimpia in vista dello spettacolo stesso, anche se da esso non debba derivare niente altro - poiché lo spettacolo stesso vale più di molto denaro -, e stiamo a guardare le rappresentazioni dionisiache non per ricevere qualche cosa da parte degli attori, ma anzi pagandoli, e preferiremmo molti altri spettacoli a molto denaro. Allo stesso modo anche la speculazione sull'universo deve essere stimata più di tutte le cose che sono considerate utili. Non è certamente giusto, infatti, viaggiare con gran fatica allo scopo di vedere uomini che imitano donne e servi, o combattono e corrono, e non ritenere doveroso speculare, senza spesa, sulla natura degli esseri e sulla verità³⁸.

Questo, obietterà qualche lettore, vale per la filosofia greca classica; ma la filosofia dell'età ellenistica e quella dell'età imperiale non rinnegano forse il carattere della pura teoreticità, o, quantomeno, non lo ridimensionano forse radicalmente?

Al problema, in breve, abbiamo già risposto sopra. Tuttavia, data la sua grande importanza, dobbiamo reimpostarlo e risolverlo, ampliando il discorso con l'acquisizione di ulteriori elementi.

4. Le valenze pratico-morali della filosofia: il «theorein» greco non è un astratto pensare, ma un pensare che incide profondamente sulla vita etico-politica

Solo di recente è stato messo in luce (ma questo punto è ancora piuttosto lontano dall'essere acquisito a livello

³⁸ Aristotele, *Prorettico*, fr. 12 Ross (= 42-44 Düring).

di comune opinione) che la greca « contemplazione » *implica strutturalmente un preciso atteggiamento pratico nei confronti della vita*. Questo significa che la *theoria* greca non è solo una dottrina di carattere intellettuale e astratto, ma è altresì, sempre, una dottrina di vita, o, per dirla in altra maniera, è una dottrina che postula strutturalmente un inveramento esistenziale, e, di norma, ad esso si accompagna.

Cornelia de Vogel ha di recente opportunamente rilevato quanto segue: « Dire che filosofia per i Greci significava riflessione razionale sulla totalità delle cose è abbastanza esatto se ci si limita a questo. Ma se vogliamo completare la definizione, dobbiamo aggiungere che, in virtù dell'altezza del suo oggetto, *questa riflessione implicava un preciso atteggiamento morale e uno stile di vita che erano ritenuti essenziali sia dagli stessi filosofi che dai loro contemporanei*. Questo, in altre parole, significa che la filosofia non era mai un fatto puramente intellettuale. È un errore altrettanto grave sostenere che nel periodo classico lo stile di vita non aveva alcun rapporto con la filosofia, quanto affermare che nel più tardo periodo ellenistico-romano la teoria cedette alla prassi. Si può ammettere questo: nel periodo più tardo c'è uno spostamento d'accento dagli aspetti teorici a quelli pratici della filosofia, non ad opera di tutti ma almeno in alcuni casi ». Le conclusioni della de Vogel sono pertanto le seguenti: « Nella filosofia greca più antica troviamo una teoria che implica di necessità un certo atteggiamento morale e uno stile di vita; nella filosofia greca più tarda troviamo, non sempre ma comunque con maggior frequenza del suo contrario, un atteggiamento e uno stile di vita morali che di necessità presuppongono una teoria »³⁹.

³⁹ C. de Vogel, *Philosophia*, Part. I: *Studies in Greek Philosophie*, Assen 1970, pp. 22 sg.

Potremmo, insomma, dire che la costante della filosofia greca è il *theorein*, ora accentuato nella sua valenza speculativa, ora nella sua valenza morale, *ma sempre in un modo tale che le due valenze si implicano reciprocamente in maniera strutturale*. Del resto, una riprova di questo sta nel fatto, già richiamato dalla de Vogel, che i Greci ritennero sempre vero filosofo solo colui che dimostrò di sapere realizzare una coerenza di pensiero e di vita, e, quindi, colui che seppe essere maestro non solo di pensiero ma anche di vita.

Riteniamo, tuttavia, che si possa procedere ancora oltre le conclusioni della de Vogel.

Intanto, che il confrontarsi con l'assoluto e con l'intero comporti un distacco dalle cose che gli uomini hanno comunemente in massimo pregio – come ad esempio la ricchezza, gli onori, il potere e simili – e dunque una vita di tipo, diciamo così, « ascetico », lo si comprende agevolmente, dato che, *contemplando l'intero, mutano necessariamente tutte le usuali prospettive, e in quest'ottica globale muta il significato della vita dell'uomo e una nuova gerarchia di valori si impone*.

Ma il punto che stiamo discutendo si chiarisce ancora di più, mettendo a confronto la « contemplazione » e la « politica », concetti che per noi moderni paiono antitetici, e che, invece, i filosofi greci agganciano fra loro in maniera essenziale, rivelando proprio in questo la peculiare natura del loro *theorein*.

Di molti Presocratici le fonti antiche attestano l'attività politica. Non si tratta della politica militante, bensì della superiore attività del far leggi e del dar consigli alla Città. E sempre le medesime fonti attestano espressamente che leggi e consigli dati da questi filosofi furono buone leggi e buoni consigli⁴⁰. Fin qui, però, si tratta di tradizione

⁴⁰ Cfr., sopra, pp. 53, nota 1; 59, nota 1; 119, nota 1; 132, nota 1.

indiretta, che non ci permette di cogliere il nesso preciso sussistente fra *theoria* e politica.

Anche i Sofisti, come sappiamo, hanno mirato, con la loro filosofia, a fare opera politica. Tuttavia, dalle testimonianze pervenuteci non appare, neppure in questo caso, quale fosse il nesso fra le due attività⁴¹.

Ma già in Socrate questo nesso emerge con tutta chiarezza. Socrate, come abbiamo visto, rinunciò alla politica intesa come quotidiana prassi militante, ma comprese perfettamente e proclamò che il suo filosofare costituiva una sorta di superiore attività politica, in quanto essa *era formatrice di coscienze morali nella misura in cui disvelava i veri valori*. L'aver guadagnato la chiara visione dell'intero dell'uomo come *psyché* e l'aver visto nella *psyché* ciò che nell'uomo è simile al divino, comportava, infatti, non solo una nuova impostazione dell'esistenza individuale, quale egli in modo paradigmatico seppe realizzare, ma anche un coinvolgimento degli altri, di tutti gli altri, e, al limite, della Città intera⁴². Platone vide in maniera lucidissima questa enorme energia pratica della « sapienza » socratica, fino al punto di mettere in bocca a Socrate medesimo l'affermazione:

Io credo di essere tra quei pochi Ateniesi, per non dire il solo, che tenti la vera arte politica e il solo tra i contemporanei che la eserciti⁴³.

Dal canto suo, nella *Repubblica*, Platone portò queste premesse alle conseguenze estreme, giungendo ad additare nei filosofi divenuti re (e nei re divenuti filosofi), e dunque

⁴¹ Cfr., sopra, pp. 220 sgg.

⁴² Cfr., sopra, pp. 333 sg.

⁴³ Platone, *Gorgia*, 521 d.

proprio nella filosofia, la salvezza dei governi e degli Stati, oltre che dei singoli uomini:

[...] Né Stato né Governo né uomo alcuno diventerà perfetto, prima che [...] pochi e buoni filosofi, che pure ora sono creduti inutili, non siano costretti per buona sorte, lo vogliano o no, a prendersi cura dello Stato, e la Città non sia costretta ad ubbidire loro, oppure nei figli dei re e dei potenti di adesso, o in questi medesimi, non si accenda, per divina ispirazione, vero amore di vera filosofia⁴⁴.

Su quali basi Platone afferma questo?

Per il nostro filosofo, come vedremo, il Bene è il fondamento di tutto: non solo dell'essere e del conoscere, ma anche dell'agire privato e dell'attività pubblica:

Ecco quello che a me sembra: nella sfera del conoscibile, ultima è l'Idea del Bene e solo a stento può essere vista, ma, una volta vista, bisogna riconoscere che essa è causa di tutte le cose giuste e belle, perché genera, nella sfera del Visibile, la luce e il signore della luce, e, in quella dell'intelligibile, essendo essa sovrana, produce la verità e l'intelligenza; *e che a questa deve guardare colui che vuole comportarsi in modo assennato nella vita privata e in quella pubblica*⁴⁵.

Ma Platone dice ancora di più. Egli giunge, infatti, a scoprire la ragione per cui la contemplazione ha valenza pratico-politica. Chi ha il pensiero rivolto agli esseri – egli dice –, a quegli esseri che permangono sempre identici e ordinati perfettamente, non si lascia deviare dalle vane occupazioni degli uomini che riempiono gli animi di invidia e di malanimo, ma piuttosto tende ad « imitare » quegli esseri e « a farsi simile a loro quanto più è possibile ». E, così facendo, ossia intrattenendosi con ciò che è

⁴⁴ Platone, *Repubblica*, vi, 499 b-c.

⁴⁵ Platone, *Repubblica*, vii, 517 c.

« ordinato e divino » il filosofo diventa egli stesso « quanto più è possibile ordinato e divino ». Di conseguenza, il filosofo non solo trasforma la propria vita privata in questo modo, ma, qualora si rendesse necessario per lui occuparsi della vita pubblica, tenderebbe a far diventare lo Stato medesimo, quanto più è possibile, ordinato e divino, vale a dire strutturato secondo virtù⁴⁶.

Insomma, la conoscenza dell'intero e dell'assoluto, che per il nostro filosofo è il Divino e il Trascendente, *comporta anche l'imitazione del divino e l'assimilazione al Divino nel singolo che lo contempla, e comporta, poi, anche il dovere di coinvolgere anche gli altri in tale imitazione, appunto in dimensione politica.*

Due punti particolari meritano ancora di essere rilevati.

Platone ha sottolineato, a più riprese, che la conoscenza dell'intero comporta uno « scioglimento dalle catene », una « ascesa » e addirittura « un rivolgersi con tutta la persona », ossia un cambiare vita, una conversione⁴⁷.

Inoltre, egli ha anche energicamente ribadito – e questo è stato di recente messo bene in luce – la necessità che colui il quale ha visto l'assoluto, ritorni nella « caverna » a « liberare », ossia a « convertire » gli altri, anche se questo dovesse costargli il prezzo della vita, come accadde a Socrate⁴⁸.

Non meno esplicita è la tematizzazione della potenza pratico-salvifica del « contemplare » nel *Fedro*. Le anime – si dice nel celebre mito di questo dialogo – quando sono nell'aldilà al seguito degli Dei, ruotando attorno ai cieli, giungono alla pianura della Verità, dove contemplanò il puro essere (il mondo delle Idee). E quanto più riescono a contemplare, tanto più, reincarnandosi e ritornando sulla

⁴⁶ Cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 500 c-d.

⁴⁷ Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 518 c.

⁴⁸ Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 516 a sgg.

terra, saranno ricchi di energie spirituali e morali. I migliori uomini saranno quelli in cui albergano anime che più « hanno visto », i peggiori quelli in cui albergano anime che meno « hanno visto »⁴⁹. Questo significa che la vita morale dipende in modo strutturale dal contemplare: *il « fare » è tanto più ricco quanto più lo è stato il « contemplare ».*

Non pochi di questi concetti ritornano anche nel *Protreptico* di Aristotele, del quale riportiamo la sezione dedicata alla discussione intorno ai rapporti fra filosofia e vita pratica:

Tale scienza è dunque speculativa, ma ci consente di essere artefici, in base ad essa, di tutte le cose. La vista infatti non è artefice e produttrice di nulla, poiché suo solo compito è il distinguere e il mostrare ciascuna delle cose visibili. Essa tuttavia ci consente di agire per mezzo suo e ci è di grandissimo aiuto in rapporto alle nostre azioni, poiché qualora fossimo privati di essa, saremmo pressoché immobili. Allo stesso modo è chiaro che, pur essendo questa scienza speculativa, tuttavia noi facciamo migliaia di cose in base ad essa, scegliamo alcune azioni e ne fuggiamo altre, e in generale per mezzo di essa acquistiamo tutti i beni⁵⁰.

E ancora nell'*Etica Eudemia* Aristotele proclama espressamente che la « contemplazione di Dio » costituisce il « criterio di riferimento » per la vita pratica⁵¹.

Detto questo, non è necessario dilungarsi sulle filosofie dell'età ellenistica. Esse non fanno altro che sfruttare fino in fondo l'energia morale, la forza etico-salvifica del filosofare, già perfettamente individuata, come risulta dai documenti che abbiamo riportato, da Platone e da Aristotele. E poiché, come vedremo nel terzo volume, il crollo della

⁴⁹ Platone, *Fedro*, 248 c.

⁵⁰ Aristotele, *Protreptico*. fr. 13 Ross (= 51 Düring).

⁵¹ Cfr. vol. II, p. 509.

polis portò l'uomo greco a concentrarsi su se medesimo e a scoprire la dimensione dell'individuo ed a chiudersi in essa, ben si comprende come la tematica filosofica dovesse assumere – di conseguenza – questa nuova angolatura, proclamando la filosofia « arte del vivere ».

Vedremo come nella creazione delle grandi etiche dell'età ellenistica molto abbiano giocato l'intuizione e le situazioni emozionali nel dischiudere nuovi orizzonti. Ma vedremo, parallelamente, anche come siano sempre state visioni dell'intero dell'uomo a sollecitare nuove scoperte, e anche quanta preoccupazione i vari filosofi abbiano messo nel *collocare questa visione dell'intero dell'uomo in una più generale visione dell'intero cosmo-ontologico e con quanta insistenza abbiano additato nella conoscenza della physis e dell'essere il vero fondamento dell'« arte del vivere »*⁵².

Un solo esempio basti a documentare questo punto, tratto da Pirrone, l'iniziatore dello scetticismo, che è il personaggio dal quale meno ci si aspetterebbe una presa di posizione di questo genere, e che, invece, non è meno esplicito degli altri filosofi.

Domanda Timone nei suoi *Silli*:

O Pirrone, questo il mio cuore desidera apprendere da te, come mai tu, pur essendo uomo, ancora così facilmente conduci la vita tranquilla, tu che solo sei guida agli uomini⁵³.

Risponde Pirrone:

Io ti dirò in verità come mi sembra che sia, prendendo come retto canone questa parola di verità: *che vive eternamente una natura del divino, da cui deriva all'uomo la vita più eguale*⁵⁴.

⁵² Cfr. vol. III, *passim*.

⁵³ Diogene Laerzio, IX, 65 (= Timone, fr. 67 Diels).

⁵⁴ Sesto Empirico, *Contro i matem.*, XI, 20 (= Timone, fr. 68 Diels).

5. La filosofia e l'«eudaimonia»

Eudaimonia, la parola greca che noi traduciamo con felicità, significa, letteralmente, avere un buon Demone protettore, dal quale dipende, come conseguenza, una vita prospera.

Ma questo Demone fu ben presto interiorizzato nella riflessione filosofica, e messo in stretto rapporto con l'intimo dell'uomo.

Già Eraclito affermava:

Il carattere è il Demone dell'uomo⁵⁵.

E sempre Eraclito afferma che la eu-daimonia non sta nelle cose corporee:

Se la felicità consistesse nei piaceri del corpo, dovremmo dire felici i buoi, quando trovano da mangiare⁵⁶.

Il che significa, almeno implicitamente, riportare la felicità nella dimensione della *psyché*.

E già Democrito esplicita questo concetto, come sappiamo, in maniera sorprendente:

La felicità non consiste negli armenti e neppure nell'oro: l'anima è la dimora della nostra sorte⁵⁷.

È appunto questo il concetto che si impone ad opera di Socrate e che successivamente domina incontrastato, per tutto il corso della filosofia antica. È proprio il *theorein*, come attività conoscitiva e come attività morale, che tempera l'anima e la fa diventare virtuosa, ossia buona. Ed è evidente che,

⁵⁵ Diels-Kranz, 22 B 119.

⁵⁶ Diels-Kranz, 22 B 4; cfr., sopra, p. 82.

⁵⁷ Diels-Kranz, 68 B 171; cfr., sopra, p. 184.

se il Demone è la nostra anima (o nella nostra anima), la bontà o virtù dell'anima viene a coincidere strutturalmente appunto con la eu-daimonia.

Dunque, nella educazione e nella formazione dell'anima e dello spirito dell'uomo, e quindi nella filosofia, che più di ogni altra conoscenza forma l'anima, è riposta la felicità.

In un passo del *Gorgia* Platone fa espressamente dire a Socrate che la felicità consiste nell'interiore formazione e nella virtù:

Polo - Evidentemente, o Socrate, neppure del Gran Re dirai di sapere che è felice!

Socrate - E direi semplicemente il vero, perché io non so come egli stia quanto a interiore formazione e quanto a giustizia.

Polo - Ma come? Tutta la felicità consiste in questo?

Socrate - Secondo me, sì, o Polo. Infatti io dico che chi è onesto e buono, uomo o donna che sia, è felice, e che l'ingiusto e malvagio è infelice⁵⁸.

È una tesi, questa, che costituisce la base di tutta la complessa costruzione della *Repubblica* e in genere di tutta l'etica platonica.

Ulteriori approfondimenti a questo tema sono apportati da Aristotele, il quale rileva che, dal momento che il vivere è legato al piacere, ne consegue che alla forma più alta di vita che è l'attività pensante dell'anima, la quale nel modo più alto si esplica appunto nel filosofare, è legato il piacere più alto, e quindi la felicità.

Nell'*Etica a Nicomaco*, poi, come vedremo⁵⁹, viene dimostrata a fondo la tesi che il culmine della felicità sta nella contemplazione. Il Dio stesso di Aristotele è auto-contemplazione⁶⁰.

⁵⁸ Platone, *Gorgia*, 470 e.

⁵⁹ Cfr. vol. II, pp. 507 sgg.

⁶⁰ Cfr. vol. II, pp. 443-450.

Nell'età ellenistica il nesso fra filosofia e felicità viene ulteriormente accentuato. Del resto, una filosofia che si proponga di essere un'arte del vivere, una via che conduce alla atarassia, alla pace dell'anima, non può non porre nella felicità il proprio *telos*.

Un testo di Epicuro valga come esempio per tutti:

Nessuno, mentre è giovane, tardi a filosofare, né, mentre è vecchio, si stanchi di filosofare: infatti, per acquistare la salute dell'animo, nessuno è immaturo o troppo maturo. E chi dice che non è ancora venuta l'età del filosofare, o che è già passata, è come se dicesse che non è ancor giunta l'ora di essere felici, o che è già passata⁶¹.

6. La radicale fiducia del filosofo greco nella possibilità di raggiungere la verità e di vivere nella verità

Accostando in superficie la storia del pensiero greco, si potrebbe credere di rinvenire in esso due opposte tendenze nella determinazione dei rapporti fra l'uomo e la verità: una prima pessimistica e una seconda ottimistica.

Già Senofane sembrerebbe esprimersi con accenti scetticeggianti:

E nessun uomo ha mai scorto l'esatta verità, né ci sarà
 [mai
 chi sappia veramente intorno agli dèi ed a tutte le cose ch'io
 [dico:
 ché se anche qualcuno arrivasse ad esprimere una cosa com-
 [piuta al più alto grado,
 neppur lui ne avrebbe tuttavia vera conoscenza, poiché di
 [tutto vi è solo un sapere apparente⁶².

⁶¹ Epicuro, *Epistola a Meneceo*, 122 (traduzione di E. Bignone).

⁶² Diels-Kranz, 21 B 34.

Anche Eraclito scrive:

La verità ama nascondersi ⁶³.

Democrito ribadisce:

La verità è nell'abisso ⁶⁴.

Socrate proclama il ben noto *sapere di non sapere* ⁶⁵.

Gli scettici erigono addirittura a sistema l'irraggiungibilità del vero ⁶⁶.

Ma in realtà – e lo abbiamo visto nel corso di questo volume – Senofane, Eraclito, Democrito e Socrate, malgrado queste affermazioni, ritengono la verità raggiungibile. Gli Scettici, come vedremo, non sono altro se non l'eccezione – e per giunta molto parziale – che conferma la regola.

Per contro, già Parmenide proclamava l'identità dell'essere e del pensare:

Lo stesso è il pensare e l'essere ⁶⁷.

Affermazione, questa, che esprime nella maniera più icastica la fiducia che il pensare umano raggiunga il vero (l'essere è il vero).

Platone riprende e sviluppa questi concetti, stabilendo la seguente equazione: ciò che è pienamente essere è pienamente conoscibile, ciò che è misto di essere e di non-essere è solo parzialmente conoscibile, ossia opinabile; del non-essere c'è solo ignoranza ⁶⁸. Insomma: l'essere strutturalmente comporta la sua conoscibilità. E poiché, per il Greco,

⁶³ Diels-Kranz, 22 B 123.

⁶⁴ Diels-Kranz, 68 B 117.

⁶⁵ Cfr., sopra, pp. 296 sgg.; 358 sgg.

⁶⁶ Cfr. vol. III, pp. 465 sgg.; IV, 151 sgg.

⁶⁷ Cfr., sopra, p. 122.

⁶⁸ Platone, *Repubblica*, v, 476 e sgg.; cfr. vol. II, pp. 197 sg.

l'Essere è il vero, il vero comporta strutturalmente la propria conoscibilità.

Anche Aristotele ribadisce questo punto, pur con diversa formulazione. C'è proporzione fra essere e conoscibilità *quoad se*, anche se non *quoad nos*. In sé, le cose che hanno più essere sono più conoscibili; per noi, viceversa, sono più conoscibili quelle che hanno meno essere. Tuttavia è possibile all'uomo (e questo è, appunto, il compito della filosofia) far sì che ciò che è di per sé più conoscibile *diventi tale anche per noi*⁶⁹.

Incrollabile fiducia nella possibilità di raggiungere la verità dimostrano anche gli Epicurei e gli Stoici: gli uni indicando nella sensazione (e vedremo a suo tempo per quale ragione), gli altri nella rappresentazione catalettica la certezza incontrovertibile⁷⁰.

I Neoplatonici, come vedremo, nutrono non solo la convinzione che lo spirito umano possa raggiungere il vero, ma addirittura che possa estaticamente unificarsi con l'assoluto⁷¹.

Del resto, anche i filosofi dell'età ellenistica, come sono certi di poter raggiungere il vero, così sono certi di poter vivere nel vero una vita di felicità che può gareggiare addirittura con quella di Zeus⁷².

D'altro canto è anche da rilevare che già nel concetto della maieutica socratica è implicita la concezione che il vero sia, in qualche modo, possesso strutturale dell'anima umana⁷³. Convinzione che, come vedremo, viene ripresa e portata alle estreme conseguenze dalla platonica dottrina della anamnesi, secondo cui l'anima è tale, appunto perché

⁶⁹ Cfr., ad esempio, Aristotele, *Metafisica*, Z 3, 1029 b 3 sgg.

⁷⁰ Cfr. vol. III, pp. 179 sgg.; 326 sgg.

⁷¹ Cfr. vol. IV, p. 605.

⁷² Si vedano i passi che riportiamo nel vol. III, p. 3.

⁷³ Cfr., sopra, pp. 363 sgg.

ha avuto una originaria visione del vero, che, nascendo, si obnubila, ma che non si perde, e può costantemente riemergere⁷⁴. Dottrina, questa, che i Medioplatonici e i Neoplatonici riprenderanno e svolgeranno⁷⁵.

Ma lo stesso Aristotele, il quale respinge la dottrina della anamnesi, non solo mantiene l'idea dello spirito umano come positiva capacità di accedere al vero, ma svolge una serie di riflessioni sulla verità medesima che sono, per molti rispetti, veramente sorprendenti.

Egli scrive, ad esempio, nella *Retorica*:

Gli uomini sono sufficientemente dotati per il vero e raggiungono per lo più la verità⁷⁶.

E nella *Metafisica* precisa che la ricerca della verità, sotto un certo aspetto, è difficile, sotto un altro aspetto, è facile: è difficile, perché è impossibile cogliere del tutto la verità, però è anche facile, perché non è possibile non coglierla affatto. Ma l'affermazione più significativa al riguardo è la seguente:

[...] Poiché vi sono due tipi di difficoltà, la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose, ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte⁷⁷.

La verità è, dunque, sempre di fronte a noi e noi ne siamo, quindi, circondati e fasciati: è il nostro intelletto che deve abituarsi a vederla, così come i nostri occhi

⁷⁴ Cfr. vol. II, pp. 187 sgg.; 223 sgg.

⁷⁵ Cfr. vol. IV, p. 585.

⁷⁶ Aristotele, *Retorica*, A 1, 1355 a 15-17.

⁷⁷ Aristotele, *Metafisica*, α 1, 993 b 7 sgg.

devono abituarsi a vedere la luce di cui siamo circondati e inondati.

Un pensiero, questo, che Plotino riproporrà in chiave metafisica e teologica, con una audacia veramente estrema.

7. A proposito del metodo della filosofia antica

Abbiamo detto che il metodo della filosofia antica si fonda sul Logos e sulla ragione. Per poter determinare questa affermazione in maniera circostanziata dovremmo richiamare o anticipare troppi elementi, che solo in sede di analisi possono essere compresi.

Diciamo soltanto che per *ragione* non deve intendersi la *ragion scientifica* di oggi, circoscritta nell'ambito della esperienza e del calcolo. Infatti, sulla base delle convinzioni sopra illustrate, la ragion filosofica greca ha un gioco assai più ampio e più mobile nel tentare l'approccio e nel misurarsi con l'intero.

L'esperienza, l'analisi fenomenologica, il consenso di tutti gli uomini, le convinzioni dei sapienti, il procedimento induttivo e la deduzione si intrecciano variamente.

Alcuni filosofi elaborano, è vero, delle logiche, fra le quali la più famosa è certamente quella di Aristotele fondata sulla sillogistica⁷⁸. Ma — si badi — queste logiche finiscono con l'essere strumenti di controllo *a-posteriori*, più che non vere guide con cui sono costruiti i sistemi, i quali, di regola, sporgono decisamente sulle relative logiche espressamente elaborate, come vedremo.

Molti filosofi hanno fatto esplicito appello all'intuizione, come a quella che costituisce, in qualche modo, il principio

⁷⁸ Cfr. vol. II, pp. 554 sgg.

del filosofare, dato che i principi primi non possono essere ulteriormente dedotti e mediati, e, dunque, non possono se non essere colti immediatamente, ossia intuitivamente⁷⁹.

Questo richiamo all'intuizione non ha nulla di quel sapore irrazionalistico che è proprio di certo intuizionismo moderno, a causa, appunto, della convinzione dell'equazione fra il pensare e l'essere, che è la base del pensiero greco. Intuizione vuol dire, in questo contesto, un vedere che la cosa sta in un dato modo, ossia vuol dire *evidenza*, e l'evidenza è criterio razionale.

Ma la filosofia antica ha individuato almeno un tipo di procedimento che resta, in qualche modo, privilegiato. È il cosiddetto *elenchos*, largamente utilizzato dagli Eleati, da Socrate e da Platone e illustrato puntualmente da Aristotele nella *Metafisica*, a proposito del principio di non contraddizione.

Ebbene, dice Aristotele, il principio di non contraddizione, in quanto principio primo, non può dimostrarsi. Esso è immediatamente evidente; ma può essere, in un certo senso, dimostrato, tramite la confutazione (*elenchos*) appunto di chi pretende negarlo. Il celebre *elenchos* consiste, dunque, nella *mostrazione della contraddittorietà in cui cade chi nega il principio medesimo*. In effetti, chi nega il principio di non contraddizione si contraddice, perché, nel momento stesso in cui lo nega, ne fa uso surrettizio. E lo stesso vale per tutte le verità prime⁸⁰.

Dal punto di vista del metodo è questa, probabilmente, la scoperta più cospicua della filosofia antica: le supreme verità irrinunciabili sono quelle che, nel momento stesso in

⁷⁹ Non solo Platone è di questo parere, ma lo stesso Aristotele: cfr. vol. II, pp. 560 sg.

⁸⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I^o 3-8.

cui uno le nega, è costretto a farne surrettizio uso nell'atto del negarle, e, dunque, le riafferma proprio negandole.

È questo un vero « agguato » che tendono le verità alle quali l'uomo non può sfuggire.

Stampato dalla Tipolitografia Queriniana - Brescia
Settembre 1987

ILLUSTRAZIONE DEI PARTICOLARI
DELLA "SCUOLA DI ATENE"
RIPRODOTTI IN COPERTINA

Le belle figure riprodotte in copertina rappresentano i Presocratici e Socrate con un gruppo di Socratici, così come Raffaello li ha dipinti nella parte sinistra del suo ben noto affresco "La Scuola di Atene", che si trova nelle Stanze Vaticane.

La figura in basso a destra rappresenta Eraclito (e forse con tratti del viso di Michelangelo), mentre la figura in basso a sinistra rappresenta Pitagora. La bella figura centrale di giovane vestito di bianco è un simbolo dell'efebo greco che coltiva filosofia e incarna la greca *kalokagathia*, ossia la «bellezza-e-bontà» (che riproduca il viso di Francesco Maria Della Rovere è tesi oggi contestata da alcuni dei più attenti studiosi).

Socrate è raffigurato al centro in alto, vestito di verde, con i tipici tratti del suo volto, che conosciamo dalle sculture antiche tramandateci. Il vecchio alla sua destra è, molto probabilmente, Critone. Il giovane a sinistra è, probabilmente, Senofonte, mentre il giovane con l'elmo è Alcibiade.

La bella figura che sta al centro può essere identificata o con Parmenide (come qualcuno ha pensato), dato che Parmenide ha avuto come maestro un Pitagorico; oppure, a nostro avviso più verosimilmente, può essere identificata con Empedocle. Infatti, tutta la parte sinistra dell'affresco rappresenta la dimensione orfico-pitagorica del filosofare, che culmina con Platone. Ed Empedocle (così come anche Eraclito) con l'Orfismo ha precisi nessi.

Nel retro di copertina riproduciamo un particolare del "Cartone per la Scuola di Atene" (conservato nella sua interezza e in maniera pressoché perfetta nella Pinacoteca della Biblioteca Ambrosiana di Milano), evidenziando la parte più bella del gruppo socratico. (Ricordiamo che nel cartone manca la figura di Eraclito, che fu aggiunta da Raffaello direttamente nella stesura dell'affresco, forse, come si è congetturato, anche perché non mancasse accanto a Platone-Leonardo proprio Michelangelo).

— La fotografia a colori è stata eseguita appositamente per quest'opera tramite i Musei Vaticani, con le più moderne tecniche.

— La fotografia del particolare del “Cartone per la Scuola di Atene” è stata eseguita dai tecnici della casa editrice “Silvana Editoriale d'Arte” (che ha fornito a Vita e Pensiero il materiale occorrente). Si può trovare la riproduzione del Cartone, nella sua compiutezza e in tutti i suoi particolari, nello splendido volume di K. Oberhuber - L. Vitali, *Raffaello, Il Cartone per la Scuola di Atene* (“Fontes Ambrosiani in lucem editi cura et studio Bibliothecae Ambrosianae”, XLVII), Silvana Editoriale d'Arte, Milano 1972.