

I Presocratici

Premessa

È possibile ritenere che il problema fondamentale, o almeno il più evidente, che affrontano i pensatori venuti prima dei Sofisti e di Socrate – dunque approssimativamente fra il sesto secolo, visto che l'ἀρχή di Talete è fissato nel 585, e la data, peraltro incerta, della morte di Democrito, approssimativamente collocata fra il 360 e il 350 a.C.) – sia l'individuazione del principio da cui tutto discende. Un principio originario, che esiste ab aeterno, e che assomma su di sé caratteristiche non solo fisiche: esso infatti è ritenuto principio di vita, è divino, ossia τὸ θεῖον, e finisce per essere il dinamico ordinatore del cosmo intero.

In queste pagine più e più volte useremo il termine «principio»; esso è una delle possibili traduzioni del termine greco ἀρχή, di cui è necessario mettere più precisamente a fuoco l'accezione: dal suo intendimento infatti derivano interpretazioni affatto diverse del globale significato della filosofia presocratica.

Il primo pensatore che si è posto tale problema è stato Aristotele, il quale ha spiegato, in un celebre passo, che cosa significasse per i primi filosofi la ricerca del principio del tutto. Esso così recita: «La maggior parte di coloro che per primi filosofarono ritennero che i soli principi di tutte le cose fossero quelli di specie materiale, perché ciò da cui le cose hanno l'essere, da cui originariamente derivano e in cui alla fine si risolvono, pur rimanendo la sostanza ma cambiando nelle sue qualità, questo essi dicono che è l'elemento, questo il principio delle cose e perciò ritengono che niente si produce e niente si distrugge, poiché una sostanza siffatta si conserva sempre» (Metaph., A 3, 983b 7 sgg.).

Ma questa lettura è senz'altro parziale e limitante, poiché attribuisce ai Presocratici – non a caso chiamati da Aristotele φυσικοί, ovvero coloro che avevano parlato della natura in contrapposizione ai poeti quali Esiodo o Ferecide, denominati θεολογοί – la convinzione che il principio sia fondamentalmente materia.

Constateremo invece che l'ἀρχή è origine destinazione e sostegno del tutto e che svolge una molteplicità di ruoli non riconosciuta dalla trattazione aristotelica: il principio è infatti certo anche la materia di cui sono fatte tutte le cose, ma ne è pure causa, forma e fine e, nella sua universalità, è inoltre τὸ θεῖον, sebbene tale pluralità di significati non sia consapevolmente sostenuta, ma solo implicitamente assunta.

Al principio è affidato il compito di dare una spiegazione economica della totalità dei fenomeni, riconducendoli a una unità fondamentale che dia ragione della loro costituzione, del loro comportamento e del significato complessivo del loro esistere. I moderni interpreti hanno sottolineato di volta in volta questi diversi ma complementari aspetti: quello materiale e, più in generale, fisico, quello metafisico, quello scientifico, quello teologico: tali significati erano però indistintamente fusi nella riflessione presocratica, collocata ancora al di qua di quella partizione disciplinare che si attuerà soltanto in epoca ellenistica.

Suona tuttavia riduttivo attribuire ai Presocratici un interesse esclusivamente naturalistico. Nel loro orizzonte problematico non manca infatti l'uomo, e sappiamo che anche nell'attività pubblica di alcuni di questi pensatori non mancava l'interesse per la religione, l'etica, la politica.

Quanto fosse imprescindibile e impellente fare i conti col plesso problematico messo in atto dai Presocratici fu subito chiaro: se Platone rivolse la sua attenzione ai problemi dell'ontologia, Aristotele maggiormente si interessò alle indagini cosmologiche e l'uno e l'altro a buon conto colsero temi davvero presenti in quella tanto poliedrica riflessione.

La disputa, lunga quanto la filosofia stessa, ha conosciuto momenti di relativo oblio e altri di rinnovato interesse; qui non intendiamo offrire neppure in sintesi un panorama delle più significative interpretazioni contemporanee (il che richiederebbe comunque un amplissimo spazio), ma solo accennare ad alcune delle letture intorno a qualche tema fondamentale.

Parecchi studiosi (da West a Thomson) ammettono che nella genesi della filosofia in Grecia abbia giocato l'eredità dall'Oriente: ma in Oriente non c'è distacco dal mito, qui invece il ruolo della persona-forza mitica è limitato alla sue conseguenze naturali e pur tuttavia continua il ricorso a tali persone-forze (la Contesa e la Discordia di Empedocle, tanto per fare un esempio).

In modo analogo è stato visto il rapporto con la religione: se per alcuni il nuovo sapere filosofico risulta la trasposizione in forma laica del sistema di spiegazioni creato dalla religione (Cornford) perché analoghe sono le movenze (il passaggio dal caos al kosmos non è visto in modo molto differente da Anassimandro e da Esiodo), per altri la filosofia ha guadagnato un'assoluta laicità e mostra l'avvenuta formazione del pensiero positivo (Vernant). Ma, hanno obiettato altri ancora, non è mai del tutto abbandonata la fiducia in procedure magiche (Lloyd) e così non sembra aver torto chi ha contestato che i Greci si possano reputare il paradigma della razionalità senza aggettivazione (Dodds).

Anche a proposito del rapporto fra filosofia e scienza, vi è chi ha visto il pensiero presocratico come l'inizio della scienza (Burnet), chi ha enfatizzato (di contro alla mentalità mitico-religiosa) il ricorso all'esperienza e il parallelismo fra sviluppo tecnico e ideologico (Farrington); altri, andando oltre sulla stessa linea, hanno visto nell'affermazione del nuovo sapere la corrispondenza sul piano culturale di importanti novità sociali (da Thomson a Vidal-Naquet): l'ordine cosmico entra in conflitto con le istituzioni e si inaugura una separazione fra natura e società, che infrange l'insaputa unità o indifferenziazione delle due tipica del mondo arcaico (il che sostengono in assai differenti modi Vlastos e Capizzi).

Di contro, vi è chi continua a ritenere la filosofia presocratica più sulla scia della religione e il filosofo un poeta o un indovino (Cherniss), enfatizzando il distacco fra la scienza greca e quella odierna; oppure che sottolinea il carattere panteisticamente divino del principio (Jaeger). Infine molti hanno tentato di individuare il problema principe della filosofia presocratica, identificandolo con l'attenzione ora alla cosmologia (Zeller, Windelband, Tannery), ora all'antropologia (Joël, Mondolfo). Una simile ricerca è però destinata a nostro avviso a non produrre niente costruttivo poiché non esiste reale unità tematica interna come non esiste il «movimento» presocratico: più opportuno è restare aperti alla ricca, seminale eterogeneità delle tesi dei Presocratici.

Si avverte una volta per tutte che i testi sono sempre, tranne un'eccezione di cui verrà data a suo luogo notizia, secondo la seguente edizione: I Presocratici. Testimonianze e frammenti, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1969 (le cui versioni sono tuttavia di diversi traduttori).

Capitolo 1

La scuola ionica di Mileto

1.1 Talete

Di Talete tanto poco si sa e già tanto poco si sapeva nell'antichità che alcuni ritennero più giusto o comunque più documentabile far cominciare la filosofia con Anassimandro; noi ci atteniamo qui alla visione tradizionale, suffragata da un certo numero di testimonianze affidabili.

1.1.1 Filosofia e vita

Come successe anche a Talete, o Teodoro, che mentre osservava le stelle e guardava in alto, cadde in un pozzo, e si racconta che una servetta tracia, intelligente e spiritosa, l'abbia preso in giro dicendogli che si preoccupava di conoscere le cose del cielo e non s'accorgeva di quelle che aveva davanti e tra i piedi.

Siccome, povero com'era [Talete], gli rinfacciavano l'inutilità della filosofia, dicono che, avendo previsto in base a computi astronomici un abbondante raccolto di olive, ancora nel cuore dell'inverno, disponendo di una piccola somma di denaro, si accaparrò tutti i frantoi di Mileto e di Chio, dando una cifra irrisoria, perché non ce n'era richiesta alcuna: ma quando giunse il tempo della raccolta, poiché molti cercavano i frantoi, tutt'insieme e d'urgenza, li dette a nolo al prezzo che volle e così, raccolte molte ricchezze, dimostrò che per i filosofi è davvero facile arricchirsi, se lo vogliono – e invece non è di questo che si preoccupano.

DK 11 A 9 e A 10; trad. it. cit. p. 88

Entrambi i racconti, assai semplici da intendersi nel loro significato immediato, fanno riferimento al tipico modo in cui nell'età classica veniva inteso il ruolo del filosofo: quello dell'amante di una sapienza disinteressata, anzi tanto più nobile quanto più distaccata da ogni movente concreto.

1-5. Il passo, di paternità platonica, non offre naturalmente alcuna garanzia di ve-

ridicità, ma è, quanto al messaggio che intende comunicare, senz'altro verosimile.

6-14. Il passo, dovuto ad Aristotele, sembra voler proporre un paradosso, poiché suona assai strano che un individuo notoriamente disinteressato come Talete abbia architettato un piano simile solo per andare contro la *communis opinio* intorno ai filosofi. Esso dunque è con buona probabilità

un'invenzione narrativa. Ma in questo voler ricondurre a ogni costo la figura del filosofo a una vita esclusivamente teoretica, assai distaccata dalla quotidianità, noi rinveniamo la successiva deformazione operata dalla mentalità platonica e aristotelica – una deformazione, s'intende, che questi pensatori intendevano come una difesa e una celebrazione della filosofia.

Appare invece più plausibile che questi primi filosofi, data anche la loro stimolante collocazione geografica (erano tutti abitanti delle colonie, lontani dalla madrepatria e perciò abbastanza svincolati dalle sue tradizioni religiose e culturali), siano stati davvero organicamente inseriti nel loro tempo e in possesso di importanti funzioni pubbliche:

non sono forse gli stessi dossografi a narrarci dell'attività politica di Talete (DK 11 A 1 e A 4) e dell'azione di Anassimandro, che fonda una colonia sul Ponto (DK 12 A 4)? Per contro in essi, davvero intellettuali e uomini completi, la riflessione teoretica e l'attività pratica si sposano felicemente. È d'altro canto assai nota quella testimonianza di Proclo ove si asserisce che Talete «fece molte scoperte in tal campo (la geometria) e di molte guidò gli inizi a quanti vennero dopo di lui, dedicandovisi ora con intenti più generali, ora più empirici» (A 11). Il passo fa riferimento al carattere aperto e pubblico, socialmente utile e rilevante, non iniziatico né misterico del sapere come inteso dagli Ionici.

1.1.2 Tutto è acqua

Ci dev'essere una qualche sostanza, o una o più di una, da cui le altre cose vengono all'esistenza, mentre essa permane. Ma riguardo al numero e alla forma di tale principio non dicono tutti lo stesso: Talete, il fondatore di tale forma di filosofia, dice che è l'acqua (e perciò sosteneva che anche la terra è sull'acqua): egli ha tratto forse tale supposizione vedendo che il nutrimento di tutte le cose è l'umido, che il caldo stesso deriva da questa e di questa vive (e ciò da cui le cose derivano è il loro principio): di qui dunque egli ha tratto forse tale supposizione e dal fatto che i semi di tutte le cose hanno natura umida – e l'acqua è il principio naturale delle cose umide. Ci sono alcuni secondo i quali anche gli antichissimi, molto anteriori all'attuale generazione e che per primi teologizzarono, ebbero le stesse idee sulla natura: infatti cantarono che Oceano e Tetide siano gli autori della generazione [delle cose]. . .

DK 11 A 12; trad. it. cit. p. 90

1-9. Questa testimonianza, ancora una volta aristotelica, è il testo chiave per la ricostruzione del pensiero di Talete; lo studio dei Presocratici vi è identificato decisamente con la ricerca del principio materiale da cui tutte le cose derivano e che permane nel mutare di quelle cose derivate. In particolare, la posizione di Talete ci mostra all'opera il metodo empirico ma anche il carattere speculativo della ricerca: il filosofo, partendo dalla considerazione che dove c'è vita c'è immancabilmente acqua, estende la sua osservazione e addirittura ne fa principio universale e metafisico allorché asserisce non solo che le cose per vivere abbisognano dell'acqua, ma che tutte sono acqua. Si tratta di un'estensione fatta per analogia, una generalizzazione speculativa che va ol-

tre l'immediatamente constatabile. Così si spiega il ricorso all'acqua per la spiegazione di innumerevoli altri fenomeni, quali i terremoti citati in DK 11 A 15 e le piene del Nilo cui si fa riferimento in DK 11 A 16.

Tale acqua è materiale e concreta: non si tratta di un elemento umido diverso, di un'acqua primigenia dotata di peculiare dignità rispetto a quella empirica, ma proprio di quella che ci bagna, con cui laviamo e che beviamo; essa possiede tuttavia una funzione che eccede l'ambito dell'immediatezza per divenire totalizzante in quanto è ritenuta origine non solo dell'acqua dei fiumi come dei mari, ma anche di tutte quelle cose che liquide non sono.

9-12. Il riferimento al mito di Oceano e Teti (si tratta peraltro di uno dei più antichi

miti cosmogonici, attestato in Omero, *Iliade*, XIV, 201) ci mostra come esso non venga reputato una forma ormai superata di sapere e, al contrario, contribuisca a indirizzare rettamente il pensiero: quello che è caduto è il suo carattere autoritativo. Il mito non viene più creduto in forma piena e indiscutibile in ragione della sua antichità, ma sopravvive nella misura in cui il vaglio critico da parte della ragione laica e dell'esperienza lo conferma e autorizza; al contempo la filosofia non costituisce una radicale alternativa allo spirito religioso della tradizione antica e mitica e continua a riferirsi al divino, benché questo abbia ormai perso ogni carattere personale e si presenti come esito di riflessione piuttosto che come oggetto di fede.

Non a caso questa filosofia è apparsa un tentativo di razionalizzare il mito laicizzandolo e aggiornandolo, per così dire, alla mutata sensibilità religiosa e alla rinnovata situazione culturale. Il fine non è salvare a ogni costo il mito né affossarlo, ma creare un nuovo sapere che non necessariamente rigetta il passato, bensì lo accetta solo nei modi e nella misura in cui esso viene ammesso dal vaglio critico della nuova cultura. Tra il mito antico e la nuova filosofia ormai si tratta di una differenza di grado, che il sapere può far scomparire, non più di una differenza di principio ovvero di natura. La religione è ambito non ancora guadagnato dalla ragione, ma se la natura del numinoso permane, il suo spazio andrà fatalmente restringendosi col progresso della conoscenza.

1.2 Anassimandro

Mai citato da Platone (come pure Anassimene), Anassimandro pare una scoperta della storiografia aristotelica. Eppure con lui ci troviamo di fronte al primo testo filosofico della tradizione occidentale, così fascinoso e oscuro da aver suscitato disparate letture sia da parte di storici che di teoretici (celebre a questo proposito il saggio di Heidegger che reputa ancora modernissima quella problematica). Qui ne tenteremo naturalmente una comprensione la più letterale possibile.

1.2.1 L'infinito è il principio

Tra quanti affermano che [il principio] è uno, in movimento e infinito, Anassimandro, figlio di Prasiade, milesio, successore e discepolo di Talete, ha detto che principio ed elemento degli esseri è l'infinito, avendo introdotto per primo questo nome del principio. E dice che il principio non è né l'acqua né un altro dei cosiddetti elementi, ma un'altra natura infinita, dalla quale tutti i cieli provengono e i mondi che in essi esistono [...]. È chiaro che, avendo osservato il reciproco mutamento dei quattro elementi, ritenne giusto di non porne nessuno come sostrato, ma qualcos'altro oltre questi. Secondo lui, quindi, la nascita delle cose avviene non in seguito ad alterazione dell'elemento, ma per distacco dei contrari [dall'infinito] a causa dell'eterno movimento.

DK 12 A 9; trad. it. cit. p. 98

1-8. Questa testimonianza, dovuta al pensatore sincretistico Simplicio (vissuto nel sesto secolo e intenzionato a produrre una sintesi di platonismo e aristotelismo) e che deriva abbastanza chiaramente dalla discussione aristotelica sulla contrarietà presente in vari luoghi della *Fisica*, è dedicato alla natura del principio. Se esso fosse uno

degli elementi fisici (i quali hanno contrarietà ovvero, più semplicemente, sono distinti) distruggerebbe tutti gli altri: questi ultimi sono infatti finiti, laddove esso risulta infinito); ma se i contrari non hanno buone ragioni per porsi come principi, nessuno di essi potendo assurgere a un ruolo predominante, il principio dev'essere altro rispetto a loro.

Detto altrimenti: l'esperienza ci insegna che la vita è il susseguirsi dei contrari, di condizioni diverse; se uno dei contrari si affermasse come definitivo, cesserebbe quel divenire che è la vita stessa, ma dal momento che ciò è assurdo nessun elemento in particolare può essere il principio di tutti gli altri. Per questo il testo sottolinea fra l'altro come il principio debba essere «in movimento» (r. 1). Emerge così la necessità che il principio non sia finito al pari degli elementi mondani e ne superi i limiti vitali o non potrebbe costituirsi per l'appunto come dotato di una funzione privilegiata; del pari rimane incontestabile l'intendimento della vita mondana come una alternanza di contrari. La vicenda cosmogonica consiste dunque nella relazione fra questo principio e i contrari stessi.

8-10. L'idea che la genesi delle cose sia realizzata per distacco (tesi peraltro reperibile in diverse antiche cosmogonie oltre che in altri testi presocratici successivi, da Anassagora a Empedocle) implica una di-

namica che, pur formulata da Aristotele e Simplicio con la loro terminologia, è certo originale: la separazione dei contrari come determinati dall'infinito è il principio della genesi del cosmo, a cui segue il muoversi dei contrari stessi, una volta individuati.

Dall'infinito si staccano innanzitutto i due contrari determinati fondamentali, il caldo e il freddo, ciascuno dei quali genera nature analoghe a sé: il primo è principio di quanto è mobile, lieve, caldo, l'altro di quanto è denso, pesante, freddo. Dalla dinamica di questi contrari si generano quindi tutti gli altri, che agiscono ciascuno sul proprio altro: i prodotti primi del caldo e del freddo, ossia il sole e l'acqua, lottano fra loro (il sole facendo evaporare l'acqua e l'acqua spegnendo la natura del sole, il fuoco); è anche chiaro dal testo del frammento che ogni contrario non diviene mai l'altro, ma solo ne produce la genesi (cosicché non vi è la presenza di quella che in seguito verrà chiamata «contraddizione»).

1.2.2 La legge naturale

[Anassimandro ha detto che] «principio degli esseri è l'infinito [...] da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo».

DK 12 B 1; trad. it. cit. pp. 106-107

In questo celeberrimo frammento, il primo autentico testo di filosofia che la tradizione ci ha consegnato, vige ancora la grande lezione di Talete: Anassimandro, il suo discepolo più innovativo e profondo, è come lui convinto che vada individuato un principio unitario del cosmo, ma ne amplia le funzioni rispetto all'acqua (cfr. anche l'esposizione di DK 12 A 11). L'emancipazione rispetto all'immediatezza delle evidenze empiriche è alquanto accresciuta e sempre più estesamente l'elemento originario da cosa tende a farsi principio.

1. L'«infinito» si può meglio parafrasare, se vogliamo rendere esplicita tutta la ricchezza del termine greco che lo esprime (e cioè *ἄπειρον*), come eterno, indeterminato illimitato. Eterno perché è al di là di ogni qualificazione temporale, il tempo essendo il connotato delle cose finite e mondane. Indeterminato per qualità per il motivo sopra

detto: nessun elemento particolare è legittimato a essere origine della totalità e sembra più opportuno che il principio, per poter davvero essere tutto, non sia nulla di troppo particolare (poteva altrimenti nascere una difficoltà non percepita da Talete, ma certo in lui presente: in che modo un elemento specifico come l'acqua era in grado di farsi terra o fuoco?). In terzo luogo il principio è illimitato per quantità poiché nulla sussiste al di fuori di esso, benché tutto si definisca in relazione di opposizione a esso; non si tratta naturalmente di un'infinità pari a quella che noi moderni possiamo immaginare, cioè aperta e progrediente, poiché si struttura in un andamento per contro circolare, fatto di distacco dalla e di ritorno alla infinità del principio.

Ciò significa che in Anassimandro, benché si possa ritenere che egli abbracci una visione monistica invocando l'infinito co-

me unico principio, è presente una concezione dualistica dell'esistenza delle cose, insorgenti dalla dinamica di infinito e finito.

1-3. La presenza dei contrari discende ad Anassimandro sia dalla tradizione sia dall'esperienza: già in Omero certi accadimenti naturali – quali le tempeste e la bonaccia in cui si risolvono – appaiono governati dal contrasto; così è anche per le vicende che hanno luogo all'interno dell'animo umano e così sarà anche nella difficile visione della giustizia di Esiodo. In tal senso possiamo leggere pure le affermazioni di Anassimandro: ce lo testimoniano i richiami all'opposizione fra umidità e sole in DK 12 A 11, ai contrasti che nel vento conducono alle tempeste in A 23, a quelli fra le cose presenti e quelle future in A 27. Il contrasto è messo esplicitamente a tema in questo frammento, come scontro fra le cose che ne fa universale legge del loro comportamento.

Ma l'infinito è scaturigine, disponibilità illimitata da cui fuoriescono (come sappiamo per separazione e quindi in ragione delle opposizioni che vi germinano) i contrari; sebbene l'idea di un abisso infinito da cui le cose derivano sia presente già in Esiodo e nell'Orfismo, la sintesi di Anassimandro è indubbiamente originale. Sussiste un processo di individuazione e di distacco per cui una parte dell'infinito – il quale giace in eterni indistinzione e disordine (è infatti il $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ della tradizione) – si finitizza in individualità limitate e precisamente connotate (il $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ della tradizione), al di sotto delle quali tuttavia l'infinito persiste come perenne fonte da cui le cose escono e a cui ritornano. Teniamo presente che l'infinito può esser detto principio, ma non elemento (come già Aristotele aveva inteso: cfr. DK 12 A 15) e che esso ha la funzione di «abbracciare» tutto, il che significa non solo sostenere materialmente, ma anche regolare e guidare: esso dunque è insieme materia e causa, per usare una concettualità posteriore.

3-4. Dopo quanto si è detto sopra sulla dinamica cosmogonica di Anassimandro,

la parte ancora da spiegare sarà la finale, col celebre quanto oscuro concetto di ingiustizia: la presenza nel testo di quel «l'un l'altro» ci mostra, contrariamente alle interpretazioni più vecchie, che l'ingiustizia non è pagata all'infinito, bensì agli esseri. Si tratta naturalmente di una ingiustizia cosmica, che non coinvolge affatto il concetto morale di responsabilità, l'imputazione personale tipica del Cristianesimo, tanto più che le cose non commettono quest'ingiustizia per loro volere, ma per necessaria obbedienza alle leggi dell'infinito stesso. Vi è chi ha ritenuto addirittura che doppia fosse l'ingiustizia: prima l'individuazione delle cose singole rispetto all'infinito, quindi il tentativo tra esse di sopraffazione per prolungare indefinitamente la propria esistenza. La vita stessa delle cose particolari è costitutivamente lotta e contrasto e dunque l'ingiustizia è condizione fisiologica dell'essere; la necessità che lo governa equivale alla naturale disposizione del tutto.

L'ordine del tempo fa riferimento alla collocazione, per l'appunto temporale, delle cose, che si oppongono per questa loro natura al carattere eterno dell'infinito. Dunque il senso complessivo del frammento sta nel muovere dalla constatazione che tutte le cose particolari hanno vita limitata e, in quanto partecipi dell'ordine del tempo, sono soggette alla distruzione. La seconda parte, la più importante, spiega le ragioni di tale dinamica: ogni elemento è un contrario, ma esso sussiste proprio in virtù del suo contrario, dalla relazione col quale trae vita e senso. L'alternanza allora è essenziale perché se un contrario si assolutizzasse sopprimendo l'altro, esso pure verrebbe soppresso, non trovando il contraltare che lo definisce. Il tempo, che stabilisce l'alternanza dei contrari, è lo strumento di cui l'infinito si serve per governare le cose e per porre fine al tentativo di una cosa di assolutizzarsi impedendo alle altre di sussistere; esso non è divino come l'infinito, ma lo è indirettamente perché suo strumento.

1.3 Anassimene

Anassimene sembra pensatore meno innovativo e interessante rispetto agli altri due Milesii; nondimeno ha una sua importanza, sia pure tutta interna alle problematiche della scuola, per il fatto che cerca di affinarle in senso tecnico. Ma anche in lui vediamo

lo sforzo di costituire un equilibrio fra le attestazioni dell'esperienza e le spiegazioni della ragione, fra il particolare e l'universale.

1.3.1 Il principio è l'aria

Anassimene, figlio di Euristrato, milesio, fu amico di Anassimandro. Anch'egli dice che una è la sostanza che fa da sostrato e infinita, come l'altro, ma non indeterminata come quello, bensì determinata – la chiama aria. L'aria differisce nelle sostanze per rarefazione e condensazione. Attenuandosi diventa fuoco, condensandosi vento, e poi nuvola, e, crescendo la condensazione, acqua e poi terra e poi pietre e il resto, poi, da queste. Anch'egli suppone eterno il movimento mediante il quale si ha la trasformazione.

DK 13 A 5; trad. it. cit. p. 109

1-3. In questa testimonianza viene definito con chiarezza che principio del tutto è l'aria: probabilmente qualcosa di più dell'aria come soffio del vento od oggetto della respirazione: anche in Anassimene troviamo, com'è da aspettarsi, il trapasso da una considerazione fisica a una metafisica degli eventi naturali.

3-7. Ma la novità della posizione di Anassimene non sta tanto nell'identificazione di una nuova essenza come principio, dopo che già l'acqua e l'infinito erano stati proposti, quanto nel problema che egli intende in tal modo risolvere. Talete non era stato in grado di spiegare adeguatamente il modo in cui le cose procedevano dall'acqua, Anassimandro aveva introdotto una spiegazione eccessivamente complessa.

L'idea di Anassimene è di eliminare il dualismo anassimandro dell'infinito come fondamento e del caldo e il freddo come contrari (fondamentali) assorbendo fin dall'inizio tutte le differenziazioni in un unico principio: esso non ospita i contrari, ma li diven-

ta attraverso rarefazione e condensazione. L'aria, per la propria uniformità, elasticità e versatilità, si presta meglio di altri elementi allo scopo. La terra era sempre apparsa, fin dall'età del mito, troppo greve e assai poco duttile; il fuoco, dal canto suo, presentava il difetto opposto: era troppo lieve per poter spiegare le cose dense e pesanti. L'acqua, infine, sembrava eccessivamente determinata – era percepita infatti in ogni caso come contrario del fuoco e dunque fredda –, e serviva a spiegare la vita meno del respiro su cui si era soffermata l'attenzione di Anassimandro. Che infine il movimento dell'aria sia eterno, come ci suggerisce l'ultima frase del testo (rr. 6-7), significa che in qualche luogo all'interno del principio c'è sempre qualcosa in movimento: non tutto si è mosso subito, o il divenire naturale avrebbe avuto luogo per intero già da sempre in un istante e non avrebbe quel carattere processuale che invece l'esperienza ci attesta.

Capitolo 2

I Pitagorici

È impresa affatto ardua confrontare scienza e filosofia nell'età arcaica dei Presocratici e non solo per l'enormità in sé del compito, ma anche perché l'una non è in questo periodo ancora distinta dall'altra e tutti i saperi sono affatto solidali; è in tale processo che vengono generati i presupposti della loro successiva separazione e ha luogo il disordinato proliferare delle innumerevoli discipline che, prese dall'indagine dei loro rispettivi oggetti, non sono in grado di effettuare una verifica del loro proprio statuto, né della loro rispettiva metodologia né del loro afferire al medesimo grande genere: quello scientifico, appunto.

Chiediamoci ora se la scienza così come oggi la conosciamo abbia un qualche debito nei confronti di questa ancora ingenua analisi del reale. Non sfugga innanzitutto la collocazione del fare scienza: in quel tempo il sapere tecnico-naturalistico non poteva andare disgiunto da quello etico (il che è evidentissimo nel caso dei Pitagorici, in cui la matematica era metodo di purificazione); l'individuazione delle strutture fisiche del mondo era insieme riconoscimento del ruolo che in esso doveva giocare l'uomo. Per questo il sapere presocratico non è dimentico dell'uomo (come taluni hanno osservato rapportandolo a quello successivo dei Sofisti), ma tende ad assorbirlo in una dimensione che è non esclusivamente naturalistica, bensì onnicomprensiva: ad esempio il concetto anassimandreo di giustizia non sappiamo dire se sia esteso alla natura dall'esperienza politica o viceversa. Ma l'apprensione di quest'ordine non può emergere dall'immediatezza o dalla percezione e richiede un'esperienza peculiare: il contatto col divino recuperato e riproposto da Parmenide come da Empedocle.

Certo, non mancano le differenze con la scienza contemporanea: assenza di una mentalità sperimentale (l'esperienza e non l'esperimento è lo strumento dei Greci); limitata matematizzazione della fisica, applicata di norma alla descrizione di particolari fenomeni di statica, ottica e soprattutto astronomia; infine scopo puramente conoscitivo e non tecnologicamente rilevante. Eppure non è possibile liquidare lo spirito indagatore che mosse i Presocratici e resta da vedere se non sia ancora attuale la lezione di questi antichi, che non ebbero bisogno di porre rigide barriere tra filosofia e scienza.

Essendo velleitario qualsiasi tentativo di operare una netta distinzione tra le diverse fasi del pitagorismo antico, trattiamo qui il movimento come un tutt'uno, adeguandoci al costume aristotelico: il filosofo infatti parla, com'è noto, de «i cosiddetti pitagorici» nel primo libro della Metafisica (A 5, 985 b 23) per indicare il comune lavoro di ricerca svolto dalla fine del sesto all'inizio del quarto secolo da un gruppo solidale nell'attività di ricerca come nella fede religiosa e morale.

2.1 Matematiche e dottrina del numero

Quanto all'oggetto del suo [di Pitagora] insegnamento, i più dicono ch'egli apprese le cosiddette scienze matematiche dagli Egizi e dai Caldei e dai Fenici: ché già nei tempi più antichi gli Egizi si dedicarono allo studio della geometria, i Fenici allo studio dell'aritmetica e della logistica, i Caldei all'osservazione degli astri. I riti intorno agli dèi e quanto riguarda i costumi dicono che invece li apprese dai Magi. Questo, dicono, molti già lo sanno perché ne è stata lasciata memoria in opere scritte; ma per il resto i suoi costumi sono sconosciuti. . .

DK 14 A 9; trad. it. cit. p. 122

1-7. Un intero filone di studiosi che si sono occupati domandati perché la filosofia nacque proprio in Grecia, proprio in quell'epoca e proprio in quella forma ha identificato una delle sue matrici nella sapienza orientale; la tesi viene formulata per la prima volta già nell'antichità in brani come questo, di Porfirio. Ma, senza affrontare qui il problema delle dipendenze e dell'originalità che la filosofia greca presenta e riferendoci soltanto a Pitagora, vi è chi lo ritiene davvero scienziato e iniziatore della corrente che da lui prende il nome, chi invece attribuisce verosimiglianza alle testimonianze solo dal pitagorismo medio e rigetta nell'oscurità del mito la figura di Pitagora, facendone uno sciamano.

Da un lato, la quantità e l'unanimità delle testimonianze in proposito ci inducono ad ammettere che Pitagora fu un filosofo originale e influente, ma non ci consentono di ricostruire quale fosse la sua teoria. Impossibile dunque stabilire non solo il rapporto in lui presente fra filosofia e religione, ma ogni dato biografico e scientifico: ad esempio, non è affatto sicuro che sua sia la paternità del teorema che reca il suo nome. Non possiamo in conclusione che astenerci dal produrre una distinzione chiara fra antico e

medio Pitagorismo. Inoltre appare possibile ma ancora una volta non preciso discriminare, all'interno della scuola, fra acumatici e matematici, ovvero coloro nei quali lo spirito religioso era maggiormente accentuato e quanti si sentivano più vicini a una genuina ricerca scientifica.

Non dimentichiamo che le matematiche non avevano conosciuto presso le civiltà antiche progressi paragonabili a quelli che conobbero presso i Greci, forse proprio per il loro carattere «pratico»: dove il numero era usato con una immediata finalità concreta, il conseguimento di tale obiettivo esauriva l'interesse nei confronti del numero stesso: così è per esempio in Egitto, ove le conoscenze geometriche servivano soprattutto a ristabilire i confini dei campi dopo le piene del Nilo. In Grecia per contro, ove la matematica è praticata in forma per così dire disinteressata, cioè senza la spinta di moventi utilitaristici, non c'è un successo pratico che rappresenti la soddisfazione e perciò stesso la cessazione dell'interesse e lo studio può proseguire anche oltre; proprio questo carattere dell'indagine fu la spinta al progresso continuo degli studi che portò i Greci a esiti di valore assoluto.

2.2 Il numero è il principio

Al tempo di costoro, e prima di costoro [Leucippo e Democrito], si dedicarono alle matematiche e per primi le fecero progredire quelli che son detti Pitagorici. Questi, dediti a tale studio, credettero che i principi delle matematiche fossero anche i principi di tutte le cose che sono. Or poiché principi delle matematiche sono i numeri, e nei numeri essi credevano di trovare, più che nel fuoco e nella terra e nell'acqua, somiglianza con le cose che sono e divengono [...], e poiché inoltre vedevano espresse dai numeri le proprietà e i rapporti degli accordi armonici, poiché insomma ogni cosa nella natura appariva loro

simile ai numeri, e i numeri apparivano primi tra tutto ciò ch'è nella natura, pensarono che gli elementi dei numeri fossero elementi di tutte le cose che sono, e che l'intero mondo fosse armonia e numero.

DK 58 B 4; trad. it. cit. pp. 512-3

1-3. Abbiamo già chiarito che l'espressione «quelli che son detti Pitagorici» va intesa come locuzione volta a indicare un gruppo, laddove fino a quel momento il testo aristotelico da cui il brano è tratto (il celebre primo libro della *Metafisica*) aveva preso in considerazione solo figure ben individuate di pensatori.

3-11. Il passo ci suggerisce con grande decisione che le cose sono numeri e che, per conseguenza, gli elementi che compongono i numeri sono pure quelli di cui son fatte tutte le cose. L'idea di fondo è che il numero sia davvero il costituente della realtà, come un mattone lo è dell'edificio, in quanto esso esprime (e tende a coincidere con) le figure geometriche e queste, a loro volta, costituiscono i corpi in quanto ne identificano i limiti e la forma. I numeri dunque non rappresentano la forma o la formulazione astratta di una sostanza altra o principio, ma davvero sono immanenti alle cose e finiscono quindi per identificarsi con queste. La testimonianza aristotelica presenta peraltro un'ambiguità che rende difficilmente decidibile la questione: i luoghi in cui si dice il tutto essere formato di numeri li intendono proprio come materia (qui alle rr. 3-4) e i passi in cui le cose sono semplicemente dette conformate ai numeri li vedono invece come pura forma (qui alle rr. 7-8).

Ma i numeri sono i costituenti di tutte le realtà, non solo di quelle fisiche, cosa naturale per i Pitagorici, data anche l'incapacità dei primi filosofi a distinguere – come per noi moderni è invece naturale e ovvio, o almeno così ci sembra – tra quanto è astratto e quanto è concreto. L'intendimento del numero come immediato componente materiale della realtà o come principio della sua intelligibilità possono essere posizioni distinte e successive del Pitagorismo o infiltrazioni interpretative posteriori.

Che cosa spinge i Pitagorici a identificare il principio proprio col numero? Secondo Aristotele l'idea deriva loro anche da osservazioni empiriche (rr. 7-8): essi si resero infatti conto del carattere periodico, cioè ritmico e regolare dei principali fenomeni naturali, cosmici e forse anche biologici, quali l'alternarsi del giorno e della notte e delle stagioni, l'andamento delle maree e delle costellazioni. Un altro motivo per questa credenza sta nella struttura della musica, evidentemente campo di prima importanza per i Pitagorici: anche la melodia e l'armonia, ossia il gioco delle consonanze e delle dissonanze, si può definire matematicamente come rapporto numerico fra i suoni, in concreto attuato nella lunghezza delle corde della lira ovvero della colonna d'aria nel flauto.

2.3 Struttura del numero

Pare che anche costoro, che pensavano che principio fosse il numero, pensassero il principio sia come materia e sia come qualità accidentale e condizione delle cose che sono. Elementi del numero ponevano il pari e il dispari, l'uno pensato come infinito e l'altro come limitato; l'unità la consideravano derivante da entrambi (dicevano quindi che essa è pari e dispari); e dall'unità pensavano che nascesse il numero e che nei numeri consistesse, come ho detto, tutto il mondo. Altri Pitagorici dicevano che i principi sono dieci, quelli che secondo la serie son detti: limite e illimitato, dispari e pari, uno e molteplice, destro e sinistro, maschio e femmina, fermo e mosso, dritto e curvo, luce e tenebre, buono e cattivo, quadrato e rettangolare.

DK 58 B 5; trad. it. p. 514

1-3. La prima parte del passo aristotelico risulta di difficile interpretazione, perché è oscuro il senso delle espressioni «qualità accidentale» e «condizione» e anche il loro rapporto con «principio» (gli stessi esegeti antichi propongono letture congetturali affatto diverse). Probabilmente, operando una semplificazione notevole, possiamo suggerire che la prima espressione indichi le proprietà delle cose e la seconda il loro stato: in ogni caso il numero risulta sia causa materiale che causa formale della totalità.

Nonostante innumerevoli testimonianze (a cominciare da un frammento certamente inautentico di Archita) riconducano il principio, nei Pitagorici, al dualismo fra l'Uno e la Diade, tale opposizione prende piede solo in epoca platonica e non è da confondere con la dottrina, genuinamente pitagorica, dell'illimitato e del limite: insomma, solo il parimpari è davvero il punto di partenza e l'opposizione, che assume qui valenza cosmogonica, fra illimitato e limitato sembra derivare da Anassimandro. Il frammento è di difficile comprensione, ma possiamo affermare con sicurezza che, almeno nel campo dei numeri, l'illimitato è il pari e il limitante il dispari, di

modo che vi sono numeri originati per intero dall'illimitato (come $16=4 \times 4$, derivando il totale da numeri tutti pari), numeri originati per intero dal limitato (come $15=3 \times 5$), derivando in questo caso il totale da numeri tutti dispari), infine numeri originati dal limite e dall'illimitato (come $6=2 \times 3$).

3-10. La seconda parte spiega la celebre differenziazione del pari e del dispari e la loro derivazione dell'unità o parimpari. Qui Aristotele sta riferendo di una fase relativamente recente del Pitagorismo: la tavola delle opposizioni sotto riportata (rr. 7-10) è attribuita, se non a Filolao, comunque a pensatori della sua generazione (siamo nella seconda metà del quinto secolo). Tutti i Pitagorici comunque concordavano nel derivare la totalità dei fenomeni da un'opposizione fondamentale che si partiva quindi in serie derivate di contrari: le dieci coppie qui enunciate, sebbene si susseguano casualmente e senza un filo rosso nella loro deduzione, ci mostrano che il numero era caricato di connotati qualitativi e che anzi assumeva una serie di significati determinati, riflettendo in certi casi pregiudizi o convinzioni tipiche della mentalità arcaica.

2.4 La dottrina fisica

Essi [i Pitagorici] dicono che nel centro è il fuoco, che la terra è un astro e che essa, rotando intorno alla parte centrale, dà origine al giorno ed alla notte. Poi, di contro a questa, dicono che c'è una seconda terra, ch'essi chiamano antiterra; e questo affermano non già ricercando le cause e le ragioni dei fenomeni, ma sforzando il significato dei fenomeni e cercando d'accordarli con alcune loro ragioni e opinioni preconcepite.

DK 58 B 37; trad. it. cit. p. 528

1-2. Come in tutte le cosmogonie arcaiche, anche nel Pitagorismo manca l'indagine sull'origine del cosmo; si dà in certo modo per scontato che la prima cosa a formarsi sia stata, al cuore dell'universo, il fuoco centrale, che riceve una grande quantità di diverse denominazioni. Esso, attraendo le parti a lui più prossime dell'illimitato, le limita costituendo le prime entità particolari e quindi, con la prosecuzione di questo processo (così almeno congetturiamo in assenza di notizie che ne specificino la dinamica), si è creato e organizzato il cosmo.

2-6. Questo è immaginato in forma di sfera al cui centro risiede il fuoco centrale; intorno a esso si muovono i dieci corpi celesti procedendo da Occidente a Oriente. Il loro numero era fissato a dieci benché allora le osservazioni ne avessero individuati solo nove perché il cosmo, essendo perfetto, doveva rispettare la perfezione numerica e il numero perfetto è la magica decade; di conseguenza i Pitagorici furono indotti a ipotizzare un'antiterra a noi invisibile per far tornare il conto, donde la critica di Aristotele nel passo che è stato riportato (rr. 3-6).

Molte delle loro teorie astronomiche, alcune assolutamente in contrasto con quelle posteriori, altre che quelle moderne in qualche modo anticipano, furono prodotte però in prevalenza in base a considerazioni speculative sulla natura dei corpi celesti e dei numeri e non a osservazioni astronomiche: il rapporto fra ragione ed esperienza è ancora difficile da definire.

Capitolo 3

Eraclito

La comprensione del pensiero di Eraclito è resa assai difficile dalla condizione in cui possediamo i suoi testi e dal fatto che non sappiamo neppure se essi appartenessero a opere sistematiche (cioè in forma di trattati) o a raccolte di aforismi (come immediatamente appare dalla pregnanza e dall'efficacia dei frammenti). Siamo comunque di fronte al primo tentativo di individuare il principio come legge piuttosto che come materia, sebbene poi esso venga identificato anche in un elemento fisico, e precisamente nel fuoco.

3.1 Gli svegli e i dormienti

Eraclito, figlio di Blosone o, secondo alcuni, di Eracanto, nacque ad Efeso. Fiorì nella 69:a olimpiade. Fu altero quant'altri mai e superbo [. . .]. Avendolo i suoi concittadini pregato di dar loro le leggi, rifiutò per la ragione che la città era ormai dominata da una cattiva costituzione. Ritiratosi nel tempio di Artemide, si mise a giocare a dadi con i fanciulli: agli Efesi che gli si facevano attorno, disse: «Perché vi meravigliate, o malvagi? non è forse meglio far questo che occuparsi della città in mezzo a voi?». Alla fine, per insofferenza verso gli uomini, ritirandosi dalla vita civile visse sui monti, cibandosi di erbe e di piante.

DK 22 A 1; trad. it. cit. pp. 179-80

1-9. Il frammento, puramente biografico, lumeggia un tratto della personalità di Eraclito non privo di nessi con la sua filosofia; l'uomo appare infatti scontroso quanto presuntuoso e sebbene questo sia da mettere in relazione anche con ragioni storiche e politiche (sembra che il suo amico Ermodoro fosse esiliato per motivi politici dai cittadini di Efeso, cosa che il filosofo non perdonò mai loro, come si legge in DK 22 B 121), è certo che egli possedeva una concezione elitaria del sapere, esattamente al contrario degli Ionici. Se questi volentieri costituirono una scuola e noi stessi abbiamo visto Talete con-

tribuire al pubblico progresso delle scienze, Eraclito ritiene la conoscenza appannaggio di pochi privilegiati: non dimentichiamo neppure che egli era un aristocratico e che doveva nutrire sfiducia nella possibilità di allargare la partecipazione politica alla classe media. Anche lo stile conferma quanto detto: esso è oscuro, ellittico, tanto che Diogene Laerzio ci racconta a proposito del «suo libro» (verosimilmente il trattato intorno alla natura) che egli aveva «deciso intenzionalmente (...) di scriverlo in forma oscura, affinché ad esso si accostassero solo quelli che ne avessero la capacità» (DK 22 A 1).

3.2 Il principio è il logos

Di questo logos che è sempre gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato sia subito dopo averlo ascoltato; benché infatti tutte le cose accadano secondo questo logos, essi assomigliano a persone inesperte, pur provandosi in parole e in opere tali quali sono quelle che io spiego, distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com'è. Ma agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo.

DK 22 B 1; trad. it. cit. p. 194

1. È questo verosimilmente il passo che apriva il trattato eracliteo, tramandatoci, seppure non in forma del tutto identica, da parecchie fonti. In esso si annuncia la trattazione del λόγος, ovvero della natura profonda delle cose che tale logos incarna; questo è anzi lo stesso principio della totalità delle cose che Eraclito si accinge a svelare.

Si noterà innanzitutto come tale principio sia indicato con un termine che indica il concetto e la parola piuttosto che una entità fisica: esso, secondo una tendenza già riscontrata in Anassimandro e Anassimene, è discosto dalla dimensione dell'esperienza ordinaria. Come già Aristotele aveva notato in DK 22 A 4, l'avverbio che segue, quel «sempre» ambiguamente collocato, potrebbe esser unito sia a quanto precede (e allora alluderebbe all'eternità del logos stesso) sia a quanto segue (e allora sarebbe un'osservazione pessimistica sulle possibilità dell'uomo di intendere correttamente il principio); ma è anche possibile che Eraclito stesso abbia giocato su questa posizione perché esso fosse riferito in certo modo a entrambi. L'eternità del logos è comunque indiscutibile, mentre il trattato eracliteo vuole farne venir meno l'oscurità e far sì che gli uomini ne abbiano intelligenza.

1-3 e 5-6. Non dobbiamo intendere ciò che segue come la negazione assoluta dell'intelligibilità del logos, cioè l'asserzione che in ogni caso gli uomini ne rimarranno ignoranti: in questo caso non sarebbe neppure valsa la pena di scriverci sopra un testo. Gli uomini tentano di raggiungere una comprensione di questo logos nei pensieri (formulati poi linguisticamente nelle «parole» del testo e realizzati in concreto nelle «opere»), e nei fatti non possono che rispettarne le regole: di ciò tuttavia non riescono ad avere coscienza.

4-5. Nulla di ciò che avviene può contraddire il logos, ma questo non significa che per noi sia facile e tanto meno naturale o automatico rendercene conto; al contrario, solo la filosofia può consentirci di abbandonare le apparenze svelandoci l'autentico principio dell'essere.

Qual è il modo per giungere alla comprensione del logos e per conseguenza di tutte le cose? «distinguendo ciascuna cosa secondo natura e dicendo com'è», suggerisce il metodo eracliteo. La totalità infatti non è un aggregato casuale, mero mucchio, ma un sistema organizzato e organico (si ricorderà che kosmos in greco equivale ordine); sarà dunque necessario individuare, al di sotto degli apparentemente scomposti oggetti ed eventi, la loro logica, la loro regola che è appunto il logos: esso non è evidente (B 123 ci avverte che «la natura delle cose ama celarsi» e B 54 che «L'armonia nascosta vale più di quella che appare») e richiede un'adeguata analisi. D'altro canto, in significativo contrasto con la posizione in qualche modo pessimistica dell'avvio, qui Eraclito sta proponendo tale ricerca, che ritiene necessaria e possibile. Vedremo infine come, a differenza che nei Milesii, tale metodo si allontani dalla scienza naturale per farsi pura speculazione filosofica o, come altri hanno suggerito, metafisica; in effetti né alla cosmologia né alla matematica il nostro filosofo darà significativi contributi.

Per Eraclito, infine, l'importante non è la quantità delle conoscenze, ma l'esatto coglimento del principio. Infatti egli, in polemica con la polimatia (cioè la molteplicità dei saperi) dei suoi predecessori, scrive fra l'altro: «Sapere molte cose non insegna ad avere intelligenza: l'avrebbe altrimenti insegnato ad Esiodo, a Pitagora e poi a Senofane e ad Ecateo» (DK 22 B 40).

3.3 Gli uomini e il logos

Bisogna dunque seguire ciò che è comune. Ma pur essendo questo logos comune, la maggior parte degli uomini vivono come se avessero una loro propria e particolare saggezza.

DK 22 B 2; trad. it. cit. p. 195

1-3. Questo frammento (conservatoci da Sesto Empirico in forma non perfetta e dunque sottoposto a integrazione) ribadisce il carattere elitario della filosofia e della comprensione del principio: non si tratta di un discrimine religioso, mistico o iniziatico, come invece nel pensiero pitagorico, ma di natura esclusivamente intellettuale. Il difetto fondamentale degli uomini è la mancanza di consapevolezza: questi rimangono fermi alle apparenze e a esse sono tanto avvezzi da non metterle mai in discussione, accettandole acriticamente: così fa l'uomo della strada, ma anche l'intellettuale. Ecco la critica gravissima che Eraclito muove a Omero, ritenuto nell'antichità classica quasi l'enciclopedia di ogni sapere, soprattutto morale (cfr. DK 22 B 56, B 22 e B 105), agli altri poeti, da Esiodo ad Archiloco e infine agli storici. Infatti noi dobbiamo non sapere molte cose, cioè disperderci nella inutile molteplicità del-

le conoscenze e delle nozioni, ma coglierne la sottesa unità. Il logos è la legge universale ed è dunque comune a tutte le cose.

Aggiungiamo che questo rifiuto delle apparenze e della superficialità non equivale però al ripudio dell'esperienza sensibile, che è al contrario ritenuta comunque il punto di partenza della conoscenza filosofica, a patto che non ci si fermi a quanto suggerisce immediatamente: Eraclito stesso dice in DK 22 B 55: «Preferisco quelle cose di cui c'è vista e udito» (solo parzialmente contraddicendosi in B 107). Tuttavia in campo scientifico il filosofo si mostra meno sensibile a quest'esigenza rispetto a quanto non sia in ambito metafisico. È infatti con assoluta indifferenza che egli accetta il sapere comune ad esempio a proposito del sole, di cui scrive: «Ha la larghezza di un piede umano» (DK 22 B 3), senza verificare l'affidabilità di una simile credenza.

3.4 L'universalità del logos

Ascoltando non me, ma il logos, è saggio convenire che tutto è uno.

DK 22 B 50; trad. it. cit. p. 208

1. Il filosofo non si propone qui come portavoce della divinità, non presenta le proprie convinzioni (a differenza di quanto farà Parmenide) come dovute a una rivelazione divina, bensì direttamente al logos; in altre parole propone un'esperienza che lui ha realizzato, ma che anche altri possono attuare se in possesso dell'atteggiamento e del metodo adeguato, cioè, secondo la formulazione di B 1, «provandosi» nelle parole e nelle cose corrette. La stessa parola del filosofo non ha alcun valore se appartiene a lui in quanto uomo, cioè allorché si presenta

come individuale, privata; ha invece peso allorché riporta quanto è il logos ad aver stabilito. Se, come abbiamo detto sopra, il filosofo propone anche un metodo (cioè, proprio nel senso etimologico, un cammino) per avvicinarsi a questa conoscenza, è evidente che il sapere non sarà oggetto di una mistica rivelazione, ma il risultato del razionale procedere della ricerca umana, la conquista da parte del graduale lavoro dell'intelletto: questo ci sembra deporre a favore della laicità dell'impostazione di Eraclito come dei Milesii.

3.5 La teoria del divenire

Negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo.

DK 22 B 49a; trad. it. cit. p. 207

1. È questo uno dei celebri frammenti del fiume (in modo del tutto analogo anche DK 22 B 12 e B 91), ove leggiamo ancora una volta la tesi della contraddittorietà del reale: il dinamismo tipico delle cose fa sì che ogni processo sia ipso facto anche il processo opposto. Questi testi espongono l'idea che la realtà sia collocata in un eterno fluire e in effetti un intendimento dinamico del principio è reperibile in tutti questi primi pensatori, a cominciare dagli Ionici: non siamo tuttavia in grado di precisare ulteriormente la forma che questa dottrina assume in Eraclito, data la grande scarsità della documentazione

in proposito in nostro possesso e dato che la dottrina genuinamente eraclitea si confonde nelle testimonianze con quella degli eraclitei successivi, Cratilo in testa.

Tali frammenti comunque, come abbiamo anticipato, fanno senz'altro riferimento non solo alla tesi del mobilismo universale, ma anche a quella della struttura oppositiva della realtà e sottolineano il carattere contraddittorio di ogni azione (poiché noi nel fiume scendiamo e al contempo non scendiamo) e di ogni realtà (infatti ogni cosa è e insieme non è).

3.6 La dottrina dei contrari

L'opposto concorde e dai discordi bellissima armonia

DK 22 B 8; trad. it. cit. p. 197

1. Il frammento, consegnatoci da Aristotele, è stato assai discusso dai critici, alcuni dei quali ne contestano la genuina matrice eraclitea. Ma, al di là della questione filologica, esso pare ben esprimere una tesi originale del nostro filosofo: i contrari non solo lottano fra loro e si escludono reciprocamente: da un altro punto di vista possiedono invece una loro segreta unità, che non appare a uon sguardo immediato. Tutto ci fa credere che i contrari fossero un aspetto della realtà particolarmente significativo per questi primi pensatori, probabilmente per la loro forte e diffusa presenza nei più disparati aspetti della natura: l'alternarsi delle stagioni come delle costellazioni, l'opporsi del giorno e della notte ovvero della luce e dell'oscurità, il ritmico susseguirsi delle costellazioni e delle maree. A qualche decina ammontano infatti le varie coppie di contrari enunciate da Eraclito (cfr. B 8, 10, 51, 72,

29, 104, 34, 49, 59, 60, 62, 65, 67, 80, 88, 102, 103, 111, 117, 118, 126) e tratte dai campi più vari, dalle realtà fisiche e astronomiche a quelle umane in senso lato.

Ci stiamo avvicinando al cuore della concezione eraclitea: i contrari, lungi dal lottare per la reciproca eliminazione, si richiedono vicendevolmente, si attirano e accordano: che cosa mai sarebbe infatti la luce senza il buio, o il suono privo del silenzio? È solo dall'opposizione che ogni realtà trae il suo senso e la sua stessa esistenza: infatti «La malattia rende piacevole e buona la salute, la fame la sazietà, la fatica il riposo» (B 111), dove è l'un contrario a rincorrere e a valorizzare l'altro, e pure «Le cose fredde si scaldano, il caldo si fredda, l'umido si secca, ciò che è arido s'inumidisce» (B 126), dove è evidente che sono le medesime cose ad attraversare stati opposti.

3.7 La guerra

Polemos è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi.

2

Bisogna però sapere che la guerra è comune (a tutte le cose), che la giustizia è contesa e che tutto accade secondo contesa e necessità.

4

DK 22 B 53 e B 80; trad. it. cit. pp. 208 e 213

1-2. Il logos è identificato qui con la contesa: la regola costitutiva delle cose, che ne determina il comportamento e ne governa le relazioni con tutte le altre, è il conflitto. Il contrasto è presente sia tra le cose sia all'interno di ogni singola cosa: tale opposizione non è tuttavia mera distruzione, ma al contrario essenza positiva, statuto ontologico. Tutto quanto ha luogo, come il prosieguo indica, è dovuto a Πόλεμος.

3-4. Polemos non è prevaricazione, violenza distruttiva, bensì la struttura delle cose:

il contrasto è fisiologico all'essere. Ogni cosa non solo e non tanto si oppone al proprio contrario, ma vive grazie a esso. Che tutto sia e non sia, ovvero si trovi costantemente aperto alla contraddizione, implica una dinamicità del reale, un continuo divenire, magari non evidente ma comunque essenziale e ineliminabile, pena il togliimento della realtà stessa; pertanto non è così strano o scorretto attribuire allo stesso Eraclito la tesi del divenire o flusso universale.

3.8 L'unità dei contrari

Congiungimenti sono intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose.

Non comprendono come, pur discordando in se stesso, è concorde: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira.

Una e la stessa è la via all'in su e la via all'in giù.

DK 22 B 10, B 51 e B 60; trad. it. cit. pp. 198, 208 e 210

1-2. Questo frammento integra i precedenti, poiché se in quelli si spiegava la concezione oppositiva della realtà ora Eraclito mostra la solidarietà che soggiace all'opposizione, il carattere dell'«opposto concorde» ormai letto più come concorde che come opposto e perciò fondamento in modo unitario dell'intera realtà.

3-4. Il frammento (trascurando qui il problema filologico della sua effettiva struttura: le due parti ci vengono date di seguito – e con alcune differenze – solo da Platone e da Ippolito, mentre altre citano o solo l'inizio o solo la conclusione) è un tentativo, uno dei più importanti, di spiegare il perché della caratteristica contraddittorietà del reale, finora solo rilevata nell'esperienza. Innanzitutto: quale potrebbe essere il soggetto di cui si rileva l'apparente discordanza e la sostanziale concordanza? Senza considerare le discussioni in proposito (che iniziano proprio con l'integrazione operata dallo stesso Platone in forma differente nel *Simposio*, 187a, dove il soggetto ipotizzato è l'uno, e nel *Sofista*, 242d, ove invece è l'ente), possiamo lasciare il frammento così com'è poiché la

comprensione del suo significato non ne viene affatto ridotta. Qui il contrasto è riportato a unità e se ne afferma il carattere solo di superficie, non essenziale. Perché l'immagine adottata è quella dell'arco e della lira? Tra le innumerevoli spiegazioni, due ci sembrano più plausibili e non del tutto incompatibili: in primo luogo perché i due oggetti simboleggiano dei contrari fondamentali quali la guerra e la pace (la lira è qui strumento artistico, usato in tempi lieti). Secondariamente perché la forma dei due oggetti, costituiti entrambi da due bracci divergenti che tendono delle corde le quali a loro volta li fanno essere più vicini e cioè convergenti, è affatto simile. Ne risulta un oggetto in cui ogni contrasto vien fatto venir meno: esso è il convivere stesso degli opposti che vertono sulla medesima entità.

5. Tralasciando l'interpretazione cosmologica di questo frammento (che dovrebbe in tale lettura descrivere i processi inversi della cosmogonia a opera del fuoco), qui si ribadisce l'identità degli opposti e la loro compresenza all'interno di un'unica realtà, quale la strada. Analoghi, fra i tanti altri, B

61: «Il mare è l'acqua più pura e più impura: per i pesci essa è potabile e conserva la loro vita, per gli uomini essa è imbevibile e esiziale» e B 103: «Comune infatti è il principio e la fine nella circonferenza del cerchio».

3.9 L'ordine universale come fuoco

Quest'ordine universale, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno tra gli dèi o tra gli uomini, ma sempre era e sarà fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura. 2

Cangiamenti del fuoco: innanzi tutto mare, e del mare una metà terra e l'altra metà soffio infuocato. 4

Il fulmine governa ogni cosa. Giacché il fuoco sopraggiungendo, giudicherà e condannerà tutte le cose. 6

DK 22 B 30, B 31 e B 63; trad. it. cit. pp. 202, 203 e 211

1-3. Perché proprio il fuoco è la traduzione fisica del logos, come dice questo primo frammento? I Milesii avevano offerto altre soluzioni, ma erano stati portati a effettuare le loro scelte da motivazioni, come abbiamo visto, di natura prevalentemente fisica. Ci sembra invece che sia una ragione speculativa a indurre Eraclito a optare per il fuoco: esso, più di ogni altro elemento, è sottoposto al contrasto e meglio di ogni altro lo incarna concretamente, soggetto com'è ad accendersi e spegnersi, a variare di continuo, a elevarsi e discendere seguendo il ritmo alterno della fiamma e vive della morte di ciò che brucia. Si legga a questo proposito DK 22 B 67: «Il dio (...) muta come il fuoco, quando si mescola ai profumi e prende nome dall'aroma di ognuno di essi». Sul piano cosmologico, si alternano il periodo in cui il fuoco è presente nella forma del mancamento (come suggerisce B 67) e cioè si attua nelle cose innumerevoli del mondo e il periodo in cui esso si realizza come sazietà, ovvero allorché tutto è soltanto fuoco.

Tra i vari problemi filologici che tale frammento ha suscitato, uno dev'essere qui menzionato: la triplice occorrenza del verbo essere è da intendersi in senso esistenziale oppure è semplicemente il predicato nominale che regge l'apposizione, l'espressione «fuoco sempre vivente» (presente alla r. 2)? Gli studiosi si dividono equamente fra una tesi e l'altra e noi, senza la pretesa di optare per l'una o l'altra possibilità, possiamo almeno riferire quanto c'è di sicuro: il cosmo non è stato prodotto da nessuno, né Dio né tanto

meno uomo, ma esiste ab aeterno (sappiamo d'altro canto come l'idea di una *creatio ex nihilo* sia assente dalla cultura greca come da tutte le culture orientali antiche) e, se parliamo della sua origine, non ci riferiamo alla sua nascita, bensì alla sua conformazione in base al disegno della ragione (che a sua volta è fuoco). Il fuoco è dunque eterno e ubiquo, intelligente e materiale al contempo, anche se non è affatto chiaro come da questa principio tutto sommato determinato (almeno se confrontato con l'infinito di Anassimandro) derivino gli altri elementi.

4-5. Clemente così chiosa la sua citazione di B 31, il nostro secondo frammento: «Implicitamente egli (Eraclito) dice, infatti, che il fuoco, ad opera del logos e del dio che governa tutte le cose, è trasformato, passando per l'aria, in umido, che è come il seme dell'ordine universale e che egli chiama «mare»; da esso poi, a loro volta, nascono la terra, il cielo e le cose che vi sono contenute. Che poi di nuovo ripercorra il cammino all'indietro e alla fine s'infiama, chiaramente lo mostra con queste parole: «<La terra> si liquefa come mare e si espande fino a quel punto a cui era prima di diventare terra».

6-7. In quest'ultimo frammento il fuoco è visto in guisa di suprema legge naturale e il giudizio che esso opera dev'essere ritenuto assai simile alla giustizia dell'infinito di Anassimandro, ovvero dimensione prevalentemente naturalistica: abbiamo forse di fronte una ingenua e tenue ma già operante distinzione fra la materia di cui le cose sono fatte e la norma cui obbediscono.

Capitolo 4

L'Eleatismo

4.1 Senofane

Facciamo iniziare l'Eleatismo con Senofane per ossequio alla tradizione, poiché è sconosciuto il rapporto che egli intrattenne con gli Eleati. Non chiare sono infatti le sue teorie ontologiche e la sua attenzione alla religione non la ritroveremo per contro in alcun Eleata; ma anche qui è reperibile quell'uso autonomo della ragione e quell'indipendenza da qualsiasi tradizione che sono il principio della filosofia.

4.1.1 La critica alla fede tradizionale

Omero e Esiodo hanno attribuito agli dèi tutto quanto presso gli uomini è oggetto di onta e biasimo: rubare, fare adulterio e ingannarsi reciprocamente. Ma se i buoi <e i cavalli> e i leoni avesser mani e potessero con le loro mani disegnare e fare ciò appunto che gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili ai cavalli e i buoi simili ai buoi, e farebbero corpi foggiate così come <ciascuno> di loro è foggiate. Gli Etiopi <dicono che i loro dèi sono> camusi e neri, i Traci che sono cerulei di occhi e rossi di capelli.

DK 21 B 11, B 15 e B 16; trad. it. cit. pp. 171 e 172

1-2. Questo frammento (insieme ad alcuni altri: cfr. DK 21 B 10 e B 12) è una critica alla religione tradizionale: a Senofane pare assurdo che le divinità, che dovrebbero costituire per gli uomini modelli da emulare e personificazioni dei valori a cui ispirarsi, siano invece rappresentate nella poesia tradizionale – e vengano di conseguenza reputate nell'opinione diffusa dei Greci – come in possesso di tutti i difetti tipici degli uomini.

3-7. I frammenti qui riportati, derivanti insieme a qualche altro (DK 21 B 14) da un'opera intitolata *Silli* e citata in un papiro ma di cui non sappiamo nulla, esemplificano le celebri affermazioni di Senofane contro l'antropomorfismo, ovvero l'abitudine di raffigurare gli dèi in forma umana, il che è dovuto, a suo giudizio, alla ingenuità e all'ignoranza degli uomini.

4.1.2 La nuova idea del progresso

Non è che da principio gli dèi abbiano rivelato tutte le cose ai mortali, ma col tempo essi cercando ritrovano il meglio.

DK 21 B 18; trad. it. cit. p. 172

1-2. Questo importante frammento si può intendere in modo adeguato ricordando che nella cultura arcaica, da cui Senofane inizia a prendere le distanze, le tecniche si ritenevano non acquisizioni culturali dovute all'intelligenza, ma strumenti precostituiti, intorno alla cui origine non si indagava. Nel pensiero mitico e nella poesia epica (ciò vale in effetti sia per Omero che per Esiodo) il sapere era stato rivelato da epoche immemorabili dagli dèi agli uomini attraverso mediazioni particolari, come qualche eroe, cosicché gli uomini passavano d'un tratto

dalla barbarie alla civiltà: paradigmatico il mito eschileo di Prometeo che ruba il fuoco alla divinità.

Non dobbiamo tuttavia dimenticare che nel mondo classico anche coloro che abbracciano la teoria razionalistica del progresso ritengono che il sapere sia comunque già da sempre presente nella dimensione del divino: seppure gli uomini possono accedervi gradualmente e solo grazie ai propri sforzi, manca l'idea del guadagno del radicalmente nuovo.

4.2 Parmenide

Approfondendo le teorie degli Eleati ci renderemo ora conto della grande novità da essi rappresentata, poiché la ricerca presocratica abbandona lo studio immediato della natura, ovvero il tentativo di identificare il principio, e si volge all'analisi delle strutture logiche della realtà.

Nei pensatori precedenti operava una insaputa sinergia di esperienza e ragione che si occupava appunto del problema del principio. Con Parmenide invece ci si domanda dello statuto epistemologico dell'esperienza stessa, ovvero in che misura essa sia affidabile come strumento di conoscenza. Il pensatore fa un passo indietro, pone una questione preliminare di metodo: prima di affrontare il problema della conoscenza si pone quello sugli strumenti mediante i quali si conosce.

Tutti i pensatori successivi a Parmenide non potranno esimersi dal confronto con le sue posizioni, momento imprescindibile per ogni ricerca vuoi naturalistica, vuoi ontologica.

4.2.1 La rivelazione della verità e i due sentieri

Le cavalle che mi trascinano, tanto lungi, quanto il mio animo lo poteva desiderare

mi fecero arrivare, poscia che le dee mi portarono sulla via molto celebrata
che per ogni regione guida l'uomo che sa. 2

Là fui condotto: là infatti mi portarono i molti saggi corsieri
che trascinano il carro, e le fanciulle mostrarono il cammino. 4

[...] Là è una porta che divide i sentieri della Notte e del Giorno,
e un'architrave e una soglia di pietra la puntellano: 6

essa stessa nella sua altezza è riempita da grandi battenti,
di cui la Giustizia, che molto punisce, ha le chiavi che aprono e chiudono. 8

[...] La dea mi accolse benevolmente, con la mano
la mano destra mi prese e mi rivolse le seguenti parole... 10

1-5 e 10-11. Perché Parmenide sente il bisogno di presentare la sua filosofia in forma di poetica rivelazione divina (la sua poesia ha peraltro sempre incontrato giudizi negativi da un punto di vista letterario), il che evidentemente è assai di più di retorica o di mera finzione letteraria? Il filosofo necessita del ricorso all'aiuto della divinità, anzi non potrebbe neppure arrivare a essa se fin dall'inizio non vi fosse la disponibilità della divinità in persona ad aiutarlo: egli, per incontrare la Dea, ha infatti bisogno del cocchio che ella gli mette a disposizione. Dall'altro lato l'aiuto divino non è conferito a un uomo qualsiasi, ma a colui che ha dimostrato particolare predisposizione e interesse nella ricerca della verità: possiamo così pensare a una situazione di equilibrio fra la disponibilità del dio e l'iniziativa dell'uomo: una «cooperazione», insomma, come qualcuno ha proposto.

Non si tratta tuttavia di una forma di misticismo, di un'iniziazione irrazionale, di un atteggiamento puramente religioso o fideistico (o sciamanico, come altri ancora si è espresso); il generale senso del divino come numinoso, ma altresì l'assenza di un dio personale e il senso aperto e «laico» della ricerca si notano qui al pari che negli altri testi presocratici analizzati fino a ora.

Sarebbe per di più assai strano se in tutti i maggiori discepoli di Parmenide vi fosse un abbandono totale dell'aspetto religioso, di

cui non troviamo in effetti traccia nella loro speculazione, se esso fosse invece in lui di primaria importanza. Secondo l'esegesi di Sesto Empirico (che tutta questa parte del poema ci ha riportato ma che nella sua lettura, risentendo del *Fedro* platonico, legge il mito parmenideo del carro e della dea in forte analogia con quello della biga alata), fuor di metafora le cavalle rappresentano i desideri dell'anima e l'irrazionale tensione verso la conoscenza, che da sola resterebbe mera attrazione insoddisfatta; le fanciulle che accompagnano il filosofo sono le sensazioni. La giustizia, vista qui come punitrice, è la ragione e la Dea rivelatrice, che questa giustizia rispetta e a cui è in certo modo sottomessa, è l'indagine filosofica. Parmenide insomma muove prendendo in considerazione le due fonti della conoscenza, il senso e l'intelletto.

6-9. I sentieri della notte e del giorno derivano allora (sempre seguendo Sesto Empirico) da queste due fonti: se noi ci affidiamo ai sensi, otteniamo una conoscenza fallace, erronea e non percorreremo che la via dell'errore; se, invece, ci muoviamo secondo ragione, procederemo lungo la via del giorno per raggiungere la verità. L'allusione alla Giustizia conferma la credenza di tutti i Presocratici nell'esistenza di una generale legalità che governa per intero l'essere.

4.2.2 Le cose da apprendere

Bisogna che tu impari a conoscere ogni cosa,
sia l'animo inconcusso della ben rotonda Verità 2
sia le opinioni dei mortali, nelle quali non risiede legittima credibilità.
Ma tuttavia anche questo apprenderai, come le apparenze 4
bisognava giudicasse che fossero chi in tutti i sensi tutto indaghi.

DK 28 B 1, vv. 28-32; trad. it. cit. p. 270

1-3. È questo un passo, singolarmente pregnante, dell'inizio del poema, in cui la Dea rivela a Parmenide l'essenza della verità. Il primo, capitale problema che esso ha posto agli interpreti è stabilire quali e quante fossero le vie di indagine proposte al filosofo dalla dea: due o tre? Nell'interpretazione tradizionale, che ha dominato in modo si può dire esclusivo l'esegesi fino a non molti decenni fa, si riconoscevano, come am-

messe da Parmenide, due sole possibilità, richiamate l'una dal verso sull'«animo inconcusso della ben rotonda verità» e l'altra dal verso sulle «opinioni dei mortali». Si tratta insomma dei due sentieri menzionati all'inizio del poema, quello della notte e quello del giorno: l'essere non può essere contraddetto – come meglio emergerà dal frammento successivo – e allora o noi comprendiamo tale fondamentale regola che governa sia

le cose (l'ontologia) sia il nostro pensare le cose (la logica) sia infine il nostro parlare intorno alle cose (il linguaggio) o viviamo all'interno della contraddizione. Ciò significa che esistono due soli ambiti, l'essere e il non essere, quest'ultimo totalmente svalutato di ogni plausibilità e credibilità; esso coincide col dominio dei sensi, incerti e sempre soggetti all'imprecisione e all'errore, tali da farci credere che le cose insieme siano e non siano.

4-5. Tuttavia si è fatta ormai strada l'ipotesi che, in questo problematico luogo, il filosofo si riferisca anche a un'altra possibilità, descritta ai due versi successivi, ove si parla delle «apparenze». Mentre nella tradizionale lettura queste erano identificate con le fallaci opinioni dei mortali, ora sembra che il loro riferimento sia affatto diverso: infatti, se l'essere può essere oggetto della nostra considerazione ma non coincide, come vedremo, col mondo delle cose molteplici e divenienti, e il non essere non si può né pensare né dire, che cosa pensiamo e di che cosa parliamo quando ci esprimiamo intorno al mondo molteplice e diveniente?

Tale considerazione ha suggerito ad alcuni interpreti che in realtà le vie alluse da Parmenide siano tre, ossia che alle due so-

pra considerate si affianchi una terza, quella che riguarda le apparenze: queste ultime, pur essendo contraddittorie rispetto alla rigida legge dell'essere, non sono neppure un *nihil absolutum*, poiché noi ne discutiamo intelligibilmente. Questa seconda interpretazione è sostenuta, fra gli altri, da Reale, che così spiega: «Tradizionalmente si è inteso il pensiero di Parmenide irrigidito in una posizione di assoluta negatività nei confronti della $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Sennonché 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 è così, 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» (*Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 19824, vol. 1°, pp. 127-128).

4.2.3 Le vie della ricerca

Orbene ti dirò e tu ascolta attentamente le mie parole,

quali vie di ricerca sono le sole pensabili:

l'una <che dice> che è e che non è possibile che non sia,

è il sentiero della Persuasione (giacché questa tien dietro alla Verità);

l'altra <che dice> che non è e che non è possibile che sia,

questa io ti dichiaro che è un sentiero del tutto inindagabile:

perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile),

né lo puoi esprimere.

2
4
6
8

DK 28 B 2; trad. it. cit. p. 271, qui modificata

1-5. Viene qui formulato il «principio di non contraddizione» secondo Parmenide, che governa, come abbiamo detto poco sopra, sia il dominio dell'essere che quello del pensare. I campi di cui qui parla il filosofo sono due, due le «vie di ricerca». Ma di che cosa esse dicono rispettivamente «che è» e «che non è», quale cioè possiamo pensare sia il soggetto di queste due proposizioni?

Alcune letture hanno ipotizzato che Parmenide si riferisca a due soggetti, sottintesi ma non per questo meno presenti, ovvero l'essere e il non essere, mentre altri hanno obiettato che ciò non è affatto necessario per intendere il significato del brano: infatti noi ragionevolmente ci esprimeremo a proposito di qualsivoglia entità se ne parleremo come di qualcosa che è, mentre se le attri-

buiremo il non essere, la renderemo per ciò stesso inesistente, impensabile, indicibile.

Su quest'ultimo punto il testo parmenideo è esplicito e tutto sommato chiaro: il pensiero può pensare soltanto l'essere e perciò il non essere non può neppure venir concepito: esso è inintelligibile e di esso si può dire solo che non è. Si tratta di una negazione radicale, assoluta, che mette in campo un non essere assoluto; in altre parole non possiamo dire che ci sono l'essere e il non essere, bensì che l'essere c'è e il non essere non c'è: quest'ultimo è da intendere come una realtà privativa, non dotata di una sua consistenza e che non può conseguentemente ottenere una formulazione verbale. Ciò comporta che l'uomo non può compiere alcun discorso dotato di senso sul non essere e, se tenta di farlo, produce solo un insieme insignificante di suoni.

6-8. L'essere è poi insieme quello delle cose, del pensare e del dire: è proprio in virtù del senso arcaico della unità di queste tre dimensioni che Parmenide giudica inattuabile negare verbalmente qualcosa senza che tale negazione getti la propria grave ombra sulla cosa stessa. Se il discorso su ciò che c'è dev'essere incontraddittorio, allora esso deve riguardare solo ciò intorno a cui non si può produrre alcuna negazione (poiché per Parmenide ogni negazione

è di per sé contraddizione), e cioè l'essere. Esemplifichiamo: di ogni realtà molteplice e/o diveniente io posso negare qualcosa: di questo foglio che sia rosso, di questa penna che sia una stilografica, e così via; a proposito di che cosa è invece esclusa ogni negazione, se non dell'essere?

Con questo principio il filosofo nega due dimensioni: il molteplice e il diveniente; entrambi sono implicati nel gioco contraddittorio e annichillitore della negazione. Nell'affermare il molteplice io infatti sostengo l'esistenza di innumerevoli realtà di cui l'una non è l'altra: dico di una cosa che non è l'altra e ciò appare contraddittorio a Parmenide, poiché di una cosa che è io non dovrei negare nulla in nessun modo, non potendo attribuirle in alcuna forma il non essere. Nell'asserire il divenire io vengo a dire che una cosa che era in un certo modo ora è diversa da prima, o che sarà diversa in seguito: ma anche in questo caso dico, a proposito di qualcosa che è, che non era o non sarà, attribuendole il non essere. Non sembrano pertanto darsi altre alternative: ma che cosa bisogna allora pensare di quel discorso che pur noi di continuo pronunciamo intorno alle cose molteplici e divenienti e che, se intendiamo alla lettera quanto il passo asserisce, non dovremmo neppure essere in grado di fare?

4.2.4 L'errore dei mortali

Bisogna che il dire e il pensare sia l'essere: è dato infatti essere, mentre nulla non è; che è quanto ti ho costretto ad ammettere.

2

Da questa prima via di ricerca infatti ti allontano,

4

eppoi inoltre da quella per la quale mortali che nulla fanno

vanno errando, gente dalla doppia testa. Perché è l'incapacità che nel loro petto dirige l'errante mente; essi vengono trascinati

6

insieme sordi e ciechi, istupiditi, gente che non sa decidersi,

da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici

8

e non identici, per cui di tutte le cose reversibile è il cammino.

DK 28 B 6; trad. it. cit. pp. 272-3

1-2. L'apertura di questo passo ribadisce l'identità del dire e del pensare con l'essere: per la mentalità arcaica – non solo quella di Parmenide, ma della coscienza mitopoietica e presocratica tutta – il pensiero non può che coincidere in modo integrale e imme-

diato con l'essere e la conoscenza è ingenuamente intesa come l'ovvio, fisiologico processo di adeguazione del pensiero all'essere; ne risulta rigettato fin dal principio l'errore. Se infatti sbagliando si pensa qualcosa di diverso da come la realtà è, si pensa

qualcosa che non è: ma ciò che non è non è pensabile e dunque l'errore è impossibile da verificarsi. Il reale e il vero rimangono dunque indistinti, la loro identificazione non rappresenta un problema o un obiettivo problematico da raggiungere, bensì l'evidente punto di partenza. A ciò si unisce un'analogia concezione del linguaggio, che deve, da parte sua, rispettare e rispecchiare l'unità dell'essere e del pensare; cosa e parola coincideranno e assumeranno ruoli intercambiabili.

3. Nel prosiegua la Dea – è sempre il suo discorso che Parmenide sta qui riferendo – ribadisce il divieto di praticare la via del non essere.

4-9. Ma un problema si ripropone: allorché essa dice: «eppoi inoltre da quella per la quale mortali che nulla sanno | vanno errando, gente dalla doppia testa», sta parafrasando quanto appena detto, alludendo alla via del non essere, o si sta riferendo a un altro tipo di errore? Forse la Dea vuole che il filosofo non solo abbia chiara la natura del non essere, ma che sia pure in grado di di-

scernere adeguatamente le erronee teorie su di esso prodotte dagli uomini per potersi da queste guardare.

Secondo una diffusa lettura tale gente va identificata con gli eraclitei, poiché Eraclito, com'è noto, sosteneva una concezione del reale del tutto incompatibile con la dottrina parmenidea; indipendentemente da questa identificazione (peraltro verosimile come la congettura di coloro che antepongono cronologicamente, sia pure di poco, Eraclito a Parmenide e che vedono nel poema sacro di quest'ultimo una polemica contro le teorie dell'altro), possiamo dire che il passo si rivolge contro tutti quanti ritenevano possibile spiegare l'essere facendo ricorso anche al non essere e alla loro contaminazione – il divenire –. La loro «indecisione» non è ovviamente una caratteristica psicologica, bensì una categoria filosofica: si tratta del fondamento sul quale essi reputano possibile produrre una spiegazione della totalità, giudicato assurdo senza remissione da Parmenide.

4.2.5 Le caratteristiche dell'essere

Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero
 né l'abitudine nata dalle molteplici esperienze ti costringa lungo questa via, 2
 a usar l'occhio che non vede e l'udito che rimbomba di suoni illusori
 e la lingua, ma giudica col raziocinio la pugnace disamina 4
 che io ti espongo. Non resta ormai che pronunciarsi sulla via
 che dice che è. Lungo questa sono indizi 6
 in gran numero. Essendo ingenerato è anche imperituro,
 tutt'intero, unico, immobile e senza fine. 8
 Non mai era né sarà, perché è ora tutt'insieme,
 uno, continuo. Difatti quale origine gli vuoi cercare? 10
 Come e donde il suo nascer? Dal non essere non ti permetterò né
 di dirlo né di pensarlo. Infatti non si può né dire né pensare 12
 ciò che non è.

DK 28 B 8, vv. 1-13; trad. it. cit. pp. 274-5

1-5. La prima parte di questo frammento è una critica della conoscenza sensibile: le credenze in cui noi fidiamo, a ciò resi avvezzi dalle ripetute esperienze, sono infatti dimostrate impossibili e assurde dal ragionamento. La riflessione non riesce a dar conto dell'esperienza e perciò stesso la svaluta: il contrasto fra la ragione e i sensi è deciso

da Parmenide a tutto vantaggio dell'una sugli altri. Anche la Dea mette in guardia il filosofo dal fare ricorso ai sensi e lo incita a valutare «col raziocinio».

5-13. Questi versi sono una parte della descrizione dell'essere; se dapprima Parmenide aveva asserito che dell'essere si poteva dire solo che esso era e null'altro, ora tro-

va una strada per renderlo maggiormente comprensibile e a noi noto producendone una descrizione, condotta – s'intende – con strumenti esclusivamente razionali. L'essere è innanzitutto ingenerato (r. 7): infatti, se fosse generato, lo sarebbe stato o dall'essere o dal non essere: ma dall'essere non può esser nato (come si legge poco più sotto, alle rr. 11-13), o si produrrebbe semplicemente un regresso all'infinito, mentre dal non essere nulla può nascere. Esso è quindi imperituro poiché non gli può accadere di annichilirsi: dove infatti andrebbe a finire? È quindi intero e unico (r. 8) poiché, se fosse distinto al suo interno o molteplice, ciascuna delle sue parti non sarebbe le altre e verrebbe così reintrodotta la molteplicità e perciò stesso il non essere (dal momento che ogni parte, in quanto particolare, non sarebbe le altre). Esso è quindi immobile perché il movimento

è una forma del divenire, che già abbiamo escluso; inoltre l'essere dovrebbe muoversi in uno spazio esterno, il che è assurdo, poiché al di fuori di esso c'è il non essere, ovvero non c'è nulla.

Il verso che afferma che «Non mai era né sarà» (r. 9) è di particolare interesse poiché contiene il motivo del contrasto con Melisso che analizzeremo più sotto: l'essere non conosce né il passato né il futuro perché essi sono forme della diversità, ossia del non essere (col che scopriamo che Parmenide nega recisamente anche il tempo, dimensione propria del mondo dell'opinione, ma impossibile da attribuire all'essere): il passato infatti non è più e il futuro non è ancora. L'essere vive perciò immerso in un eterno presente e può venir tradotto con l'immagine del punto, con l'istantaneità che ci fa dire di esso che è in un perenne «ora».

4.2.6 Le opinioni dei mortali

È la stessa cosa pensare e pensare che è:
perché senza l'essere, in ciò che è detto, non troverai il pensare: null'altro infatti
è o sarà 2
eccetto l'essere, appunto perché la Moira lo forza
ad essere tutto intero e immobile. Perciò saranno tutte soltanto parole, 4
quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero:
nascere e perire, essere e non essere, 6
cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore.

DK 28 B 8, vv. 34-41; trad. it. cit. p. 276

1-4. Questi versi ribadiscono l'identità del pensiero e dell'essere che già abbiamo incontrato: la necessità di questa identificazione, che non è consapevolmente affermata o posta come esito di un ragionamento, bensì accettata subito come un fatto ovvio, è personificata da una divinità chiamata Moira (che in greco significa destino).

4-7. I capitali versi in questione ci riportano all'interpretazione del mondo dell'opinione:

la dea ora istruirà Parmenide sulle opinioni dei mortali. Resta da capire se queste ultime coincidono senza residui col tentativo degli uomini stolti di parlare del non essere e dunque non sono che il capitale errore, il peccato originale della filosofia, ovvero costituiscono il lecito tentativo (più o meno corretto a seconda che rispetti o no il principio di non contraddizione) di dar conto delle apparenze.

4.2.7 La fisica delle apparenze

Con ciò interrompo il mio discorso degno di fede e i miei pensieri intorno alla verità; da questo punto le opinioni dei mortali imparano a conoscere, ascoltando l'ingannevole andamento delle mie parole. Poiché i mortali furono del parere di nominare due forme, 2
4

delle quali una sola non dovevano – e in questo sono andati errati –; ne
 contrapposero gli aspetti e vi applicarono note
 reciprocamente distinte: da un lato il fuoco etereo 6
 che è dolce, leggerissimo, del tutto identico a se stesso,
 ma non identico all'altro, e inoltre anche l'altro [lo posero] per sé 8
 con caratteristiche opposte, la notte senza luce, di aspetto denso e pesante.
 Quest'ordinamento cosmico, apparente com'esso è, io te lo espongo compiuta-
 mente, 10
 cosicché non mai assolutamente qualche opinione dei mortali potrà superarti.

DK 28 B 8, vv. 54-65; trad. it. cit. pp. 276-277, qui modificata

1-3. La Dea mantiene la promessa e spiega a Parmenide il presupposto su cui sono fondate le opinioni dei mortali.

4-5. I mortali, cercando di dar ragione del divenire (il «nascere e perire...» del testo) e della molteplicità, hanno compiuto un'operazione illecita: hanno fatto ricorso a un principio duale (si tratta delle «due forme» della r. 4) cui viene rivolta una critica per vero assai problematica e oscura fin dal punto di vista testuale. Infatti l'espressione successiva (r. 5) può essere resa secondo almeno tre diverse versioni: 1) «di cui una (in particolare) non doveva nominarsi», ma l'altra sì; 2) «di cui (delle due nozioni) una (sola) non doveva nominarsi», bensì tutte e due; 3) «di cui non una doveva nominarsi», ovvero nessuna delle due.

Su questo argomento la discussione è tuttora aperta e le opinioni assolutamente divergenti: 1) la prima traduzione presenta un immediato problema poiché, da un punto di vista linguistico, l'esistenza in greco del duale avrebbe portato Parmenide a usarlo se egli avesse inteso negare una (delle due) al fine di ammettere l'altra (non fra molte, ma appunto fra due), il che invece non è; inoltre non sarebbe del tutto convincente per Parmenide assumere un principio determinato dalla contrarietà rispetto a un altro e cioè subito esposto alla determinatezza e alla negazione, poiché noi apprendiamo dal testo che «gli aspetti» di queste «due nozioni» sono contrapposti e ciascuno dotato di «note reciprocamente distinte». Al contrario, sappiamo per certo che di ciò che appartiene al campo dell'essere dobbiamo poter dire solo che è e non anche che non è qualche cos'altro. Nondimeno le apparenze vanno spiegate in maniera plausibile: se godono di una qualche realtà, seppure si-

tuata a un più basso livello rispetto all'essere, meritano che ne venga data ragione e bisogna farlo rispettando le generali regole della ragione, ossia in chiave monistica. In questa «verace teoria del fallace» (Calogero) noi dobbiamo comunque rispettare il principio fondamentale dell'essere e ricorrere a una sola forma, che non produca opposizioni e contraddizioni, dobbiamo cioè assumere un principio fisico non oppositivo.

2) La seconda interpretazione fa sostenere a Parmenide una cosmologia dualistica: in altre parole, proprio per evitare di costituire un aut-aut che, imponendo uno solo dei contrari, violerebbe il principio di non contraddizione, il filosofo suggerisce di assumerli entrambi. Dal momento che qui non propriamente dell'essere si parla, ma solo delle apparenze, può essere lecito accettare il modello più diffuso e sviluppato delle teorie fisiche dell'epoca, quello dualistico, in particolare nella sua specie pitagorica. Anche qui tuttavia alcune difficoltà si presentano: non si capisce infatti perché Parmenide, alla ricerca di una spiegazione plausibile per le apparenze, l'avrebbe rinvenuta in un principio duale anziché in uno monistico che assai meglio si accorderebbe con la generale impostazione della sua dottrina dell'essere; inoltre i due contrari, seppure presi insieme, continuerebbero a negarsi l'un l'altro riproponendo la contraddizione.

3) Rimane la terza lettura: il passo intende in questo caso mettere in guardia i mortali dal praticare tutti i tipi di spiegazione di un mondo, quello dell'opinione, che in nessun modo può esistere, essere pensato e detto. Il filosofo cioè non tenta una fisica delle apparenze, ma protesta contro qualsiasi tentativo di praticarla. Certo, in tal modo non si sottrae Parmenide a una difficoltà grave

(ma anche le altre letture a nostro parere non sono in grado di evitare contraddizioni): da un lato il filosofo, nell'intendimento rigido del suo principio di non contraddizione, vieta di dire alcunché intorno al mondo dell'opinione, ma poi non può evitare di incontrarsi con quello e di parlarne: tale contraddittorietà rimane a nostro giudizio aperta e irrisolvibile, come dimostrano i successivi tentativi, compiuti da Melisso e dai Pluralisti, di riaccordare ragione (e principio di non contraddizione) ed esperienza. Inoltre non bisogna dimenticare che è la dea stessa che divide le cose in appartenenti al campo dell'essere e dell'apparire, riconoscendo e legittimando quest'ultimo ambito, sia pure in forma indiretta.

6-11. Gli ultimi versi ci danno la descri-

zione di questa cosmologia delle apparenze: si tratta per vero, come ormai più volte abbiamo sostenuto, del generale modello dualistico a cui si erano ispirati molti dei pensatori precedenti, da Anassimandro ai Pitagorici a Eraclito. È chiaro che, a seconda del modo in cui s'intende il passo che precede, si valuta questa cosmologia come semplicemente riferita ovvero sostenuta da Parmenide: se il filosofo ammette e ricerca una spiegazione plausibile delle apparenze, allora i due principi del fuoco e della notte sono effettivamente assunti; per i sostenitori della terza lettura sopra esposta invece essi vengono qui riportati non asserendo sed recitando, cioè semplicemente raccontando un punto di vista diverso e avverso rispetto a quello parmenideo.

4.3 Zenone

Le argomentazioni zenoniane hanno dato filo da torcere non solo ad Aristotele, che non risparmiò a esse critiche aspre ma le cui confutazioni non sono mai apparse risolutive, ma anche a filosofi della scienza nostri contemporanei come Grünbaum, i quali hanno affrontato le aporie del discepolo di Parmenide avvertendone la sconcertante modernità.

4.3.1 L'infinità è un assurdo

Quanto all'infinità per la grandezza la mise in evidenza prima con la stessa argomentazione. Dopo aver in precedenza mostrato che «qualora l'essere non avesse grandezza neppure sarebbe» [B 1], aggiunge: «Se esiste, è necessario che ciascuna cosa abbia una certa grandezza e spessore e che in essa una parte disti dall'altra. Lo stesso ragionamento vale anche della parte che sta innanzi: anche questa infatti avrà grandezza e avrà una parte che sta innanzi. Questo vale in un caso come in tutti i casi: nessuna infatti di tali parti sarà l'ultima e non è possibile che non ci sia una parte a precedere l'altra. Così, se sono molti, è necessario che essi siano piccoli e grandi: piccoli fino a non avere grandezza, grandi fino ad essere infiniti.

DK 29 B 2; trad. it. cit. pp. 303-4

1-3. La testimonianza, tratta dalla *Fisica* di Simplicio, precede logicamente quella numerata da Diels come prima e che invece la presuppone quanto al gioco delle argomentazioni, come ormai pressoché unanimemente si ritiene. Nel loro complesso, i due passi ci danno alcune delle critiche zenoniane alla molteplicità e mostrano la necessità che l'essere sia uno e indivisibile.

3-10. Se l'essere fosse molteplice, esso risulterebbe insieme infinitamente piccolo e infinitamente grande. Piccolo, perché le unità componenti, per essere veramente unità – cioè semplici – devono essere indivisibili e tutto ciò che ha una dimensione è divisibile. Quindi le singole parti di cui il molteplice è composto devono essere inestese: ma in questo caso la loro somma non po-

trà che dare un risultato nullo e il molteplice sarà perciò inesistente. Ma insieme tali parti saranno pure infinitamente grandi, poiché per esistere devono possedere una qualche grandezza ed essere discoste dalle altre. La separatezza richiede che i corpi separati lo siano da una qualche entità, un terzo corpo:

ma tale processo va proseguito all'infinito (il corpo separatore sarà a sua volta separato da quelli che separa da ulteriori corpi e così via), per cui una molteplicità finita di grandezze sarà al contempo una molteplicità infinita di grandezze.

4.3.2 La molteplicità non esiste

Una delle argomentazioni è quella nella quale mostra che «se c'è il molteplice, questo molteplice è grande e piccolo: grande fino ad essere infinito in grandezza, piccolo fino a non avere grandezza di sorta». In questa argomentazione poi mostra che ciò che non possiede né grandezza né spessore né massa alcuna eppure esiste. Dice: «Se infatti venisse aggiunto a un altro essere non lo renderebbe per nulla maggiore. Difatti, non avendo esso grandezza alcuna, quando venga aggiunto non è possibile che nulla aumenti in grandezza. E così senz'altro ciò che venne aggiunto non sarebbe nulla. Se poi quando venga sottratto, l'altro essere non diventerà per nulla minore, e neppure, d'altro canto, quando quello venga aggiunto questo diventerà maggiore, è chiaro che non era nulla né ciò che venne aggiunto né ciò che venne sottratto».

DK 29 B 1; trad. it. cit. pp. 302-3

1-3. L'argomentazione mostra l'assurdità del molteplice: se l'essere è dotato di grandezza, cioè continuo o ancora divisibile (termini qui da intendersi come sinonimi), allora è molteplice a causa di questa divisione in parti; ma se nulla è uno (cioè indivisibile), mancherà la materia o le parti di cui la molteplicità è fatta e neppure essa potrà esistere. Spiega infatti Filopono: «Se infatti l'essere non fosse uno e indivisibile, ma venisse diviso in una molteplicità, nulla sarebbe propriamente uno (se infatti il continuo venisse diviso sarebbe divisibile all'infinito); ma se nulla è propriamente uno, neppure è molteplice, se è vero che la molteplicità è costituita di più unità» (DK 29 A 21).

3-11. Il testo prolunga l'argomentazione offerta sopra: se il molteplice fosse costituito da parti nulle quanto all'estensione, allora esse, aggiunte o tolte, lascerebbero invariata l'entità di partenza. In conclusione noi ci troviamo con un molteplice finito che, se tentiamo di spiegare la sua costituzione, risulta essere o infinito o nullo. Come si è visto, Zenone parte da un presupposto differente rispetto al maestro: in principio ammet-

te (provvisoriamente) l'esistenza di quanto poi intende negare e argomentando intorno alla sua struttura logica mostra che ne conseguono contraddittori esiti. La sua difesa è indiretta: egli non parte affermando l'assurdità delle tesi degli oppositori di Parmenide, ma assumendole e sviluppandole in base alla loro stessa logica mostra che non sono affatto più ragionevoli delle apparentemente sconcertanti posizioni parmenidee. Questa tecnica sarà definita dialettica e ben descritta in un passo del Parmenide di Platone: «Sì, o Socrate – disse Zenone. – Ma tu allora non hai colto affatto la vera intenzione dell'opera (...) Questo scritto è in realtà una difesa del ragionamento di Parmenide contro coloro che impresero a metterlo in ridicolo (...) Dunque questo scritto si contrappone a coloro che affermano la molteplicità e rende loro la pariglia e ancor più, volendo mostrar questo, che l'ipotesi della molteplicità sbocca a conseguenze più ridicole dell'ipotesi dell'unità, quando le conseguenze siano tratte opportunamente» (DK 29 A 12). La dialettica è la più efficace tecnica confutatoria.

4.3.3 Il movimento non esiste

Quattro sono i ragionamenti di Zenone intorno al movimento, i quali mettono di cattivo umore quelli che tentano di risolverli. Il primo intende provare l'inesistenza del movimento per il fatto che l'oggetto spostato deve giungere alla metà prima che al termine finale: ma questo ragionamento noi l'abbiamo demolito nei discorsi precedenti. Il secondo è il cosiddetto "Achille": questo intende provare che il più lento, correndo, non sarà mai sorpassato dal più veloce: infatti, necessariamente, l'inseguitore dovrebbe giungere prima là dove il fuggitivo è balzato in avanti; sicché necessariamente il più lento conserva una certa precedenza. Questo ragionamento è appunto quello della dicotomia, ma ne differisce per il fatto che non divide in due anche la grandezza successivamente assunta. [...] Ma, in realtà, è falso ritenere che ciò che precede non venga raggiunto: infatti, solo fin quando precede, non viene raggiunto; ma tuttavia esso viene raggiunto, purché si ammetta che viene percorsa una distanza finita. Questi sono, intanto, i primi due ragionamenti: il terzo è quello poc'anzi citato, che, cioè, la freccia, nell'atto in cui è spostata, sta ferma. Ma questa conclusione si ottiene solo se si considera il tempo come composto da istanti; se questo non si ammette, non ci sarà sillogismo. Il quarto è quello delle masse uguali che si muovono nello stadio in senso contrario a quello di altre masse uguali, le une dalla fine dello stadio, le altre dal mezzo, con eguale velocità. E con questo ragionamento egli crede nel risultato che la metà del tempo sia uguale al doppio. Il paralogismo sta nel supporre che una uguale grandezza venga spostata con uguale velocità in un tempo uguale sia lungo ciò che è mosso sia lungo ciò che è in quiete. Ma questo è falso.

Aristotele, *Phys.*, VI (9), 9, 239b 5-240a 4 = DK 29 A 25-28; trad. it. Aristotele, *Fisica*, Laterza, Bari 1973, pp. 160-161

1-2. L'ampia e fondamentale testimonianza aristotelica non ci consente di renderci conto se gli argomenti di Zenone fossero solo questi quattro o se a essi se ne accompagnassero altri: ma tant'è.

2-5. Il primo argomento è stato detto «della dicotomia», poiché implica che un corpo mosso debba, per arrivare a destinazione, compiere metà dello spazio complessivo, ma prima di giungere alla metà deve arrivare alla metà di questa metà e così all'infinito. Di conseguenza esso non arriverà mai.

5-14. Il secondo argomento è detto «l'Achille» e propone una linea di pensiero assai vicina a quella del precedente, fatto salvo qualche particolare tecnico. Non sussiste la contraddizione da alcuni paventata fra questo argomento e la conclusione di quello della dicotomia per il fatto che esso assume il movimento, poiché non dobbiamo pensare che Zenone lo faccia sul serio. Al contrario, l'assunzione della preme-

sa avversa per svilupparla fino a mostrarne la contraddittorietà è proprio la tecnica confutatoria (o dialettica) di Zenone; procedura elenctica che il filosofo trae dalle dimostrazioni per assurdo della geometria.

14-17. Il terzo argomento è quello della freccia. Per intenderlo dobbiamo scomporre il suo moto in istanti sempre più brevi: nell'unità minima di tempo la freccia, secondo Zenone, starà ferma, come accadrebbe se noi osservassimo i fotogrammi di una ripresa della corsa della freccia. L'obiezione del filosofo contro il movimento consiste perciò in questo: se il moto della freccia non è che la somma di tanti istanti in cui essa sta ferma, tale moto risulterà insussistente. Poiché la freccia è sempre uguale a sé, essa non può essere più avanti di dove attualmente non sia. Inoltre dobbiamo rilevare che il finale riferimento al tempo può essere genuinamente zenoniano, ma anche introdotto da Aristotele per preparare le proprie obiezioni al filosofo.

19-23. Il quarto e ultimo argomento è detto «dello stadio»; vi troviamo due blocchi che si muovono di moto uguale e contrario rispetto a un terzo blocco fisso. Il primo blocco mobile percorrerà nella medesima unità di tempo uno spazio semplice rispetto al blocco fisso e doppio rispetto a quello mobile (per il fatto che esso a sua volta si sposta in direzione contraria). A Zenone sembra che il medesimo corpo percorra nello stesso tempo uno spazio semplice e uno doppio, il che è assurdo, ovvero -è la stessa conclu-

sione letta da un altro punto di vista- che un tempo semplice sia doppio e viceversa. Qui è per noi più facile individuare la debolezza del ragionamento, poiché il filosofo confronta contemporaneamente il primo blocco mobile con due diversi riferimenti, uno fisso e l'altro a sua volta mobile, anche se qualcuno ha inteso cogliere in quest'argomentazione una intuizione larvale della relatività dei sistemi di riferimento (il che ci pare affatto improbabile).

4.4 Melisso

Quanto sia subito risultata difficile da accettare la lezione parmenidea lo si evince da tutto lo sforzo del suo discepolo Melisso di «salvare il molteplice», o meglio di riformare il presupposto logico-ontologico parmenideo in modo da poter offrire una legittimazione di quel mondo delle apparenze tanto forte da risultare alla fine irrinunciabile per gli uomini: la stessa dea infatti non manca di parlarne nel poema. Ha luogo col nostro autore l'avvio del processo di liberazione dal monismo ed egli può a buon diritto essere riconosciuto come l'anello di congiunzione col naturalismo successivo, quello dei Pluralisti.

Dall'affermazione dell'eternità non puntuale ma temporale dell'essere discende una importantissima conseguenza per l'ontologia: l'essere rispetta il principio di non contraddizione non perché uno, ma solo perché indiveniente. Infatti Melisso, introducendo una novità del tutto eterodossa rispetto alla dottrina di Parmenide, consentirebbe l'esistenza del molteplice e perciò non lo reputerebbe più contraddittorio a patto che esso fosse indiveniente, ovvero possedesse la caratteristica immutabilità dell'essere: «Se ci fossero molte cose dovrebbero essere così come appunto io dico che è l'uno» (DK 30 B 8). Ciò che Melisso sente come assurdo è più di ogni altra cosa l'alterarsi, poiché esso fa sorgere ciò che prima non c'era (e da dove viene?) ovvero sparire ciò che prima c'era (e dove va?), mentre di per sé la singola realtà particolare non gli appare più contraddittoria. Ma quando poi egli effettua la sua ricerca, verificando se nel mondo delle cose plurali alcune di queste possiedano l'immutabilità, non ne trova alcuna così qualificata ed è costretto a ritornare all'esito parmenideo, ovvero ad affermare l'essere come unica realtà esistente negando tale predicato a tutte le entità che i sensi ci forniscono.

Dal punto di vista logico tuttavia tale suo essere non è ormai più quello parmenideo e apre una strada che i Pluralisti perseguiranno con maggior fortuna in vista della giustificazione della realtà empirica. La soluzione sarà pensare il divenire attestatoci dai sensi come il disporsi in aggregati diversi da parte di una indiveniente realtà e non invece il commercio fra l'essere e il nulla, come il modificarsi e non invece il nascere e il morire.

4.4.1 L'infinità dell'essere

Sempre era ciò che era e sempre sarà. Infatti se fosse nato è necessario che prima di nascere non fosse nulla. Ora, se non era nulla, in nessun modo nulla avrebbe potuto nascere dal nulla.

Dal momento dunque che non è nato ed è e sempre era e sempre sarà così anche non ha principio né fine, ma è infinito. Perché se fosse nato avrebbe un principio (a un certo punto infatti avrebbe cominciato a nascere) e un termine (a un certo punto infatti avrebbe terminato di nascere); ma dal momento che non ha né cominciato né terminato e sempre era e sarà, non ha né principio né termine. Non è infatti possibile che sempre sia ciò che non esiste tutt'intero.

DK 30 B 1 e B 2; trad. it. cit. p. 316

1-3. Nel passo leggiamo la più nota contestazione di Melisso al suo maestro: secondo quest'ultimo l'essere era sferico e finito, ma, a giudizio di Melisso, le caratteristiche fondamentali che Parmenide stesso attribuisce all'essere contrastano con queste determinazioni. Se infatti niente può sussistere al di fuori dell'essere, niente può costituire per esso un limite, poiché il non essere, non essendoci, non può svolgere alcuna funzione: l'essere risulta dunque infinito. In tal modo esso si estende illimitatamente all'indietro e in avanti e perciò può possedere un passato e un futuro: la dimensione temporale, reciprocamente negata da Parmenide, è adesso introdotta all'interno dell'essere che assume la figurazione di una retta che si estende all'indietro e in avanti. L'«era» e il «sarà» non sono più intesi come il prima e il dopo rispetto all'essere, da ciò viene dedotta l'impossibilità di una genesi e si passa così dal presente all'eterno. A ben guardare, il meccanismo è affatto parmenideo, dal momento che già il maestro aveva asserito l'impossibilità di un'origine del tutto dal nulla (rovesciando la pacifica, ingenua assunzione arcaica della presenza ab aeterno del-

l'essere che viene quasi a coincidere con la posizione dell'ex nihilo omne per la sua accettazione dell'imprevisto, dell'incondizionato, dell'acausato): sia in Parmenide che in Melisso in fondo assistiamo all'affermarsi di una mentalità causale nella spiegazione del tutto.

4-9. Queste righe presentano una linea di ragionamento criticata fin dall'antichità (a cominciare da Aristotele, che vi individuò un vero e proprio errore) poiché il filosofo inizia attribuendo all'essere l'infinità nel tempo allorché dice che «non è nato» (r. 4), ma poi scivola al piano spaziale deducendo che «non ha né principio né termine» (r. 8): in realtà, per intendere l'autentico significato dell'espressione noi dobbiamo collocarci in quella fase ancora aurorale del pensiero quando spazio e tempo non erano categorie precisamente distinte e dove i termini convivevano in una dimensione unica. Anzi, in un altro luogo non riportato qui, Melisso riesce a dedurre tutti gli attributi dell'essere secondo una linea di pensiero assolutamente coerente e con una progressione più chiara rispetto allo stesso Parmenide, dove essi erano più che altro enunciati insieme.

4.4.2 Unità del principio

Questo che abbiamo detto è dunque massima prova che l'essere è soltanto uno. Ma sono prove anche le seguenti. Se ci fossero molte cose dovrebbero essere così come appunto io dico che è l'uno. Infatti, se c'è la terra e l'acqua e l'aria e il fuoco e il ferro e l'oro e una cosa è viva e l'altra è morta e nera e bianca e quante altre cose gli uomini dicono essere, se dunque tutto questo esiste e noi rettamente vediamo e udiamo, bisogna che ciascuna di queste cose sia tale quale precisamente ci parve la prima volta e che non muti né diventi diversa, ma che ciascuna sempre sia quale precisamente è. Ora noi diciamo di vedere udire intendere rettamente. Invece ci sembra che il caldo diventi freddo e il freddo caldo, il duro molle e il molle duro e che il vivente muoia e venga dal non vivente e che tutte queste cose si trasformino e che ciò che era e ciò che è ora per nulla siano uguali; anzi che il ferro che pure è duro, si logori a contatto col dito, e così l'oro e le pietre e ogni altra cosa che sembra essere

resistente, e che all'inverso la terra e le pietre vengano dall'acqua. Cosicché ne viene di necessità che noi né vediamo né conosciamo la realtà. Perché non c'è certo accordo in tutto questo. Mentre infatti diciamo che le cose sono molte ed eterne e che hanno certi aspetti e resistenza, ci sembra che tutto si trasformi e si muti da quel che ogni volta l'occhio ci fa vedere. È chiaro dunque che non rettamente vedevamo e che quelle cose non rettamente sembrano essere molteplici; infatti non si trasformerebbero se fossero reali, ma ciascuna sarebbe tale quale precisamente sembrava. Nulla è infatti più possente di ciò che esiste realmente. Ma se si trasforma, ecco che l'essere perì e il non essere nacque. Così dunque se ci fosse un molteplice esso dovrebbe essere tale quale è appunto l'uno.

DK 30 B 8; trad. it. cit. p. 319

1-8. Melisso muove da un'ammissione puramente ipotetica: se il molteplice esistesse, esso dovrebbero essere come l'uno, ovvero immutabile, escluso dal divenire come l'essere parmenideo. Ma già in questa ipotesi la distanza da Parmenide è importante e significativa, poiché quest'ultimo non aveva ammesso di principio né il diveniente né il molteplice. Sembra invece che Melisso potrebbe riconoscere piena dignità ontologica a un molteplice che fosse indiveniente. Se cioè rinvenisse in natura un principio fisico molteplice ma indiveniente, potrebbe ritenerlo a buon diritto essere e giustificare grazie a esso il mondo empirico.

8-14. L'uomo ha una fiducia ingenua nei sensi, ma questi attestano incontestabilmente l'esistenza del divenire. Ora, se la realtà che dai sensi risulta deve appartenere appunto all'ambito dell'essere, non può venire a trovarsi soggetta al divenire. La conclusione è del tutto parmenidea: le entità che i sensi mostrano divengono, dunque non possono essere.

14-21. È qui formulata in termini espliciti la tesi dell'inaffidabilità della conoscenza sensibile. Melisso dunque ha appurato che nel mondo empirico non c'è nulla che sia

molteplice ma indiveniente, e ritorna alle posizioni ontologiche del suo maestro dopo averne comunque mantenuto la fondamentale tesi gnoseologica. Quando vediamo entità divenienti, crediamo di vedere entità realmente esistenti, ossia «reali» (r. 20); ma questo è un errore, poiché se tali cose esistessero davvero non potrebbero divenire.

21-24. Che cosa allora esiste? Melisso formula nuovamente la conclusione di Parmenide: soltanto l'essere. Tuttavia ha discusso una nuova possibilità, almeno sotto il profilo logico – visto che essa non trova invece riscontro su quello fisico: se ci fosse un molteplice tale e quale l'essere (qui chiamato «l'uno»), allora esso potrebbe essere ammesso. Mentre Parmenide aveva escluso nella stessa, totale misura, sia il molteplice sia il diveniente, Melisso è fermo solo nella recisa negazione del secondo: il tempo che fa mutare le cose le precipita nel nulla, ma se vi fossero entità immutabili diverse, l'affermazione secondo cui l'una non sarebbe l'altra non viene più precepita da Melisso come contraddittoria. Saranno i Pluralisti a trasformare questa astratta prospettiva in una nuova forma di naturalismo.

Capitolo 5

I fisici pluralisti

La concessione di Melisso sussiste, come abbiamo visto, su di un piano esclusivamente logico. Sta ai Pluralisti inverare tale concessione nell'ambito fisico. Essi infatti credono di ravvisare un principio costituito da più elementi (le «radici dell'essere» di Empedocle, le omeomerie di Anassagora e gli atomi di Democrito) e dunque aprono all'ammissione del molteplice, i quali elementi restano tuttavia in se stessi immutabili come l'essere parmenideo.

L'esperienza ha adesso un fondamento logico in contraddittorio perché la congerie delle entità che l'esperienza ci attesta e che sono soggette al divenire si ancora a degli elementi stabili. L'ammissione del divenire non contraddice più Parmenide perché non è commercio fra l'essere e il nulla, ma solo l'aggregarsi e il disgregarsi in forme contingenti e diverse di elementi perenni e immutabili. In tal modo si salvaguardano le istanze logiche parmenidee ma, al contempo, si mette fine all'anatema sull'esperienza: i Pluralisti attuano così il programma del $\sigma\omega\zeta\epsilon\upsilon\nu\ \tau\grave{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$.

5.1 Empedocle

Filosofo apparentemente meno ricco e nuovo rispetto agli altri esponenti del cosiddetto pluralismo e meno stimato nell'antichità, Empedocle conosce oggi una rivalutazione dovuta al riconoscimento dell'influenza assai vasta che ebbe in ambito non tanto filosofico in senso stretto, quanto culturale, religioso e letterario nel mondo romano.

5.1.1 I quattro elementi del principio

Empedocle pone quattro elementi, aggiungendo la terra come quarto, oltre i tre già detti [cioè acqua, aria, fuoco]. Dice infatti che essi permangono sempre identici e non divengono, fuorché per quantità e piccolezza, in unità aggregandosi e da un'unità separandosi.

DK 31 A 28; trad. it. cit. p. 339

1-2. Arduo stabilire le motivazioni per cui quattro e proprio questi sono gli elementi ritenuti da Empedocle originari: è stata avanzata l'ipotesi che si tratti di una derivazione dai quattro colori ritenuti allora fondata-

tali o, come diremmo oggi, primari (il che pare, seppure piuttosto oscuramente, confermato da alcune testimonianze quali DK 31 A 69a e A 92), né egli adeguatamente distingue caratteristiche e proprietà (cfr.

B 21, in cui tuttavia avanza qualche rilievo di carattere empirico a sostegno della sua tesi). Singolarmente presi, questi elementi sono già riscontrabili in altri pensatori: l'acqua in Talete, l'aria in Anassimene, il fuoco nei Pitagorici e in Eraclito, la terra nell'elemento freddo («notturno») della cosmologia parmenidea, ma certo non possiamo ritenere che egli li abbia sincretisticamente raccolti, troppo diversi essendo il suo metodo e i suoi presupposti. È invece sicuro e ampiamente documentato che sia stato il primo a parlare di questa serie di quattro come di un tutto unitario, denominato nel suo insieme $\rho\iota\zeta\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$: egli così inaugura quel gruppo di fisiologi che chiamiamo pluralisti, come invece sono stati definiti monisti coloro i quali reputavano essere uno solo il principio. Questi elementi sono ovviamente da considerarsi primi e non vi è derivazione reciproca dell'uno dall'altro, come ci attesta Aristotele (*Gen. et corr.*, I, 8, 325 b).

2-4. Gli elementi originari rimangono immutati e questo è l'aspetto eleatico di Empedocle: anch'egli non ammette infatti la contaminazione dell'essere col nulla e dunque il divenire va altrimenti spiegato. Esso finisce per essere «aggregazione» e «separazione» di elementi originari in sé sempre identici e di cui varia solo lo stato in relazione agli altri, mentre non esistono il nascere e il morire in senso assoluto. Come infatti asserisce B 17, ogni cosa mortale si forma da elementi immortali. Scrive Empedocle: «Fanciulli! breve volo hanno i loro pensieri | essi credono che possa nascere ciò che prima non era, | o che alcuna cosa perisca e si distrugga del tutto» (DK 31 B11, ma cfr. anche B 12). Empedocle, seguendo Parmenide, non ammette il divenire inteso come sorgere dal nulla o finire nel nulla, ma in base alla logica di Melisso lo riconosce come variare dello stato di realtà perenni, le quattro radici dell'essere.

5.1.2 L'Amicizia e la Contesa

Ed Empedocle fa un maggior uso delle cause che non costui [scil. Anassagora], ma non ancora in maniera sufficiente, né in esse si ritrova quanto prima è già stato stabilito: spesso in effetti per lui l'amicizia separa, mentre la contesa unisce. Quando infatti il tutto a causa della Contesa si distingue negli elementi, allora il fuoco si riunisce in un'unica massa e così ciascuno degli altri elementi; quando poi, a causa dell'Amicizia, gli elementi si riuniscono di nuovo nell'uno, è necessario che di nuovo si separino parti da ciascuno di essi. Empedocle, a differenza di quanti lo precedettero, per primo introdusse la distinzione all'interno della causa, ponendo non già un unico principio del movimento, ma altri due diversi e contrari. E ancora per primo disse che quattro sono gli elementi considerati sotto la specie materiale.

DK 31 A 37; trad. it. cit. p. 343-4

1-7. Leggiamo qui da un lato la posizione di Empedocle e dall'altro, indistricabilmente connessa, la critica di Aristotele; dobbiamo cercare, in sede interpretativa, di separarle. Se infatti valutiamo questa testimonianza alla luce di B 17 (v. 1 sgg.) capiamo che per il nostro filosofo le cose risultano sia dall'aggregazione che dalla separazione, ma non anche che ogni nascita è perciò il perire di uno stato precedente come il morire è il formarsi contemporaneo di qualcosa di nuovo. Questo non significa pertanto, come Aristotele scrive fraintendendo, che Empedocle tenda a identificare i contrari

al modo di Eraclito (cfr. su questo la chiara testimonianza di Platone, *Sofista*, 242d). Il testo ci riferisce brevemente dei due periodi estremi della cosmologia, quando la Contesa e l'Amicizia dominano.

7-11. Aristotele ci fa cogliere un aspetto che in Empedocle pare effettivamente presente, ancorché solo in nuce: mentre nei pensatori precedenti il principio svolgeva tutti i compiti riguardanti la genesi e la costituzione strutturale delle cose, ora troviamo distinti ciò di cui le cose sono fatte, ossia la materia, da ciò da cui le cose sono fatte, ossia la causa.

5.1.3 Il ciclo del cosmo

Duplici cose dirò: talvolta l'uno si accrebbe ad un unico essere da molte cose, talvolta poi di nuovo ritornarono molte da un unico essere. Duplici è la genesi dei mortali, duplici è la morte: l'una è generata e distrutta dalle unioni di tutte le cose, l'altra prodottasi, si dissipa quando di nuovo esse si separano. E queste cose continuamente mutando non cessano mai, una volta ricongiungendosi tutte nell'uno per l'Amicizia, altre volte portate in direzioni opposte dall'inimicizia della Contesa. <Così come l'uno ha appreso a sorgere da più cose> così di nuovo dissolvendosi l'uno ne risultano più cose, in tal modo esse divengono e la loro vita non è salva; e come non cessano di mutare continuamente, così sempre sono immobili durante il ciclo. [...] Tutte queste cose sono eguali e della stessa età, ma ciascuna ha la sua differente prerogativa e ciascuna il suo carattere, e a vicenda predominano nel volgere del tempo. E oltre ad esse nessuna cosa si aggiunge o cessa di esistere: se infatti si distruggessero, già non sarebbero più; e quale cosa potrebbe accrescere questo tutto? e donde venuta? e dove le cose si distruggerebbero, dal momento che non vi è solitudine [vuoto] di esse? ma esse son dunque queste [che sono], e passando le une attraverso le altre, divengono ora queste ora quelle cose sempre eternamente uguali.

DK 31 B 17, vv. 1-12 e 26-34; trad. it. cit. pp. 377-8

1-9. Il divenire è inteso da Empedocle come caratterizzato da un andamento ciclico: periodicamente le cose si raccolgono, con moto progressivo, nell'unità di un solo corpo, lo Sfero, e quindi subiscono un processo, analogo e inverso, di disgregazione raggiungendo la separazione assoluta. Le due forze che operano in questo processo iterandosi all'infinito sono, com'è noto, Amicizia e Contesa: non basta riconoscere che il divenire è dovuto al rapportarsi in certe forme degli elementi materiali, ma si deve anche chiarire perché ciò avvenga. L'idea non è del tutto inedita, dal momento che, ad esempio, anche Anassimandro aveva reso operante la capacità cosmogonica dell'infinito attraverso un vortice ecc. Ma qui per la prima volta alla forza causale si riconosce esplicitamente una dignità pari alla materia che è principio. Tuttavia Empedocle non riconduce la dinamica della nascita e della morte a un'unica causa, bensì a due, ancora una volta per uno scrupolo di matrice eleatica: le cause hanno da essere originariamente diverse e ciascuna in possesso di una sua immutabile e non ambigua natura (al pari dell'essere parmenideo). Tali forze vengono personificate come due entità divine, ma sono quindi intese al modo di

sostanze corporee (in questo momento non si distingue ancora fra l'astratto e il concreto), mescolate alle altre cose (tanto poco chiaramente il concetto di causa è distinto da quello di sostanza); inoltre, entità definite ma mescolate alle cose, non hanno assunto netta emancipazione rispetto alla concezione del dio personale della mitologia dell'età classica. Queste due figure non rappresentano un'allegoria dell'accadere naturale, ma sono intese come davvero esistenti dal filosofo. Il loro operato si svolge secondo una legge necessaria, espressa in differenti modi (la legge e divino decreto di DK 31 B 115, il giuramento o contratto inviolabile di B 30), per cui Empedocle mostra di essere in possesso di una peraltro non sempre chiara e adeguatamente generalizzata teoria fisica di carattere deterministico.

9-10. Lo sfondo parmenideo di tutta questa teoria del divenire viene a questo punto nuovamente espressa poiché le cose son dette insieme mutare a restare immobili nell'intero ciclo delle trasformazioni.

10-18. La conclusione insiste sul carattere eterno e immutabile della totalità, che non ammette alcun rapporto fra essere e non essere, come abbiamo visto sopra.

5.2 Anassagora

Grosse novità speculative sono presenti in questo pensatore che rovescia la tradizionale impostazione della fisica sino a questo momento seguita da tutta la filosofia presocratica.

5.2.1 Le omeomerie sono il principio

Dal momento che Anassagora pone come principi le omeomerie e Democrito gli atomi, infiniti per numero l'uno e l'altro, indagando dapprima l'opinione di Anassagora, [Aristotele] ci indica anche il motivo per cui Anassagora è giunto a tale supposizione e dimostra che lui deve dire che non solo il miscuglio intero è infinito per grandezza, ma anche ciascuna omeomeria, in quanto ha allo stesso modo del miscuglio intero tutti i componenti e non solo infiniti, ma infinite volte infiniti. A tale concezione Anassagora giunse perché riteneva che niente si produce dal non ente e che ogni cosa si nutre del simile. Vedeva infatti che tutto viene dal tutto, anche se non immediatamente ma secondo un ordine (in realtà dal fuoco l'aria, dall'aria l'acqua, dall'acqua la terra, dalla terra la pietra e dalla pietra di nuovo il fuoco e anche dando lo stesso cibo, ad esempio il pane, molte cose e dissimili si producono, la carne, le ossa, le vene, i nervi, i capelli, le unghie, le ali, e, se se ne dà il caso, anche le corna, e in effetti il simile si accresce mediante il simile). Perciò suppose che fossero nel cibo e che anche nell'acqua, se di questa si nutrono gli alberi, ci fosse legno, corteccia, frutta. Quindi diceva che ogni cosa è mescolata in ogni cosa e che la nascita avviene per separazione. [...] Vedendo dunque che da ciascuna di quelle cose che adesso risultano dalla divisione tutte le cose si separano, ad esempio dal pane la carne, l'ossa e il resto, quasi che in esso pane tutte le cose si trovino nello stesso tempo e mescolate insieme, da ciò egli supposeva che tutte le cose fosser mescolate insieme prima della separazione.

DK 59 A 45; trad. it. cit. pp. 573-4

1-7. Anassagora non si accontenta dell'unico principio dei monisti, ma neppure della quadruplici radice dell'essere di Empedocle, come con chiarezza ci indica Simplicio, autore di questa testimonianza; in un altro luogo della *Fisica* questi aveva infatti scritto: «i principi corporei (Anassagora) fece infiniti: infatti tutti gli omeomeri, come acqua o fuoco o oro, sono ingenerati e incorruttibili, ma appaiono prodursi e distruggersi solo mediante composizione e separazione, giacché tutti si trovano in tutte le cose e ogni cosa è caratterizzata da ciò che in essa predomina. Così oro appare ciò in cui c'è molto oro, anche se vi si trovano tutti» (DK 59 A 41). La ragione è di natura concettuale, non empirica. Infatti Anassagora non richiede un maggior numero di principi perché reputa i quattro di Empedocle insufficienti a costituire, in differenti composi-

zioni, l'infinita varietà delle realtà empiriche (avrebbe in questo caso potuto porne dieci, venti, cento anziché infiniti), quanto per una motivazione logica che ha Parmenide alla base. Il filosofo sente come contraddittorio che qualcosa possa derivare da qualche cosa d'altro: se cioè una entità, poniamo della carne, derivasse come composto dal combinarsi di altre sostanze che non sono carne, deriverebbe da cose che non sono essa, cioè dal suo non essere, il che è vietato dal principio parmenideo di non contraddizione; ogni cosa invece non può che derivare dalla sua stessa natura, deve avere un principio distinto e a essa congenere come origine.

Per conseguenza non soltanto nella materia originaria e unica c'è tutto, come nell'infinito di Anassimandro ecc., ma anche in ogni singolo elemento delle materie che

noi constatiamo nella nostra esperienza: come ci suggerisce il celebre frammento DK 59 B 6, «in ogni (cosa) ci potranno essere tutte (le cose)». Tale singolo elemento, chiamato «omeomeria» – per quanto vi siano seri dubbi sul fatto che tale espressione si possa far risalire allo stesso Anassagora, che usa in suo luogo «semi» (σπῆρματα) oppure l'ancor più generico «sostanze» o «cose» (χρῆματα), e non invece ad Aristotele – è perciò dotato di una precisa connotazione qualitativa che rispecchia in pieno le caratteristiche che noi riscontriamo nella nostra esperienza quotidiana.

7-17. Lo spunto per questa considerazione viene ad Anassagora dalla nutrizione: è facilmente rilevabile che a noi, mangiando carne, crescono unghie e capelli, e dal momento che tali nature non possono derivare dalla carne, che rispetto a loro è altro, siamo costretti a pensare che nella carne siano «nascosti», cioè contenuti in piccole quantità non percepibili, anche unghie e capelli. Come tutti gli altri pluralisti il filosofo intende la nascita e la morte come aggregazione

e separazione di elementi eterni che, di per sé, rimangono immutabili, essendo nel suo intendimento (ancora una volta di chiara matrice eleatica) vietato ogni rapporto tra l'essere e il nulla.

17-21. Il processo di formazione delle cose ha luogo come separazione dall'originaria unità detta migma (cfr. DK 59 B 13), secondo un principio nuovo rispetto a tutti gli altri pensatori che abbiamo fino a ora incontrato. È il filosofo stesso a esprimere il suo punto di vista su ciò con queste parole: «Del nascere e del perire i Greci non hanno una giusta concezione, perché nessuna cosa nasce né perisce, ma da cose esistenti (ogni cosa) si compone e si separa. E così dovrebbero propriamente chiamare il nascere comporsi, il perire separarsi» (DK 59 B 17). Ciò consente ad Anassagora di salvare il molteplice attribuendogli un tipo particolare di divenire (che non contamina l'essere col nulla) e al contempo di non violare il principio parmenideo, almeno nella sua più liberale versione melissiana.

5.2.2 L'intelligenza ordinatrice e il cosmo

Insieme erano tutte le cose, illimiti per quantità e per piccolezza, perché anche il piccolo era illimito. E stando tutte insieme, nessuna era discernibile a causa della piccolezza: su tutte predominava l'aria e l'etere, essendo entrambi illimitati: sono infatti queste nella massa totale le più grandi per quantità e per grandezza.

Tutte le altre [cose] hanno parte a tutto, mentre l'intelletto è alcunché di illimito e di autocrate e a nessuna cosa è mischiato, ma è solo, lui in se stesso. Se non fosse in se stesso, ma fosse mescolato a qualcos'altro, parteciperebbe di tutte le cose, se fosse mescolato a una qualunque. Perché in ogni [cosa] c'è parte di ogni [cosa], come ho detto in quel che precede: le [cose] commiste ad esso l'impedirebbero di modo che non avrebbe potere su nessuna cosa come l'ha quand'è solo in se stesso. Poiché è la più sottile di tutte le cose e la più pura: ha cognizione completa di tutto e il più grande dominio e di quante [cose] hanno vita, quelle maggiori e quelle minori, su tutte ha potere l'intelletto. E sull'intera rivoluzione l'intelletto ebbe potere si da avviarne l'inizio. E dapprima ha dato inizio a tale rivolgimento dal piccolo, poi la rivoluzione diventa più grande e diventerà più grande. E le [cose] che si mescolano insieme e si separano e si dividono, tutte l'intelletto ha conosciuto. E qualunque [cosa] doveva essere e qualunque fu che ora non è, e quante adesso sono e qualunque altra sarà, tutte l'intelletto ha ordinato, anche questa rotazione in cui si rivolgono adesso gli astri, il sole, la luna, l'aria, l'etere che si vengono separando. Proprio questa rivoluzione li ha fatti separare e dal raro per separazione si forma il denso, dal freddo il caldo, dall'oscuro il luminoso, dall'umido il secco. In realtà molte [cose] hanno parte a molte [cose]. Ma nessuna si separa o si divide del tutto,

l'una dall'altra, ad eccezione dell'intelletto. L'intelletto è tutto uguale, quello più grande e quello più piccolo. Nessun'altra [cosa] è simile ad altra, ma ognuna è ed era le [cose] più appariscenti che in essa sono in misura massima.

DK 59 B 1 e B 12; trad. it. cit. p. 602

1-5. Anassagora immagina che in origine tutto esista mescolato e costituito da parti tanto piccole da rendere impossibile l'identificazione di alcuna qualità determinata. Da questa massa originaria (chiamata $\mu\acute{\iota}\gamma\mu\alpha$) come si passa alla precisa organizzazione del cosmo, qual è il motivo per cui ha luogo la separazione?

6-14. Il principio in questione dev'essere unitario come unico e coerente è il mondo che origina e dev'essere separato per poter conservare il suo potere su tutto, laddove se fosse mescolato avrebbe valore e capacità paritetiche al resto e non varrebbe come matrice di discernimento e di organizzazione. Esso viene chiamato $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, che noi parafrasiamo con l'espressione «Intelligenza ordinatrice».

L'Intelligenza organizzatrice è pura, cioè non composta, sempre uguale a se stessa, onnisciente nonché dotata di illimitato potere. La sua funzione centrale è di essere forza cosmogonica che dispone il mondo (questo non poteva essere frutto del caso, tanto ordinato e armonico si presentava) secondo una modalità intelligente (per lo stesso motivo esso non poteva obbedire a una cieca necessità naturale). Non è del tutto chiaro dai testi di Anassagora in nostro possesso se egli intendesse poi tale Intelligenza come entità per intero incorporea o soltanto come la più fine materia reperibile: la sua intenzione ci orienta verso la prima supposizione, mentre le sue espressioni ci fanno inclinare piuttosto per l'altra alternativa; sappiamo d'altro canto come non fosse stata ancora concepita una opposizione netta fra il materiale e lo spirituale. Inoltre l'Intelligenza, da un lato detta separata, informa di sé tutte le altre cose e in esse è contenuta in uguale misura. Quest'Intelligenza organizza teleologicamente il cosmo: il che significa che se in Anassimandro – ma è solo un esempio: tutti i Presocratici sono deterministi a eccezione del nostro Anassagora – il vortice muoven-

dosi separa inconsapevolmente il pesante dal leggero, qui è per separare il pesante dal leggero che il vortice si mette in moto, seguendo un predefinito disegno.

13-27. Non diamo grande spazio alla dottrina cosmologica di Anassagora, che interessò già gli antichi meno di altri aspetti del suo sistema, non presentando elementi davvero nuovi rispetto ad altre cosmologie, soprattutto quella di Anassimene, che venne subito riconosciuta come il suo più diretto antecedente. Basti ricordare che la formazione del mondo è dovuta a un movimento rotatorio prodotto dall'Intelligenza in un punto determinato e poi propagatosi a tutta la massa materiale originariamente indeterminata, da cui si distinguono in una prima fase le solite coppie di contrari: il raro e il denso, il freddo e il caldo, l'oscuro e il chiaro, l'umido e il secco. Per effetto del moto rotatorio il denso e umido va al centro e il rado e caldo verso la periferia (cfr. DK 59 B 15), il caldo produce vapori, i vapori l'acqua, questa la terra e infine da essa la roccia. Il moto rotatorio strappa alcune masse rocciose che per il calore prodotto dal moto vorticoso divengono gli astri: tutto è spiegato mediante una chiara progressione meccanica.

La teoria di Anassagora soffre così di un'ambiguità di fondo, poiché egli da un lato è spinto ad attribuire un movente finalistico all'operato dell'Intelligenza, ma dall'altro, quando una spiegazione rigorosa viene richiesta e dove è possibile, si affida assai più volentieri a un'organizzazione meccanicistica. Al pari degli Ionici rispuntano allora vortici, forze centrifughe e centripete e via dicendo, della qual cosa già Platone (*Fedone*, 97e sgg. = DK 59 A 47) e quindi Aristotele (*Metaph.*, A 4, 985a 18 sgg. = DK 59 A 47) si dolsero, vedendo prima affermato un principio teleologico che condividevano e poi quello stesso negato a favore di un cieco determinismo.

5.3 L'atomismo di Democrito

Di Democrito già nell'antichità era nota la sapienza vastissima (che solo in minima parte troverà testimonianza in questa sede); ma giova maggiormente porre l'attenzione sulla coerenza con cui egli elaborò le sue conoscenze, deducendo dai fondamentali principi la fisica come l'astronomia, l'etica al pari dell'antropologia, segno della caratteristica pretesa della filosofia alla totalità.

5.3.1 Gli atomi sono il principio

Analogamente, anche il suo [di Leucippo] discepolo Democrito di Abdera pose come principi il pieno e il vuoto, chiamando essere il primo e l'altro non essere: essi, infatti, considerando gli atomi come materia dei corpi, fanno derivare tutte le altre cose dalle differenze degli atomi stessi. Le differenze sono: misura, direzione, contatto reciproco, che è quanto dire forma, posizione e ordine. Essi ritengono infatti che per natura il simile è posto in movimento dal simile e che le cose congeneri sono portate le une verso le altre e che ciascuna delle forme, andando a disporsi in un altro complesso, produce un altro ordinamento; di modo che essi, partendo dall'ipotesi che i principi sono infiniti di numero, promettevano di spiegare in modo razionale le modificazioni e le sostanze e da che cosa e come si generano i corpi; perciò essi anche dicono che soltanto per coloro che considerano infiniti gli elementi tutto si svolge in modo conforme a ragione. Ed affermano che è infinito il numero delle forme negli atomi perché nulla possiede questa forma qui a maggior ragione di quest'altra: tale è infatti la causa che essi adducono della loro infinità.

DK 68 A 38; trad. it. cit. p. 684

1-4. Scrive Aristotele in un fondamentale passo (da cui deriva questo di Simplicio): «Leucippo e il suo discepolo Democrito pongono come evidenti elementi il pieno e il vuoto, chiamando l'uno essere e l'altro non essere, e precisamente chiamando essere il pieno e il solido, non essere il vuoto e il raro (onde essi affermano che l'essere non è affatto più reale del non essere, perché neanche il vuoto è <meno reale> del corpo), e pongono questi (elementi) come cause materiali degli esseri» (DK 67 A 6). Qui alle novità per così dire tecniche nell'identificazione di un nuovo principio si affianca una posizione ontologica di assoluto rilievo: nonostante lo sfondo eleatico (già constatato sia in Empedocle sia in Anassagora), ha luogo con la filosofia atomistica l'affrancamento dal divieto parmenideo del non essere, che si riconosce dotato di una sua esistenza. Infatti il vuoto da un lato è chiamato non essere, ma dall'altro esiste come condizione del movimento (e precisamente dell'infinita caduta) degli atomi.

4-13. Come per Anassagora, anche per gli Atomisti l'essere è composto da un'infinità di elementi: ma questi, a differenza delle omeomerie, sono indivisibili e qualitativamente indeterminati. Il moto degli atomi richiede il vuoto quale fondamentale condizione e poiché gli atomi, in quanto effettivi costituenti della realtà, sono l'essere, il vuoto non può che definirsi come il non essere; ma entrambi, atomi e vuoto, sono condizioni necessarie di quanto c'è e dunque tutti e due, a loro modo, sono essere. Il vuoto deve esistere alla luce del movimento, impossibile nel pieno dal momento che un corpo non può accoglierne un altro (impossibili sarebbero anche la rarefazione e la condensazione, la crescita). L'essere è divisibile, presentando l'alternanza fra spazi pieni e spazi vuoti, ma non all'infinito: se si potesse procedere senza limite alla divisione, alla fine le grandezze sarebbero nulle e si produrrebbe così l'annientamento dell'intero campo dell'essere (esso, composto di grandezze nulle, diverrebbe nullo).

13-15. Non solo infiniti sono gli atomi: infinite sono anche le loro forme (tesi contestata in seguito da Epicuro). Non c'è infatti alcun motivo per cui una certa forma risulti a

essi più adatta di un'altra e in questo modo risulta più agevole spiegare l'infinita varietà delle cose composte dagli atomi stessi.

5.3.2 La cosmologia atomistica

I mondi son infiniti e sono differenti per grandezza: in taluni non vi è né sole né luna, in altri invece sono più grandi che nel nostro mondo, in altri ancora ci sono più soli e più lune. Le distanze tra i mondi sono diseguali, sicché in una parte ci sono più mondi, in un'altra meno, alcuni sono in via di accrescimento, altri al culmine del loro sviluppo, altri ancora in via di disfacimento, e in una parte nascono mondi, in un'altra ne scompaiono. La distruzione di un mondo avviene per opera di un altro che si abbatte su di esso. Alcuni mondi sono privi di esseri viventi e di piante e di ogni umidità. . .

DK 68 A 40; trad. it. cit. p. 685

1-8. Cadendo gli infiniti atomi nello spazio infinito a differente velocità, il moto vorticoso che li contraddistingue li conduce a incontri e scontri che stanno all'origine dell'insorgenza dei vari mondi. Atomi simili avranno un comportamento simile e tenderanno ad associarsi fra loro (come abbiamo letto sopra, in 6.1, rr. 6-8), ma l'aleatorietà degli urti produrrà anche aggregati non perfettamente omogenei. I mondi in tal modo sorti risulteranno del pari infiniti.

Tutto il processo cosmogonico, pur non obbedendo ad alcuna logica intelligente o teleologica come quella messa in campo da Anassagora, non per questo è casuale. Democrito ritiene che tutto abbia una causa e che perciò si produca per necessità na-

turale e non a caso (Aristotele gli attribuisce quest'ultima opinione, ma sbaglia); analogamente pensava Leucippo, l'unico testo compiuto del quale in nostro possesso ci dice che «Nulla si produce senza motivo, ma tutto con una ragione e necessariamente». Il suo meccanicismo è in questo senso deterministico e lo conferma il frammento DK 68 B 118, secondo il quale Democrito «preferiva trovare una sola spiegazione causale che divenir padrone del regno dei Persiani». Questo assunto fallisce non tanto nei suoi principi, quanto nella sua concreta realizzazione, perché di moltissimi accadimenti il filosofo non era poi in grado di identificare ed esibire la causa, cosicché sembra porli a caso.

5.3.3 Le qualità sensibili

. . . dice Democrito, ritenendo che tutte quante le qualità sensibili, ch'egli suppone relative a noi che ne abbiamo sensazione, derivino dalla varia aggregazione degli atomi, ma che per natura non esistano affatto bianco, nero, giallo, rosso, dolce, amaro: infatti l'espressione «per convenzione» equivale, per esempio, a «secondo l'opinione comune» e a «relativamente a noi», cioè non secondo la natura stessa delle cose, la quale egli indica con l'espressione «secondo verità» [. . .]. Così tutti quanti gli atomi, essendo corpi piccolissimi, non posseggono qualità sensibili, ed il vuoto è uno spazio nel quale tali corpuscoli si muovono tutti quanti in alto e in basso eternamente o intrecciandosi in vario modo tra loro o urtandosi e rimbalzando, sicché vanno disgregandosi e aggregandosi a vicenda tra loro in composti siffatti; e in tal modo producono tutte le altre maggiori aggregazioni e i nostri corpi e le loro affezioni e sensazioni. Suppongono, poi, che i corpi primi siano inalterabili [. . .], anzi che neppure possano subire per qualche forza esterna quelle modificazioni a cui tutti gli

uomini (che traggono la loro scienza dalle sensazioni) li credono soggetti; cioè dicono, per esempio, che nessun atomo può riscaldarsi o raffreddarsi, e similmente disseccarsi e inumidirsi, e meno che mai diventare bianco o nero o, in breve, ricevere alcun'altra qualità per qualsivoglia modificazione.

Democrito, che assegna una determinata forma atomica a ciascun sapore, fa derivare il dolce dagli atomi rotondi e di discreta grandezza, l'acre dagli atomi di figura grande con asperità e con molti angoli e senza rotondità, l'acido o acuto – come dice il nome stesso – dagli atomi cauti, angolosi, a curve, sottili e non tondeggianti; l'agro invece dagli atomi tondeggianti, sottili, angolosi e a curve; il salato, da quelli angolosi e di discreta grandezza, obliqui e isosceli; l'amaro, da quelli tondeggianti, aventi una curvatura uniforme e piccola grandezza; il grasso, da atomi leggeri, rotondi e piccoli).

DK 68 A 49 e A 129; trad. it. cit. pp. 688-9 e 713

1-18. Il primo passo (che pure presenta considerazioni di varia natura) ci impone due quesiti: 1) perché gli atomi non hanno qualità?; 2) perché noi percepiamo gli atomi come qualitativamente determinati?

1) In virtù delle note premesse parmenidee gli atomi devono risultare eterni, indivisibili, incorruttibili, immutabili, assolutamente semplici. Dal momento che essi incarnano semplicemente l'essere, lo possono fare in un solo modo, o si arriverebbe all'assurdità di una molteplicità di esseri diversi (perciò reciprocamente negantisi). Di conseguenza l'atomo deve portare con sé solo quelle caratteristiche per cui un corpo è e non invece è un determinato corpo: se un atomo fosse bianco e un altro nero, l'uno non sarebbe l'altro e verrebbero così reintrodotte nel campo degli atomi (dell'essere) la diversità e la negazione (il non essere). Questo principio d'altro canto non va inteso in modo così radicale che davvero escluda la benché minima variazione: se per i motivi appena visti le differenze qualitative sono negate, non lo sono quelle quantitative, ovvero forma ordine e disposizione.

2) Se così si caratterizzano gli atomi presi di per sé, come possiamo spiegare le differenti caratteristiche qualitative con cui noi percepiamo i loro composti? Alcune delle qualità dei corpi derivano dalla loro conformazione atomica: sono il peso, la durezza, la densità, che pure variano perché sono percepite come diverse a seconda del momento e della persona che le percepisce. Altre qualità dipendono invece dall'interazione fra l'oggetto percepito e il soggetto percipiente e derivano dalla diversa configurazione dell'apparato sensibile. In questo caso gli Atomisti si trovano davanti al mero fatto delle sensazioni e si rendono conto che è necessario giustificarlo in modo consequenziale rispetto alle loro premesse, ma non riescono a dedurlo con rigore dalla struttura e dal comportamento degli atomi stessi. Questo ci mostra come gli Atomisti abbiano cercato, più di tutti gli altri pensatori successivi a Parmenide, di accordare al meglio esperienza e ragione, esigenza che del resto esprimono in forma esplicita in alcuni luoghi.

19-26. Il secondo passo spiega come gli Atomisti cercassero di dedurre, scendendo fin nei minimi particolari, le singole sensazioni dalla conformazione atomica. Le motivazioni sono decisamente ovvie: atomi lisci produrranno effetti piacevoli sugli organi del gusto e pertanto sapori gradevoli, laddove atomi che, per la loro conformazione, pungono e graffiano avranno risultati negativi e cioè sapori sgradevoli.

5.3.4 L'anima e la conoscenza

Alcuni ritennero l'anima composta di fuoco; perché è il fuoco tra tutti gli elementi quello composto di particelle più sottili ed il più incorporeo; inoltre esso possiede come proprietà originaria quella di muoversi e di mettere in moto le altre cose. Democrito poi ha trovato una soluzione ancor più sottile,

per spiegare perché [l'anima] possiede ambedue queste proprietà. Anima e intelletto infatti sono la stessa cosa e questo elemento sarebbe composto di corpi primi indivisibili e atto a produrre il movimento a cagione della piccolezza delle particelle che lo compongono e della loro forma. . .

Leucippo, Democrito ed Epicuro affermano che la sensazione ed il pensiero si producono via via che penetrano in noi idoli dall'esterno; né l'una né l'altro infatti possono sorgere in alcuno, indipendentemente dall'idolo che entra in noi.

DK 68 A 101 e A 30; trad. it. cit. pp. 706-7 e 659

1-5. Le caratteristiche che l'anima deve presentare sono due: l'incorporeità e la mobilità. Quanto alla prima, è chiaro che, in conseguenza del suo generale presupposto materialistico, la filosofia atomistica ritiene anche l'anima materiale e composta di atomi; nondimeno essa dev'essere quanto di più lieve esiste. La mobilità altro non è che la sua forza vivificatrice e il pensiero rientra in questo ambito. Mescolati agli atomi «materiali» vi sono gli atomi dell'anima, che pongono i primi in movimento secondo le diverse facoltà e le loro rispettive sedi: il cervello per il pensiero, il cuore per l'ira, il fegato per il desiderio ecc. Democrito mostra di considerare la differenza fra corpo e anima, privilegiando la prima e deducendone una serie di insegnamenti morali: non si tratta di un'assoluta eterogeneità di natura, ma semplicemente di una pur cospicua diversità di composizione atomica; ha ben scritto Zeller che «Lo spirito è per lui, come per altri materialisti, il corpo più perfetto» (*La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, Vol. V, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 234).

5-8. Democrito non ha distinto nettamente la percezione dal pensiero, tendendo a ricondurre il secondo alla prima: è per questo che tende a riportare l'intelletto all'anima, poiché sia la percezione che il pensiero non sarebbero che modificazioni mate-

riali dell'anima, pur essa materiale. Dall'altro lato egli attribuisce al pensiero valore assai maggiore, poiché la percezione sensibile è da lui detta oscura e il pensiero per contro autentico; gli è anche chiaro che i sensi si fermano alla superficie e che solo l'intelletto può adeguatamente indagare su ciò che per i nostri sensi è troppo sottile, ovvero l'essenza atomica della realtà. Democrito coglie la continuità, ma anche evidenzia lo stacco fra l'opinione e la scienza. Si legga ad esempio il frammento DK 68 B 11: «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, odorato, gusto e tatto. L'altra forma è la genuina e gli oggetti di questa sono nascosti (alla conoscenza sensibile od oscura). (...) Quando la conoscenza oscura non può 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 ancor più sottile, <allora soccorre la conoscenza genuina, come quella che possiede appunto un organo più fine, appropriato al pensare>».

9-12. Il termine «idolo» (εἶδωλον) è da intendersi qui nel senso etimologico di «immagine». Nel passo è chiaramente affermata la matrice sensibile di ogni conoscenza.

5.3.5 L'etica e la civiltà

Dicono poi che gli uomini di quelle primitive generazioni, conducendo una vita senza leggi e come quella delle fiere, uscivano alla pastura sparsi chi di qua chi di là, procacciandosi quell'erba che era più gradevole di sapore ed i frutti che gli alberi producevano spontaneamente. Erano continuamente aggrediti dalle fiere, e l'utilità apprese loro ad aiutarsi a vicenda; e, riunitisi in società sotto la spinta del timore, cominciarono a poco a poco a riconoscersi dall'aspetto. E mentre prima emettevano voci prive di significato e inarticolate,

gradatamente cominciarono ad articolare le parole; e, stabilendo tra di loro espressioni convenzionali per designare ciascun oggetto, ebbero a creare un modo, noto a tutti loro, per significare tutte le cose. Ma poiché simili raggruppamenti di uomini si formarono in tutte le regioni abitate della terra, non ci poté essere una lingua di ugual suono per tutti, poiché ciascuno di quei gruppi combinò i vocaboli come capitava; ecco perché svariati sono i caratteri delle lingue e perché quei primi gruppi furono la prima origine di tutte le varie nazioni. Quei primi uomini, dunque, vivevano in mezzo ai disagi, perché nulla si era ancora trovato di quanto è utile alla vita: erano ignudi di ogni vestimento, non abituati ad avere un'abitazione e ad usare il fuoco, del tutto ignari di un vitto non selvaggio. Giacché, non avendo idea che si potesse conservare il loro vitto agreste, non facevano punto provviste di frutti per l'eventualità del bisogno: per cui, durante l'inverno, molti di essi morivano, e per il freddo, e per mancanza di vitto. Ma non tardò molto che essi, ammaestrati dall'esperienza, si rifugiarono d'inverno nelle spelonche e riposero quei frutti ch'erano atti ad esser conservati. Conosciuto poi il fuoco e le altre cose utili alla vita, poco dopo si trovarono anche le arti e tutti gli altri mezzi che possono recar giovamento alla vita in società. Così, in generale, maestro di ogni cosa agli uomini fu l'uso stesso, rendendo familiare l'apprendimento di ciascuna abilità a questo essere ben dotato e che ha come cooperatrici per ogni occorrenza le mani e la ragione e la versatilità della mente.

DK 68 B 5; trad. it. cit. p. 744

Il passo è tratto da un'opera di Ecateo di Abdera, a noi giunta indirettamente perché riportata in ampi stralci da Diogene Laerzio e da Diodoro Siculo. Tale scritto rielaborava la cosiddetta *Piccola cosmologia*, un lavoro originale di Democrito dove si descrivevano la formazione del nostro mondo, l'origine della vita animale nonché il sorgere della civiltà umana. Nonostante la serie impressionante di mediazioni nella trasmissione testuale, talune informazioni genuine sembrano essere rimaste e questo stralcio possiede dunque una sua affidabilità.

1-7. Si noterà innanzitutto come il cammino qui descritto che conduce dalla condizione ferina alla convivenza civile e alla cultura sia narrato senza far mai ricorso al mito o alla fantasia. Se tuttavia la spinta all'associazione è naturale (deriva dal «timore» della r. 5), ciò che ne viene è per contro convenzionale; niente è regalato agli uomini, non c'è alcun Prometeo, ma tutto è ottenuto gradualmente attraverso l'esperienza,

come già in Senofane.

7-15. Il nome è una proprietà soggettiva delle cose e dunque convenzionale (non dunque φύσει bensì νόμῳ) al pari di sapori, odori ecc. Esso non rispecchia la cosa che nomina, ma è una semplice etichetta a essa apposta e che funziona in virtù dell'accordo fra gli uomini di usare lo stesso insieme di suoni per indicare lo stesso oggetto. L'Atomismo è l'unica scuola presocratica a sostenere, in contrapposizione alla ben più diffusa concezione naturalistica del linguaggio, una concezione convenzionalistica.

14-28. La parte finale ricostruisce il decollo della civiltà umana intorno alla funzione svolta dal fuoco, considerato come sempre principio di ogni tecnica e di ogni cultura; l'emancipazione dal mito si coglie nel privilegiamento del futuro sul passato, nell'idea di un miglioramento progressivo che costituisce la storia stessa, ormai per intero nelle mani degli uomini.

Nota bibliografica

Di nessuno dei filosofi presocratici ci è giunta direttamente una qualche opera, tanto meno intera: come allora siamo informati sulle loro idee? Mediante citazioni e testimonianze di terzi che riportarono passi delle loro opere e parafrasarono il loro pensiero (non dimentichiamo inoltre che la cultura arcaica è prevalentemente orale). Noi chiamiamo questi ultimi dossografi in quanto scrittori delle opinioni (*δόξαι*) altrui e comprendiamo sotto questa denominazione filosofi di prima grandezza, storici della filosofia, semplici enciclopedisti o eruditi: si va da Platone (IV sec. a.C.) a Simplicio (VI sec. d.C.).

Non bisogna credere che più un reperto dossografico è antico, più è fede degno: ad esempio Platone, quasi contemporaneo di Democrito, è spesso distretto e mescola citazioni a parafrasi, laddove Simplicio, vissuto un millennio dopo i Presocratici, è fonte ricchissima e accurata (soprattutto per Parmenide, Empedocle e Anassagora). Aristotele cita poco, ma spesso fa riferimenti anche ampi ai punti di vista di altri pensatori. Teofrasto, che dopo di lui diresse l'Accademia, organizza l'aristotelismo in relazione alle filosofie precedenti, ma si basa per lo più sulla testimonianza aristotelica e non sente il bisogno di verificarla sulle fonti. D'altro canto i nostri reperti dossografici sono prevalentemente di età assai tarda e perciò redatti da studiosi che si fondavano a loro volta su compendi precedenti, assai in uso in età ellenistica (talora di seconda e anche di terza mano), ma che era impossibile verificare sugli originali.

Trascurando fonti minori e indipendenti, i principali dossografi sono 1) Plutarco (filosofo accademico del II sec. d.C.); 2) Sesto Empirico (filosofo scettico vissuto alla fine del II sec. d.C., che utilizza a sua volta fonti indirette di età ellenistica); 3) Clemente Alessandrino (convertitosi al Cristianesimo e vissuto a cavallo tra il II e III sec. d.C.); 4) Ippolito (del III sec. d.C., teologo cristiano); 5) Diogene Laerzio (vissuto nel III sec. d. C., autore delle celebri *Vite dei filosofi*, a loro volta derivanti da fonti ellenistiche); 6) Giovanni Stobeo (del V sec. d.C., attento soprattutto all'etica); quindi tutti i Neoplatonici, fino all'importantissimo Simplicio.

Ma le cose sono in realtà più complicate – tali da porre gravi problemi ai filologi moderni – per svariate ragioni: le citazioni sono indirette, non esistendo nei codici antichi segni diacritici analoghi ai nostri due punti e virgolette e perciò – a meno che non si tratti di versi, ma anche qui le cose non sempre vanno lisce – di difficile individuazione soprattutto nel caso di passi brevi, inseriti di seguito nel testo del dossografo; ciò significa che talvolta è assai arduo individuare i frammenti all'interno delle testimonianze. Inoltre le citazioni venivano per lo più fatte a memoria (era assai scomodo andare in cerca nei testi soprattutto se si trattava dei più antichi, redatti su papiri)

e perciò sovente inesatte, per non parlare di non infrequenti casi di erronea attribuzione da parte di chi cita; infine il significato originale veniva spesso deformato dall'inserimento in un contesto affatto estraneo.

A causa della difficoltà di identificare testimonianze su e frammenti di pensatori presocratici, è stato necessario un vasto lavoro di ricerca: il filologo tedesco Hermann Diels (1848-1922) è riuscito in un'opera grandiosa di raccolta e ordinamento che aveva conosciuto in precedenza solo parziali e insoddisfacenti tentativi. Egli pubblicò a Berlino nel 1903 la prima edizione de *I frammenti dei Presocratici* (includente anche i Sofisti), seguita da svariate altre: la quarta edizione, datata 1922, ricevette anche da Walther Kranz (1884-1960) un essenziale contributo, cosicché oggi l'opera – di cui sono uscite diverse altre edizioni – porta entrambi i nomi (il DK del nostro modo di indicare i frammenti). Il lavoro di preparazione consistette nella raccolta delle testimonianze antiche, nell'individuazione dei frammenti e nella selezione di quelli autentici, nella scelta delle lezioni più attendibili. L'ordinamento, in quell'opera, venne attuato meccanicamente: dapprima le testimonianze sui Presocratici (contrassegnate con la lettera A), quindi i frammenti (indicati dalla lettera B), infine le imitazioni (collocate sotto la lettera C), in alcuni casi per organizzazione tematica, in altri secondo l'ordine alfabetico dei dossografi. L'operazione non è così automatica quanto può sembrare, poiché in certi casi è opinabile la distinzione nel testo stabilita fra testimonianza e frammento, ma in questa sede non è possibile entrare nella discussione dei meriti e dei limiti dell'opera di Diels.

In italiano quella raccolta è stata tradotta quasi per intero, a eccezione dei passi di interesse puramente stilistico ove una versione non aveva alcun senso, da studiosi diversi presso l'editore Laterza di Bari nel 1969 (quindi ristampata) col titolo *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni. Due sillogi parziali sono: *I presocratici. Frammenti e testimonianze*, vol. I, a cura di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1958 (ristampata in seguito), bloccatasi al solo primo volume per la morte del curatore; tale edizione, arricchita da intelligenti note, pur fondata quanto al testo sul Diels-Kranz con taluni aggiornamenti, se ne distacca perché propone un ordinamento tematico dei frammenti. Quindi: *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, a cura di A. Lami, sempre basata sul Diels-Kranz ma con svariati aggiornamenti, limitata nella scelta delle testimonianze ma col testo greco a fronte. I tre volumi de *La sapienza greca* curati da G. Colli, pubblicati da Adelphi, Milano rispettivamente nel 1977, 1978 e 1980, presentano solo pochi pensatori (di quelli da noi considerati, gli Ionici ed Eraclito) e si basano su un'impostazione del tutto peculiare, teoreticamente impegnata ma non rigorosa sotto il profilo filologico. Infine *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, versione integrale del Diels-Kranz dovuta a diversi collaboratori con testo greco a fronte. Per quanto riguarda le edizioni di autori singoli sono da seguire i testi della Fondazione Lorenzo Valla, pubblicata da Mondadori di Milano (dove sono finora usciti due volumi rispettivamente dedicati a Eraclito e a Empedocle) e soprattutto la Biblioteca di Studi Superiori de La Nuova Italia di Firenze, dove troviamo tutti i Presocratici maggiori in edizioni esemplari dal punto di vista della cura del testo e rilevanti per le introduzioni e il commento.