

Cosmo e natura nella filosofia greca arcaica

Dario Zucchello

Parte prima: natura [lezioni 1-5]

Lezione n. 1: il problema

L1-T1 Definizione

«Delle cose che esistono, le une sono da natura, le altre da altre cause. Da natura sono gli animali e le loro parti, le piante e i corpi semplici, come ad esempio la terra, il fuoco, l'aria e l'acqua; infatti questi e gli altri corpi dello stesso tipo, noi diciamo che sono da natura. E tutte le cose sopra richiamate è chiaro che sono differenti rispetto alle cose che non esistono da natura. È manifesto, infatti, che tutte le cose che sono da natura hanno il principio del movimento e del riposo in sé stesse, le une secondo lo spazio, le altre secondo crescita e diminuzione, altre ancora secondo l'alterazione. Invece un letto o un mantello, e ogni altro oggetto di questo genere, in quanto a ciascuno di essi compete questa denominazione - e cioè in quanto essi sono prodotti da tecnica -, non possiede in se stesso nessuna tendenza innata al cambiamento, ma essi hanno un tale impulso e tanto esteso, solo in quanto sono di pietra o di legno, o di qualcosa di misto; allora la natura è principio e causa dell'essere in movimento e dello stare in riposo di ciò cui essa appartiene originariamente, per se stessa e non in modo accidentale» [Aristotele, *Fisica*, II, 1. Traduzione di L. Ruggiu]

Il testo proposto costituisce la pagina iniziale del secondo trattato della *Fisica* di Aristotele, opera con cui il filosofo, consapevolmente, fondava, intorno alla metà del IV secolo a.C., una nuova disciplina scientifica, la *fisica* appunto. Tra le righe possiamo ancora cogliere lo sforzo di determinazione del suo oggetto, la *natura* (*physis*, da cui *physikê epistêmê*, scienza fisica), attraverso questi passaggi:

- l'insieme *enti* (*ta onta*, le cose che sono, esistono) è spartito in due sottoinsiemi, *enti da natura* e *enti* che derivano da *altre cause* [questa articolazione fa già intravedere un nesso tra *natura* e *causa* (*aition*)];
- gli *enti da natura* sono *differenti* da quelli che derivano da altra causa: essi, infatti, hanno in sé il *principio* (*archê*) del *movimento* (*kinêsis*) e della *quiete* (*stasis*, privazione di moto);
- tale principio è da intendere come una *tendenza*, un *impulso* innato al *cambiamento* (*metabolê*): *movimento* dunque in senso lato, come trasformazione, elaborazione interna all'ente in virtù di un principio immanente;
- Aristotele può infine ricondurre gli *enti che non sono da natura* alla produzione di un'arte (*technê*, in quanto competenza e potenza produttiva): essi risultano dalla imposizione di una qualche forma artificiale su una base naturale (pietra, legno ecc.), a opera della tecnica;
- le trasformazioni degli enti che derivano da produzione tecnica sono quindi, in quanto essi sono considerati come prodotti determinati, indotte da un principio esterno.

Demarcando i due ambiti (naturale e artificiale), **il filosofo giungeva allora a chiarire la natura come totalità degli enti strutturalmente contraddistinti dalla disposizione al cambiamento, in quanto essa è interna a ciò che muta** [Heidegger]. La realtà della *natura* così fissata è dunque la motilità, regolata, come possiamo riscontrare implicitamente dall'accostamento alla *technê* - la quale interviene nella e sulla *physis* (secondo Aristotele imitandola). Il termine *natura*, nella sua accezione più generale, inglobava dunque tutte le cose sottoposte a vicissitudine (locale, quantitativa, qualitativa e, fondamentale, sostanziale), in virtù della propria *natura* (nel senso ristretto e specifico di principio interno). Il nostro linguaggio quotidiano conserva questa duplice accezione della parola.

Rivediamo le parole chiave intorno a cui, nel testo, è montato il concetto di *natura*:

- *enti* [cose, diremmo nel nostro linguaggio quotidiano, ma propriamente *ciò che esiste*];
- *causa* [ciò che costituisce strutturalmente e originariamente quel che una cosa è; per cui Aristotele può dire: *enti da natura, enti da altra causa*];
- *principio* [ciò da cui la cosa ha inizio e, nello stesso tempo, ciò che ne dispone il mutamento. Nel contesto questa nozione incorpora la precedente];
- *movimento* [nel senso lato, già sottolineato, di cambiamento da qualcosa a qualcosa (Heidegger)].

Aristotele arrivava così, con un impegno sintetico dietro il quale si celava un lungo confronto con la tradizione, a svelare l'orizzonte entro cui si era orientata originariamente la riflessione filosofica greca. Orizzonte che, per altro, poteva schiudersi ai greci anche attraverso l'espressione stessa *physis*, che, analogamente al latino *natura*, ha radice in un verbo (*phyô, genero*, ma anche *nasco, germoglio*) che, come il corrispettivo latino (*nascor*), manifesta la scaturigine e la crescita ovvero, genericamente, il *divenire*.

Natura

Il termine *physis* nei primi filosofi indica sostanzialmente:

- la totalità degli enti,
- la radice originaria, nascosta di quella totalità.

Il primo significato è quello che superficialmente più si avvicina alla nostra ordinaria accezione: è necessario tuttavia tenere presente che le stesse titolazioni dei testi filosofici più antichi (*peri physeôs*) rivelano l'orizzonte onnicomprensivo del concetto associato, riferito a ogni possibile oggetto di studio, anche non immediatamente *fisico*, come la morale, per esempio.

Il secondo significato è forse quello più tecnico, legato alla stessa etimologia del termine latino *natura*: la parola greca appartiene alla radice *phyein* = generare, indicando quindi la generazione, il processo di costituzione e ciò che è al suo fondo, determinandolo. In questo senso il termine designa il *principio* intrinseco cui un ente si riduce per essere quello che è. Nei primi pensatori greci questo ruolo era caricato di particolari valenze, riconoscendolo associato alla vita, e dunque attribuendo alla *natura originaria* una forza *cosmogonica* (generatrice dell'ordine del tutto) corrispondente a quella dei grandi miti *teogonici* (che trattavano cioè della generazione degli dei) della tradizione poetica: ragion per cui, per essa, era utilizzata l'impegnativa espressione *to theion* (il divino).

D'altra parte, il fatto stesso che il filosofo si apprestasse alla esposizione di ricerche condotte intorno alla *natura* e ai concetti connessi alla sua comprensione attestava che, a dispetto della sua *motilità*, era possibile rintracciarvi una *disposizione*: l'uso di termini come *causa* e *principio* presuppone la possibilità di ricondurre all'origine, quindi anche l'esistenza di un assetto della natura. Possiamo allora estrarre dal testo una seconda indicazione cardinale: **ciò che Aristotele recuperava e designava come *physis* era il dominio degli enti caratterizzati dal movimento ordinato**. Ora, la parola greca per *ordine* è *kosmos*: essenziale all'orizzonte della filosofia greca (arcaica soprattutto) fu quindi anche la componente *cosmologica*, tanto da essere stata assunta spesso come suo filo conduttore.

Ci si chiederà a questo punto perché iniziare un percorso all'interno della esperienza greca arcaica proprio da Aristotele. La risposta è molto semplice: perché non se ne può fare a meno. Perché, direttamente o indirettamente, dobbiamo per lo più ad Aristotele (ma in parte anche a Platone) e ai suoi commentatori la testimonianza fondamentale su quella esperienza che, per altro, in assenza dei documenti originali, sarebbe per noi irrecuperabile. Invece, per il suo peculiare modo di procedere, confrontandosi costantemente con i pensatori precedenti, Aristotele ci ha messo nella condizione di riprodurre, attraverso le sue ricostruzioni e citazioni, la fisionomia di quella lezione originaria. Suoi allievi, come Teofrasto, e soprattutto

i suoi commentatori ci hanno invece conservato un piccolo tesoro di frammenti o quote parziali di opere per noi irrimediabilmente perdute, che garantiscono un accesso diretto alla espressione dei primi filosofi occidentali.

Ovviamente tutto ciò ha una conseguenza: **nella misura in cui noi veniamo a dipendere dalla testimonianza aristotelica per la nostra conoscenza della prima riflessione greca, il rischio che corriamo è quello di reiterarne inconsapevolmente pregiudizi e curvatura.** Non dobbiamo infatti dimenticare che il filosofo, proprio perché impegnato in una personale ricerca, inquadrava la propria ricostruzione dentro precisi schemi teorici, procedendo in tal senso per trovare conferma alle proprie convinzioni. Questo ha comportato di fatto, sia a livello linguistico sia a livello concettuale, una significativa *retro-iezione*, per cui ritroviamo applicati a pensatori del VI-V secolo terminologia e modelli logici in realtà aristotelici. Per ridurre il rischio è necessario avere piena consapevolezza almeno dei tratti essenziali della concezione della *filosofia* elaborata da Aristotele, entro cui si inquadrava la sua ricostruzione.

Ricerche

Di grande interesse e di lettura relativamente agevole è il saggio di Eric A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, Laterza, Roma-Bari, 1996. Suddiviso in capitoli piuttosto brevi che mettono a fuoco un'ampia serie di problemi storiografici, esso sviluppa una tesi molto critica nei confronti della tradizionale lettura *aristotelica*, cercando di liberare l'approccio ai primi sapienti greci dai pregiudizi cresciuti a partire da quella lettura, per rivalutarne la svolta, rappresentata soprattutto dal passaggio da una cultura della oralità alla scrittura astratta della filosofia. In questo senso sono di estremo interesse il capitolo secondo e terzo, dedicati appunto al problema della testualità e a quello della ricostruzione platonico-aristotelica.

Per un'idea generale della concezione greca di *natura* e *cosmo*, si può usare con profitto un'opera strutturata per voci: Olof Gigon, *Problemi fondamentali della filosofia antica*, Guida Editori, Napoli, 1983, che dedica il capitolo sesto della parte seconda a *Il concetto di natura*, nonché il capitolo primo della parte terza a *Natura e divenire del cosmo*. Si tratta di testi sintetici, di inquadramento generale delle questioni nell'ambito della cultura filosofica greca.

Sulla concezione di *physis* nel passo aristotelico citato in apertura è invece fondamentale un saggio di Martin Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della physis. Aristotele, Fisica, B, I*, contenuto in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987. In questo caso la lettura è molto impegnativa per il linguaggio ostico che caratterizza la prosa dell'autore. Tuttavia lo studente potrebbe tentare il confronto con le prime pagine heideggeriane, che riguardano proprio le righe che abbiamo commentato. Buona fortuna!

Lezione n. 2: perché la filosofia?

In apertura del primo trattato di quella che rimane l'opera forse più incisiva dell'intera tradizione filosofica occidentale, la *Metafisica*, Aristotele introduceva il concetto di *sapienza* (*sophia*), inserendolo in una peculiare concezione della natura umana, contraddistinta da uno strutturale *desiderio di conoscenza*, generalmente commisurato alla nostra organizzazione sensoriale e alle nostre capacità razionali. La *sapienza* era prospettata, in quanto *scienza delle cause e dei principi primi*, come soddisfacimento di quella costitutiva brama e, dunque, compimento di uno sforzo conoscitivo eminentemente *teoretico*, contemplativo.

Sapienza

È proprio Aristotele a fornirci, nella testimonianza di un commentatore, una interessante ricostruzione della etimologia del termine *sophia*:

«Fu chiamata *sapienza* nel senso che è una specie di chiarezza [*sapheia*], in quanto chiarisce ogni cosa. Questa chiarezza è stata così chiamata, in quanto è qualcosa di luminoso [*phaos*], dalle parole che esprimano luce [*phôs*], per il fatto che porta alla luce le cose nascoste. Poiché, dunque, le realtà intelligibili e divine, come dice Aristotele, anche se sono chiarissime nella loro essenza, a noi sembrano tenebrose e oscure in causa della caligine corporea gravante su di noi, chiamarono a ragione *sapienza* la scienza che ci porta alla luce quelle realtà».

Sapienza è dunque ciò che manifesta le realtà che sono di per sé *prime*, nella funzione di *principi* da cui tutto dipende. In tal senso essa è prospettata come *scienza universale*.

Causa

Il termine *aition* (o *aitia*) indica ciò senza di cui non potrebbe darsi la realtà: quindi la *condizione* e il *fondamento* d'essere (ontologico) delle cose. In questo senso Aristotele presenta la causa come *la ragione per cui*, il *perché* ultimo delle cose. Il suo significato si sovrappone sostanzialmente a quello di *principio*.

Alla sua definizione faceva seguito una riflessione per noi di grande interesse:

L2-T1 Sapienza e filosofia

«Anche dalle affermazioni di coloro che primi hanno filosofato, risulta chiaramente, poi, come essa non tenda a realizzare qualcosa. Infatti gli uomini, in origine e ora, hanno cominciato a filosofare a causa della meraviglia. Mentre da principio si meravigliavano di fronte a elementari difficoltà, progredendo a poco a poco, giunsero in seguito ad affrontare problemi sempre più impegnativi: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione del tutto.

Chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; perciò anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è fatto da cose che destano meraviglia. Dunque, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dalla ignoranza, è evidente che cercarono il sapere solo al fine di sapere e non per conseguire utilità pratiche. Il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo prova.

Quando già possedevano quasi tutto ciò che era indispensabile alla vita e alla agiatezza e al benessere, allora cominciarono a ricercare questa forma di intelligenza. È evidente, allora, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio estraneo a essa; piuttosto, come diciamo uomo libero chi è fine a se stesso e non dipende da altri, così, tra tutte le altre scienze, questa sola diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa.

Perciò si potrebbe ben pensare che il suo possesso non sia proprio dell'uomo [...]. Essa, infatti, fra tutte, è la più divina e la più degna di onore. Ma una scienza può essere divina solo in due sensi: o perché scienza che dio possiede massimamente, ovvero perché ha come oggetto le cose divine. Ebbene, solo la sapienza possiede entrambe le proprietà: infatti, è opinione comune che dio sia una causa e un principio, e, anche, che dio, esclusivamente o massimamente, abbia questo tipo di scienza. Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore.

Il possesso di questa scienza deve porci in uno stato contrario a quello in cui eravamo all'inizio delle ricerche. Infatti, come abbiamo detto, tutti cominciano meravigliandosi che le cose stiano in un determinato modo: ad esempio, per le marionette che si muovono da sé, o per le rivoluzioni del sole o la incommensurabilità della diagonale al lato. Infatti, tutti coloro che non hanno ancora

conosciuto la causa, si meravigliano che non vi sia fra l'una e l'altro una unità minima di misura comune. Invece, bisogna arrivare allo stato di animo contrario, che è anche il migliore, secondo il proverbio. Proprio così accade, per restare sugli stessi esempi, una volta che si sia imparato: di nulla un geometra si meraviglierebbe di più che se la diagonale fosse commensurabile al lato» [Aristotele, *Metafisica*, I, 2. Traduzione nostra].

Nel testo l'autore propone una interpretazione paradigmatica della filosofia, corroborandola con il richiamo alle sue origini. Vediamo i passaggi essenziali:

- l'espressione dei primi filosofi conferma la natura *speculativa* della *sapienza*, la sua *improduttività*;
- ciò emerge chiaramente dalla individuazione dell'*impulso* che sempre ha innescato il *filosofare* (*philosophhein*): il sentimento di *meraviglia*, di stupore;
- questo scaturisce di fronte ai *problemi* (*aporiai*) ed è indice di una fondamentale consapevolezza: di *non sapere*;
- gli uomini hanno dunque sempre filosofato per *fuggire l'ignoranza*, ricercando il sapere per se stesso;
- ne è prova ulteriore il fatto che alla filosofia gli uomini si sono dedicati una volta liberi dalle immediate incombenze e preoccupazioni materiali;
- in quanto fine a se stessa e estranea a qualsiasi utilità pratica, l'attività filosofica è espressione di *libertà*;
- in virtù di tutto ciò, la *sapienza* è scienza eminente e *divina*: essa, infatti, è degna di un dio e verte anche su dio (che è un principio);
- il suo possesso annulla e ribalta la originaria condizione di aporia in cui versava l'uomo.

Intorno a questo scheletro possiamo svolgere i nostri rilievi.

Il primo riguarda la **definizione stessa di sapienza**, concetto per noi piuttosto insolito e sfocato: Aristotele ne offre appunto una lettura *teoretica*, proponendola come *scienza* (*epistêmê*). Come tale essa è conoscenza di *principi*: abbiamo sapere vero solo quando siamo in grado di risalire a ciò che è all'origine, ciò per cui le cose sono quello che sono. In particolare **essa è scienza di principi primi, nel senso che da essi dipende tutto**.

Questo ci conduce al secondo rilievo. **La filosofia nasce dalla meraviglia ed è espressione coerente della strutturale tensione umana alla conoscenza**: il suo sfondo originario è comunque connotato da Aristotele in senso cosmologico, come ricerca delle cause (in grado di risolvere le difficoltà e dunque l'ignoranza) del *divenire del tutto*.

La terza osservazione, anche lessicale, concerne il nesso tra *sophia* e *philo-sophia* (Aristotele usa piuttosto il verbo *philosophhein*): la prima nel contesto sembra indicare la meta finale del processo di acquisizione del sapere, che la *filosofia* invece designa direttamente. **In questo senso essa è cura, amore della sapienza e dunque ricerca dei principi primi**.

In quarto luogo, è degno di nota il rilievo con cui Aristotele collega *filosofare* e *libertà*: da un lato **la filosofia è emancipazione** (dalla ignoranza), dall'altro esercizio adatto a chi è affrancato da incombenze materiali.

In tale prospettiva liberatoria è allora, in quinto luogo, sintomatico il riferimento al *mito*: **mito e filosofia sono strutturalmente connessi, nella misura in cui manifestano, pur a livelli diversi, l'autentica, stupefatta apertura dell'uomo di fronte alla realtà**.

Mito

Il termine *mythos* nella tradizione omerica designava *parola, discorso*, in alcuni contesti anche *progetto, macchinazione*. Secondo alcuni studiosi, il *mito* condenserebbe in origine due poli per noi nettamente distinti nella designazione: la parola, appunto, e la cosa designata. In questo

rivelerebbe la sua potenza taumaturgica, la sua valenza sacrale, nel momento in cui al centro del *discorso*, per lo più poetico, si trovavano divinità. Successivamente, nel V-IV secolo il termine mantenne il significato di *racconto* intorno agli dei, agli eroi o, comunque, incentrato su episodi straordinari. In ambito filosofico, invece, assunse quello di discorso che, pur affrontando temi di rilevanza filosofica (per esempio l'ordinamento della natura), è strutturalmente estraneo a una strategia argomentativa.

Quali indicazioni sulla natura della prima riflessione filosofica possiamo allora conclusivamente ricavare dalla lettura del testo aristotelico?

- Essa ha un dominio che è la realtà tutta, di cui si sforza di cogliere le cause così da illuminarne le strutture. Il termine *natura* (*physis*) designa quel dominio.
- Essa manifesta un approccio e una efficacia esplicativi che la contraddistinguono rispetto alle narrazioni poetiche e religiose.
- Essa, infine, è espressione del limite estremo della finitezza umana: è allo stesso tempo coscienza del limite (sapere di non sapere) e impegno al suo superamento (sapienza).

Ricerche

Nella sterminata letteratura che discute i temi toccati in questa lezione, ci permettiamo di rinviare in prima battuta a due brevi opere, di grande fascino.

La prima è di Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975: si tratta del testo di un ciclo di conferenze radiofoniche che affrontavano in modo fortemente originale e innovativo il problema, cercando di recuperare il clima della esperienza sapienziale greca.

La seconda è una raccolta di saggi di Walter Friedrich Otto, *Il mito*, Il Melangolo, Genova, 1993, in cui l'autore, grande specialista, compie a sua volta lo sforzo di evocare per noi l'atmosfera delle saghe di dei, uomini e eroi all'interno della quale si è formato il popolo greco.

Molto utili (e accessibili) per una messa fuoco del sistema di credenze che precedettero e accompagnarono l'affermazione della filosofia sono i primi tre capitoli di Bruno Snell, *La cultura greca. Le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino, 1963.

Ponderoso ma accessibile il capolavoro di Hermann Fränkel, *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, Il Mulino, Bologna, 1997, di cui potrebbe essere interessante leggere i capitoli secondo e terzo, rispettivamente dedicati a Omero e Esiodo, che ricostruiscono il mondo della poesia dei due autori più influenti sulle generazioni greche arcaiche.

Di grande fascino sono ancora i grossi tomi di Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze, 1978. Del primo tomo si potrebbe con profitto consultare il nono capitolo, *Il pensiero filosofico e la scoperta del cosmo*.

Utile, tra le grandi imprese storiografiche, il volume terzo della *Storia della filosofia*, diretta da M. Dal Pra, Vallardi, Milano, 1975, che contiene il primo capitolo (*Le origini*), a cura di Gabriele Giannantoni, dedicato alle fonti per lo studio del pensiero greco e all'intreccio tra religione, poesia e filosofia.

Utile e accessibile anche il primo volume della *Storia della filosofia antica* di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1975, che contiene una *Introduzione* (*Genesi, natura e sviluppi della filosofia e dei problemi speculativi dell'antichità*) che può essere fruita con profitto.

Un agile strumento per un primo orientamento sui rapporti tra poesia arcaica e filosofia si può rinvenire - all'indirizzo web <http://dante.bdp.it/~copc0001/lirica/> - nella ricerca ipertestuale *Il canto delle sirene*.

Un sito di riferimento generale sul pensiero arcaico, con possibilità di *download* di materiale specifico è consultabile all'indirizzo web http://www.criad.unibo.it/galarico/FILOS_MY.htm.

Lezione n. 3: *nulla si genera e nulla si distrugge*

Secondo la tradizione - stabilitasi a partire da Platone e dalla sua scuola e soprattutto attraverso Aristotele e il suo discepolo Teofrasto - la filosofia (il termine è relativamente recente, introdotto forse nel corso del V secolo a.C.) sarebbe nata nell'area mediterranea di civiltà greca, nella Ionia (lungo le coste sud-occidentali dell'Asia Minore) per esattezza, e Talete, vissuto tra VII e VI secolo a.C., ne sarebbe stato primo maestro nella città mercantile di Mileto, avamposto dei traffici con il mondo orientale.

Il resoconto aristotelico nel primo trattato della *Metafisica* è rigidamente inquadrato all'interno della prospettiva introdotta nella lezione precedente: la *filosofia* è ricerca delle cause e dei principi primi della realtà. La prima preoccupazione del pensatore greco è allora quella di individuare la tipologia delle cause inquisite. Egli a tale scopo elabora il seguente schema, ricavandolo dai comuni usi linguistici:

- causa materiale [indica ciò di cui è fatto un ente];
- causa efficiente [indica ciò da cui un ente è mosso o prodotto];
- causa formale [indica la struttura immanente che identifica un ente come tale, che lo fa essere quello che è];
- causa finale [indica ciò verso cui tende un ente].

La successiva ricostruzione delle origini del pensiero occidentale è intesa a confermare questa tavola provvisoria, mostrando come tutti i filosofi precedenti non si fossero, nella loro ricerca, discostati dalla classificazione, riducendosi per lo più a svilupparne un solo aspetto:

L3-T1 *Filosofia e mito*

«La maggior parte di coloro che primi filosofarono pensarono che principi di tutte le cose fossero solo quelli materiali. Infatti essi affermarono che ciò di cui tutti gli esseri sono costituiti e ciò da cui derivano e in cui si risolvono da ultimo, è elemento ed è principio degli esseri, in quanto è una realtà [*ousia*] che permane identica pur nel trasmutarsi delle sue affezioni. E, per questa ragione, essi credono che nulla si generi e che nulla si distrugga, dal momento che una tale realtà [*physis*] si conserva sempre. [...]

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

Ci sono, poi, alcuni i quali credono che anche gli antichissimi che per primi hanno trattato degli Dei, molto prima della presente generazione, abbiano avuto questa stessa concezione della realtà naturale. Infatti, posero Oceano e Teti come autori della generazione delle cose, e dissero che ciò su cui gli Dei giurano è l'acqua, la quale da essi vien chiamata Stige. Infatti, ciò che è più antico è anche ciò che è più degno di rispetto, e ciò su cui si giura è, appunto, ciò che è più degno di rispetto. Ma che questa concezione della realtà naturale sia stata così originaria e così antica, non risulta affatto in modo chiaro; al contrario, si afferma che Talete per primo abbia professato questa dottrina intorno alla causa prima[...]

[Aristotele, *Metafisica*, I, 3. Traduzione di G. Reale].

Il brano è tematicamente articolato nei suoi tre paragrafi: il primo affronta il problema del *principio*, il secondo riassume la posizione di Talete, il terzo sottolinea analogie e differenze tra mito e filosofia. Procediamo all'esame distinto.

Questa la ricostruzione logica del primo:

- i primi filosofi hanno per lo più individuato come *principi di tutti gli enti* principi d'ordine *materiale*;

- questo perché cercavano una *realtà* (*physis*) capace di conservarsi sempre all'interno delle vicissitudini degli *enti* (*onta*, esseri, cose);
- essa sembrava coincidere con *ciò di cui* essi sono costituiti, *ciò da cui* derivano e *ciò in cui* si corrompono;
- tale è appunto l'*elemento* (*stoicheion*) e il *principio* (*archê*) materiale degli enti: una *realtà* (*ousia*, entità, sostanza) che *rimane stabile sotto* (questo il significato letterale del participio greco *upomenousa*) il mutamento nei fenomeni;
- per questo ritenevano che *nulla si generi e nulla si distrugga*.

Il paragrafo, molto denso, è utile per mettere a fuoco la **duplice direzione, logica e ontologica, dell'indagine filosofica arcaica.**

Logica, perché è evidente come Aristotele contrapponga l'unità del principio alla pluralità degli enti, la sua identità e stabilità al mutamento: il principio, insomma, esprime il denominatore comune cui ridurre la complessità dei fenomeni naturali, la istanza unitaria cui ricondurre la molteplicità. A questa operazione di riduzione e semplificazione il filosofo sembra associare la possibilità di comprensione della realtà.

Ontologica, perché il principio esprime anche l'essere, la realtà originaria donde scaturiscono gli enti, la realtà che li costituisce e cui essi ritornano corrompendosi. Il suo permanere manifesta una consistenza che non si riconosce invece alle cose che ne derivano, coinvolte, non a caso, a differenza del *principio*, nella vicissitudine.

Così i processi che investono la natura nel suo complesso (*tutte le cose*) possono essere decifrati nella misura in cui siano riconducibili a un sostrato permanente, capace di allontanare, con la propria incorruttibilità, lo spettro del *nulla*, che rappresenterebbe l'annientamento del mondo della nostra esperienza e di ogni possibilità di comprensione.

Principio

La parola greca *archê* indica, in contesti molto diversi, il punto di partenza, l'inizio, il punto di riferimento di un processo, ciò che lo guida (ad esempio in ambito politico). Individua nel lessico filosofico arcaico, con sovrapposizione semantica a *physis*, *ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo tutti gli esseri*. È allora scaturigine delle cose, termine cui esse ritornano dissolvendosi, fondamento costante delle loro vicende, designando ciò che è primo e persistente, rispetto a quanto è invece dipendente e transitorio. Associato al *divino* per questa funzione determinante, gli furono attribuiti da Anassimandro e Anassimene (e forse dallo stesso Eraclito) anche compiti di direzione (*abbracciare e governare*) nel processo cosmico, a conferma della probabile origine politica del concetto.

Elemento

Il termine *stoicheion*, tecnico nell'ambito della ricerca aristotelica e in quella successiva (Euclide), designava in origine la *lettera* o il *carattere*, in quanto componente della sillaba. Prendendo forse spunto dall'analogia del nesso lettera-sillaba, il termine fu utilizzato da Aristotele nella propria ricostruzione della tradizione di pensiero presocratica per indicare il primo, intrinseco costitutivo di un ente, indivisibile in ulteriori specie. Il termine quindi ha un significato vicino a quello di *principio* e *causa*, da cui si differenzia, sostanzialmente, per il fatto che mentre questi possono essere anche *esterni* a ciò di cui sono causa e principio, l'*elemento* è sempre immanente.

Il secondo paragrafo presenta questa articolazione interna:

- Talete, primo *filosofo della natura*, ha sostenuto che principio di tutte le cose è l'acqua;
- ciò in virtù del ruolo fondamentale dell'umidità nei cicli della natura e in particolare della vita e della associazione tra acqua e umidità;
- l'acqua sarebbe a fondamento della totalità degli enti anche in un altro senso: la terra poggerrebbe infatti sull'acqua.

Nella testimonianza aristotelica l'origine della filosofia si collocherebbe all'incrocio tra esperienza e ragione, tra attenzione per le analogie tra fenomeni naturali e intuizione della profonda unità del tutto. Il materiale a disposizione di Aristotele sul filosofo di Mileto, doveva essere piuttosto scarso, e il tono della ricostruzione è improntato alla cautela. Ciò è pienamente comprensibile, soprattutto pensando al carattere quasi mitico, già nell'antichità, della figura in questione:

- annoverata tra i leggendari Sette Saggi per la sua proverbiale prudenza, ma anche per il ruolo politico probabilmente svolto nella sua città;
- associata sia alle culture orientali (persiane-babilonesi per i suoi presunti interessi astronomici), sia alla cultura egiziana (per la competenza matematica);
- vissuta oltretutto in un'epoca segnata dal primato della oralità (il che fa ritenere improbabile un'attività di scrittura filosofica da parte dello stesso Talete), con le connesse difficoltà di ricostruzione.

Gli vengono in ogni modo attribuite, dalla tradizione posteriore, tre tesi:

- l'acqua è *principio* (o *natura*) di tutte le cose,
- il magnete ha un'*anima*,
- *tutto è pieno di dei*.

Difficile collegarle logicamente.

Il primo punto, in ogni caso controverso, è quello che rivela forse connessioni con la tradizione del mito e con l'Oriente, come non sfuggiva allo stesso Aristotele: l'*acqua* è proposta, alla luce di considerazioni analogiche ispirate dalla fisiologia dei viventi, come costituente originario degli enti, che persiste come substrato, e in cui tutto in fine perisce. **L'acqua in questo senso alimenterebbe il divenire, come scaturigine di vita, sviluppo e crescita, sostenendo nello stesso tempo la terra** (quasi legno galleggiante, con ulteriore ricorso alle analogie della esperienza).

La sottolineatura *vitalistica*, che torna anche in altri autori arcaici, potrebbe giustificare il nesso con le altre due affermazioni: **l'intrinsecità e la pervadenza della natura originaria nella totalità delle cose, la rendono animatrice, immanente spunto di energia motrice, avvicinandola alla accezione mitica del divino proprio in quanto dispensatrice di vita**.

Qualora Talete avesse effettivamente sostenuto la tesi che Aristotele gli attribuisce, il suo contributo sarebbe ulteriormente indicativo: la radice originaria (*physis*) di tutte le cose verrebbe infatti a conservare un ruolo di *essenza* (intrinseca natura) rispetto ai fenomeni (che, letteralmente, appaiono, manifestano). Alla base delle cose molteplici della nostra esperienza si celerebbe dunque un *fondamento* (una realtà stabile e portante), che le riscatta, con la propria stabilità, dal loro incessante e apparentemente contraddittorio trascorrere.

L'ultimo paragrafo tocca il delicato rapporto tra *filosofia* e *mito*. Esso si può così sintetizzare:

- alcuni ritengono che anche gli antichi teologi condividessero la stessa concezione della realtà espressa dalla tesi di Talete;
- ciò si potrebbe forse ancora desumere dalla funzione generatrice attribuita alle figure mitologiche di Oceano e Teti (divinità associate all'acqua) e dalla sacralità dello Stige;
- tuttavia, mentre tutto ciò è oscuro, a Talete è attribuita una dottrina sulla *causa prima*.

Nella interpretazione aristotelica, da un lato avremmo in Talete un'argomentazione fondata sulla elaborazione razionale del dato empirico (l'associazione tra acqua e vita in genere), dall'altro - in Omero e Esiodo - il quadro antropomorfo delle narrazioni religiose sulla origine degli dei e del mondo. Si mostrano dunque la continuità (molto filtrata) di temi e di esigenze (la riconduzione all'origine e a principi), ma, nello stesso tempo, la differenza (sostanziale) tra le rivelazioni e il racconto del *mito* (che rimangono approssimativi e poco chiari) e l'argomentare proprio del *logos* (discorso razionale), che consente una ricostruzione convincente e soprattutto motivata.

Ricerche

Sul tema del rapporto tra mito e filosofia con particolare riguardo alle incidenze delle culture orientali è di agevole lettura e ben articolata la raccolta di H e H.A. Frankfurt, J.A. Wilson, T. Jacobsen, W.A. Irwin, *La filosofia prima dei greci. Concezione del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli Ebrei*, Einaudi, Torino, 1963. Il primo e l'ultimo capitolo hanno una funzione di introduzione e rendiconto generale e sono consigliabili. Gli altri illustrano le concezioni mitiche delle aree regionali indicate nel titolo.

In merito si può consultare anche il sito <http://www.friesian.com/greek.htm> - dedicato alle origini del pensiero filosofico, con particolare riguardo per gli attributi del pensiero mitopoietico.

Come presentazione generale è utile il capitolo sesto di C.M. Bowra, *L'esperienza greca*, Il Saggiatore, Milano, 1996, incentrato sul nesso tra mito e simbolo.

Molto interessante anche la discussione di Geoffrey S. Kirk in *La natura dei miti greci*, Laterza, Roma-Bari, 1987, di cui merita assolutamente leggere l'ultimo capitolo, *Dai miti alla filosofia?*, per un consuntivo sulla questione.

Agile e agevole in lettura la sintesi di Jean-Pierre Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma, 1984, che inserisce l'origine della filosofia all'interno del quadro storico, politico e religioso.

Sul tema delle incidenze orientali si può utilizzare, magari per il solo terzo capitolo dedicato ai filosofi di Mileto, l'opera fondamentale di Martin L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Il Mulino, Bologna, 1993.

Sul nesso tra strategia comunicativa del mito e argomentazione razionale si può consultare di Bruno Snell, *La cultura greca. Le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino, 1963, il capitolo undicesimo, *Similitudine, paragone, metafora, analogia: il passaggio dalla concezione mitica al pensiero logico*.

Di grande fascino l'interpretazione della nascita della filosofia e dei suoi rapporti con la tradizione mitica in Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975. Se ne possono consultare alcune pagine all'indirizzo web <http://dl104.univ.trieste.it/dodici/nascita.htm>.

Una ricostruzione classica della filosofia ionica si può reperire nel volume terzo della *Storia della filosofia*, diretta da M. Dal Pra, in precedenza citato, il cui capitolo secondo, a cura di G. Giannantoni, è dedicato alla scuola di Mileto.

Interessante e accessibile la ricostruzione del pensiero di Talete nel primo capitolo della seconda sezione di Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I, in precedenza citato.

Per una prospettiva generale sulla tradizione filosofica arcaica si può con profitto consultare, all'indirizzo web <http://www.ilgiardinodeipensieri.com/storiafil/filoft.htm> - la presentazione critica di Mario Trombino.

Al sito <http://www.msu.edu/user/mayhopee/bio55.htm> sono reperibili informazioni di carattere generale sulla personalità di Talete. La pagina web, in lingua inglese, è ricavata dal saggio di Daniel Kolak, *Lovers of Wisdom*, Wadsworth, 1997.

Di notevole interesse anche la ricca pagina <http://www.forthnet.gr/presocratics/thaln.htm> - dedicata alla presentazione del pensiero di Talete, con illustrazioni e riproduzione di testimonianze.

Lezione n. 4: l'infinito

Tutte le testimonianze e i frammenti superstiti della esperienza filosofica più antica sono stati raccolti, alla fine del secolo scorso, per la cura di Hermann Diels, in *I frammenti dei presocratici* (1903, con successiva revisione e integrazioni da parte di Walter Kranz - da cui la sigla DK per indicare complessivamente l'edizione). A essa dobbiamo, dunque, anche il recupero integrale del più antico reperto filosofico, un breve frammento attribuito al milesio Anassimandro, giovane contemporaneo di Talete (sarebbe vissuto nella prima metà del VI secolo) e, per la tradizione, suo discepolo in quella che, impropriamente, è stata definita la *scuola di Mileto*. Egli avrebbe portato avanti le ricerche del maestro, componendo, tra l'altro, anche un'opera *peri physeôs* (*Sulla natura*), di cui, attraverso Teofrasto utilizzato dal commentatore Simplicio (VI secolo d.C.), sarebbe sopravvissuta un'eco.

Anche nel suo caso, come nel precedente di Talete, è evidente come una personalità multilaterale (con interessi che spaziavano dalla matematica alla astronomia, dalla geografia alla politica ecc.) sia stata rigidamente forzata nello schema aristotelico. Ciò si può facilmente desumere dalla testimonianza di Simplicio:

L4-T1 Una natura infinita

«Tra quelli che pongono un unico principio mobile e illimitato, Anassimandro di Mileto, figlio di Prassiade, successore e discepolo di Talete, affermava che principio e elemento primordiale delle cose è l'illimitato [apeiron], introducendo per primo il termine di *principio*. E diceva che esso non era né l'acqua né un altro dei cosiddetti elementi, ma un'altra natura infinita da cui provengono tutti quanti i cieli e i cosmi che sono in essi. *E donde viene agli esseri la nascita, là avviene anche la loro dissoluzione secondo necessità; poiché si pagano l'un l'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo*; così si esprime Anassimandro nel suo linguaggio poetico. Evidentemente Anassimandro, avendo osservato la trasformazione dei quattro elementi l'uno nell'altro, non volle porre uno di essi come sostrato, ma qualcos'altro oltre questi. Secondo Anassimandro dunque la generazione non avviene per una trasformazione del principio primordiale, ma per la separazione dei contrari ad opera dell'eterno movimento» [DK 12A9. Traduzione di A. Pasquinelli].

Il brano palesa la propria stratificazione: muove infatti dal modulo interpretativo aristotelico, inserisce a conferma la probabile citazione testuale, quindi procede a giustificarne nel dettaglio le tesi.

- Anassimandro sostenne come *principio* degli enti l'*illimitato* (*apeiron*);
- tale principio non era riducibile a nessuno degli elementi (acqua, aria, terra, fuoco), ma era *una qualche realtà* (*physis*) *diversa*;
- questa scelta dovette essere dettata dalla instabilità e reciproca mutabilità degli elementi;
- dall'*apeiron* faceva derivare *tutti i cieli e i mondi*;
- la *generazione* (*ghenesis*) degli enti avviene per distacco dei *contrari* dal principio, a causa dell'eterno movimento.

Anassimandro avrebbe dunque contribuito al sorgere di un linguaggio tecnico della filosofia della natura, introducendo il termine *archê*, probabilmente nell'accezione di *origine*, punto di partenza di un processo. Ma l'aspetto nuovo e per certi versi rivoluzionario del Milesio, attraverso cui egli è assimilato, con qualche imbarazzo, nel quadro fisico di Aristotele, è quello relativo alla individuazione di tale *principio*, altro qualitativamente da quello avanzato da Talete, ma anche da successivi *physiologi* (studiosi della natura): l'*apeiron* (illimitato, infinito, indeterminato: letteralmente *privo di limiti*, qualitativi e quantitativi).

Certamente, come nel caso di Talete, è possibile rintracciare l'eco della tradizione (il *caos*, a proposito del quale il poeta Esiodo, nella *Teogonia*, aveva sostenuto: *fu primo*) o l'influenza orientale; tuttavia, più ancora che nel caso precedente, è facile rilevare il salto qualitativo operato dal filosofo.

Anassimandro manifesta lo stesso atteggiamento logico che è stato possibile riconoscere nella tesi taletiana: la ricerca del *principio* comporta la riduzione della complessità alla unità omogenea di un fondamento. Nello stesso tempo, come suggerisce anche Simplicio, egli non si ferma a uno dei quattro elementi della successiva tradizione aristotelica. **Anassimandro intende rilevare la differenza tra *archê* (da un punto di vista ontologico e logico, come abbiamo visto) e ciò che, sottoposto ai processi del divenire, non può che derivare dal principio.** In questo senso l'*apeiron* è, per sua natura, *altro*, diverso da tutto ciò che cade sotto la nostra esperienza quotidiana, **la sua illimitatezza sottintende, dunque, anche una maggiore consistenza ontologica, rispetto alle cose che passano. Magari anche solo nel senso di un inesauribile serbatoio di vita.**

D'altra parte l'*apeiron* non è *percepibile ai sensi*, può essere solo *concepito razionalmente*: il *principio* non è dato empirico, ma risultato dell'analisi dell'esperienza; ha una visibilità esclusivamente intellettuale, effetto di una riflessione sulle difficoltà del *divenire* (*ghenesis*). Decisiva per quest'aspetto la testimonianza aristotelica della *Fisica*:

L4-T2 L'infinito come principio

«E ben a ragione tutti considerano l'infinito come principio, poiché non è possibile né che esso esista invano, né che ad esso convenga un'altra potenza che quella di principio. Tutto, infatti, o è un principio o deriva da un principio: ma dell'infinito non vi è principio, perché altrimenti avrebbe un limite. Ed è anche ingenerato e incorruttibile, allo stesso modo di un principio, poiché ciò che è generato ha necessariamente anche una fine, ed ogni corruzione ha il suo termine. Per questo dicevamo che dell'infinito non vi è principio, ma che esso sembra essere il principio d'ogni altra cosa e comprendere in sé tutte le cose, e a tutte le cose essere guida, come dicono quanti non ammettono altre cause, come la mente o l'amore, all'infuori dell'infinito. E tale principio sembra essere il divino; ed è infatti immortale e imperituro, come dicono Anassimandro e la maggior parte dei filosofi della natura [...]» [DK 12A15].

- L'infinito non può che essere *principio*;
- tutto infatti o è principio o deriva dal principio;
- ma l'infinito, in quanto tale, non può avere nulla fuori di sé, quindi nemmeno un principio;
- dunque, non potendo l'infinito avere un principio, sarà necessariamente principio;
- sarà anche ingenerato e incorruttibile (nozioni che implicano negazione del limite);
- e comprenderà (letteralmente *circonderà*, *abbraccerà*) ogni ente [dal momento che non può avere nulla fuori di sé], guidandolo (letteralmente *governandolo*, come si governa una nave);
- senza nascita e senza morte esso sembra essere *il divino (to theion)*.

Si ritiene che l'argomento possa essere conforme alle intenzioni originarie di Anassimandro, come rivelerebbero in particolare l'attacco e la conclusione (che sembrano appoggiarsi a una lettura diretta).

È interessante la motivazione logica addotta per la scelta dell'*apeiron* come *archê*: l'infinito non può che essere *principio*, pena la contraddizione. Analogamente, in quanto *infinito-illimitato*, non può che essere *ingenerato* e *incorruttibile*, estraneo quindi alle vicissitudini della esperienza.. Nell'alternativa proposta (o principio o principiato), **l'*apeiron* non ammette il rinvio ad altra fondazione, in ciò mostrando la propria assolutezza.** Non solo, quindi, semplici considerazioni d'ordine fisico, come nella testimonianza di Simplicio, né il

condizionamento del mito (*caos*): a supporto della scelta era possibile introdurre ragioni squisitamente razionali.

Ma il confronto delle due testimonianze è efficace anche per evidenziarne i limiti d'analisi. Infatti, quando si passa a focalizzare come l'*apeiron* funga da *principio*, si riconosce che *esso sembra [...] abbracciare tutte le cose e tutte le cose governare*: in quest'azione di sostegno e orientamento (attribuita al *principio* anche da altri autori arcaici), in cui l'*infinito* entra in gioco tanto nella sua dimensione spaziale, quanto in quella della potenza, garanzia di stabilità e conservazione contro la minaccia del *nulla*, si manifesta l'irriducibilità dell'*apeiron* a pura *causa materiale* in senso aristotelico. Del resto, le ultime righe del brano della Fisica citato, con l'accostamento al divino, letteralmente senza morte e senza distruzione, confermano alla *physis apeiron* una forza vitale e formatrice che va al di là della mera sostanzialità materiale.

Ricerche

L'opera di Werner Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze, 1982, è fondamentale per cercare di comprendere la concezione del *divino* che abbiamo visto emergere. Si tratta di un testo di lettura relativamente agevole. È vivamente consigliata la consultazione almeno dei primi due capitoli, che toccano appunto le questioni in precedenza sollevate.

Un classico sul tema dell'infinito nel mondo greco è il saggio di Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze, 1956. Utile potrebbe essere la lettura del capitolo primo e secondo della quarta parte (*L'infinità delle grandezze estese e l'infinità della potenza divina*), dedicati a una introduzione *teologica* al pensiero presocratico e allo specifico problema dell'*apeiron* di Anassimandro.

Presso il sito <http://www.utm.edu/research/iep/a/anaximan.htm> è possibile consultare, in lingua inglese, la voce Anassimandro della Internet Encyclopedia of Philosophy.

All'indirizzo web <http://www.msu.edu/user/mayhopee/bio01.htm> è invece disponibile una breve presentazione della figura di Anassimandro, in lingua inglese, a cura di Daniel Kolak.

Lezione n. 5: i *contrari* e il loro conflitto

Il frammento di Anassimandro conservatoci è dal canto suo indicativo per mettere a fuoco la sua concezione cosmologica e in genere l'idea dell'ordine della natura dominante tra i primi pensatori greci:

L5-T1 *Necessità e ordine*

«E donde viene agli esseri la nascita, là avviene anche la loro dissoluzione secondo necessità; poiché si pagano l'un l'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo».

- L'apertura sottolinea la contrapposizione tra gli *esseri (ta onta)*, letteralmente *le cose che sono*, da un lato, e (sempre a livello letterale) *le cose da cui* quelle hanno origine e in cui si corrompono *secondo necessità*, dall'altro;
- questo sembra implicare la originarietà e consistenza delle *cose da cui* rispetto agli enti coinvolti nella vicissitudine;
- la seconda parte, invece, si sofferma sulla conflittualità tra gli enti, reciprocamente e contemporaneamente colpevoli e esecutori della giustizia;
- come la vicissitudine è vincolata dalla *necessità*, così il processo di compensazione dell'ingiustizia è scandito dall'*ordine del tempo*.

Non è del tutto agevole determinare il riferimento implicito nella contrapposizione iniziale. **Se consideriamo la conclusione della testimonianza, che parla della *separazione dei contrari*, dovremmo ritenere che il *donde (le cose da cui)* del frammento punti alle coppie *caldo-freddo, secco-umido, dalla cui combinazione scaturirebbero, secondo Aristotele, i quattro elementi base del mondo naturale*. D'altra parte, il modello della polarità, per opposizione, era caratteristico dei miti, greci e orientali: Anassimandro lo impone nel proprio orizzonte come un destino, una *necessità* che grava sugli enti e ne ritma la processione conflittuale. **La reazione vicendevole delle qualità elementari si prolunga nello scontro che domina la vita della natura** (dai cicli biologici a quelli stagionali). Discorso analogo si può fare per il *l'ordine (taxis) del tempo*: esso **coinvolge e assoggetta tutti gli enti nella misura in cui ne scandisce affermazione e trapasso nel divenire**.**

Anassimandro percepisce l'effetto dello scontro delle contrarietà fondamentali negli enti, il loro reciproco determinarsi e limitarsi (si osservi nuovamente la differenza rispetto alla natura dell'*apeiron*) in termini fortemente antropomorfici: *ingiustizia, espiazione, pena*. **Proietta così nell'universo il linguaggio umano della città, e con esso l'idea della stretta correlazione e sequenza dei momenti dell'infrazione e della sua compensazione, nel processo temporale**. L'esperienza apparentemente caotica del divenire, del sorgere e passare, è quindi interpretata attraverso il modulo della tensione e correlazione reciproca dei contrari, che assoggetta gli enti al giogo del *tempo*.

La precedente testimonianza di Simplicio [L4-T1] ci aiuta a definire il nesso tra *apeiron* e *contrari*. **Alla illimitata potenza (divina) del principio era probabilmente attribuito un eterno movimento intrinseco, cui era da imputare il distacco, l'isolamento, all'interno del seno infinito del fondamento (che abbraccia e guida tutte le cose), delle contrarietà**. Esse, nella reciproca interazione, avrebbero poi determinato la struttura dei singoli *mondi*, il disporsi delle masse elementari (terra al centro, fuoco in periferia, acqua e aria nell'area intermedia). L'uso del plurale è indicativo: **nell'infinito, in conseguenza di un moto eterno, erano possibili innumerevoli *kosmoi***, anche se in merito non è chiara la posizione di Anassimandro.

L'ultimo rappresentante della presunta *scuola di Mileto*, Anassimene, contemporaneo di Anassimandro (di cui, ovviamente per la tradizione, sarebbe stato discepolo), avrebbe preferito alle temerarie intuizioni del maestro un quadro più lineare e prossimo all'esperienza e alle sue analogie. Abbiamo un probabile frammento, pervenutoci attraverso un repertorio del I-II secolo d.C., basato sulle *Opinioni dei fisici* di Teofrasto:

L5-T2 Microcosmo-macrocosmo

«Anassimene di Mileto, figlio di Euristrato, afferma che l'aria è il principio delle cose: da essa infatti tutto proviene e di nuovo in essa tutto si dissolve: *come la nostra anima, che è aria, ci sostiene e ci governa, così il soffio e l'aria abbraccia il mondo intero* (soffio e aria sono usati come sinonimi) [...]» [DK 13B2].

- Dall'*aria* tutto deriva e in essa tutto si dissolve: in questo senso essa è principio;
- la nostra *anima*, che è soffio, ci dà la vita e ci dirige;
- così l'*aria* avvolge [e governa] il cosmo intero.

Il frammento sembra sostenere che l'*aria*, elemento adatto a dar conto delle più diverse espressioni fenomeniche per la facilità delle sue variazioni di stato, sarebbe stata principio in virtù della tradizionale associazione alla vita (il respiro). Nell'analogia biologica può intravedersi la corrispondenza tra macrocosmo naturale e microcosmo umano, e forse l'idea di un principio direttivo.

Sempre Teofrasto è alla base della testimonianza di Simplicio, preziosa per una sintetica messa a fuoco del quadro cosmologico:

L5-T3

«Anassimene di Mileto, figlio di Euristrato, fu amico di Anassimandro e come questi poneva anche lui come sostrato un'unica sostanza primordiale e illimitata, ma non indeterminata come quella di Anassimandro, bensì determinata: diceva infatti che era l'aria. Essa si differenzia nelle varie sostanze a seconda del grado di rarefazione e di condensazione: e così dilatandosi dà origine al fuoco, mentre condensandosi dà origine al vento e poi alla nube; ad un grado maggiore di densità forma l'acqua, poi la terra e quindi pietre; le altre cose derivano poi da queste. Anche Anassimene ammette l'eternità del movimento, per opera del quale avviene la trasformazione» [DK 13A5]

Due gli aspetti marcati da Teofrasto:

- l'*aria* come realtà (*physis*) qualificata, determinata, unitaria e infinita, soggiacente al mondo dell'esperienza;
- la derivabilità diretta degli altri elementi e, mediatamente, di tutti gli enti, da processi meccanici di dilatazione e concentrazione.

L'*aria* di Anassimene avrebbe dunque conservato l'infinità propria del principio di Anassimandro, così come la sua impercettibilità, trasformandosi negli enti sensibili solo a seguito di fenomeni di condensazione e rarefazione, di aumento o diminuzione della pressione (come nel soffio) diremmo noi, in conseguenza del suo eterno moto originario. La possibilità di ridurre a questo schema (apparentemente meteorologico) le stesse contrarietà elementari, confermava il modello della polarità, conservando anche la potenza animatrice e direttrice della *physis*. Le testimonianze ne documentano, di conseguenza, il carattere *divino* e la inesauribilità come scaturigine del mutamento.

Anima

Il termine *psychê* indicava originariamente in Omero il *soffio vitale* che si esalava con la morte, ma anche il *fantasma* che sopravviveva alla morte, depotenziato, nell'Ade. Nella tradizione orfica *psychê* designava il *demone* imprigionato nel corpo per espiare la colpa originaria. Nella riflessione filosofica arcaica l'*anima* è da un lato associata alla *physis*, come principio generatore e motore intrinseco, dall'altro, a partire almeno da Eraclito, all'*intelligenza*. Nel pitagorismo ritroviamo implicite nell'uso del termine sia le esigenze escatologiche della tradizione orfica, sia quelle intellettuali e speculative.

Ricerche

Una sintesi chiara dei problemi legati alla ricostruzione del pensiero degli autori milesi, offerta in un linguaggio accessibile, è quella di Edward Hussey, *I presocratici*, Mursia, Milano, 1977, nel secondo capitolo.

Più ricca e approfondita la ricerca di Renato Laurenti, *Talete, Anassimandro, Anassimene*, Laterza, Roma-Bari, 1971, apparsa nella collana *Introduzione ai filosofi*. Si tratta comunque di un testo per non specialisti. La lettura è consigliata a chi intenda andare a fondo nel problema delle origini della filosofia greca.

Sulla posizione di Anassimandro e Anassimene si possono consultare con profitto i capitoli secondo e terzo della sezione seconda di Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I, in precedenza citato.

Sul tema dell'infinito, presso il sito <http://dl104.univ.trieste.it/dodici/kerenyi.htm> è possibile consultare il saggio di Karol Kerényi, *Vita finita e infinita nella lingua greca*.

All'indirizzo web <http://www.msu.edu/user/mayhopee/bio02.htm> è disponibile una breve presentazione, in lingua inglese, della figura di Anassimene, a cura di Daniel Kolak.

Parte prima: conclusioni

La filosofia sembra avere avuto origine nel VI secolo a.C., in un contesto, quello ionico, dove, secondo le indicazioni aristoteliche, sviluppo economico e tecnico avevano liberato una parte degli uomini dalle preoccupazioni più pressanti; in un'area, inoltre, a diretto o indiretto contatto con le suggestioni delle grandi civiltà potamiche. Essa apparentemente prese le mosse da due questioni di base:

- di che cosa è fatto il mondo?
- come si è formato il mondo?

Riformulando il problema, potremmo ancora seguire Aristotele, il quale riconduceva ogni interrogativo autenticamente filosofico a una domanda di fondo:

- che cosa è l'essere?

Nella sua interpretazione, i primi filosofi affrontarono l'interrogativo:

- restringendone la portata alla sola realtà naturale (*physis*),
- riducendolo di fatto al solo aspetto dei suoi elementi costitutivi materiali.

In pratica la filosofia nacque per soddisfare domande genericamente filosofiche, radicate nell'apertura dell'intelligenza umana al mondo e ai suoi fenomeni (la *meraviglia*), cui già i poeti avevano a loro modo dato risposta. Essa nacque ripensando in termini razionali - abbozzando quindi argomentazioni per giustificare le proprie affermazioni - quanto la tradizione aveva accolto attraverso miti e rivelazioni.

Una convinzione originaria sembra il denominatore comune: dietro l'apparente caos degli eventi, dietro l'incessante mutevolezza della natura, deve celarsi un ordine riposto e stabile. A differenza del *mito*, però, la *filosofia* rintracciò un assetto di elementi e forze impersonali, di cui poteva discutere le combinazioni. Lo schema ricorrente nelle prime risposte filosofiche fu dunque:

- l'individuazione di una *realtà originaria* (*physis*), di un *principio* (anche se tecnicamente il termine non è probabilmente originario) da cui *tutto* deriverebbe, di cui *tutto* sarebbe costituito, in cui *tutto* infine si convertirebbe;
- l'attribuzione a tale *realtà originaria* di una intrinseca motilità, cui ascrivere la responsabilità del processo cosmogonico.

Parte seconda: cosmo [lezioni 6- 8]

Lezione n. 6: numeri e cosmo

All'interno del problema complesso delle origini, un problema nel problema è rappresentato dalla personalità di Pitagora (VI secolo a.C.) e dalla scuola (il termine in questo caso sembra giustificato) che a lui si richiamò, dando vita a una tradizione secolare destinata poi a confluire, in parte, nel platonismo. Problema evidentemente già nel IV secolo a.C. per Aristotele, il quale si riferiva a quella scuola con l'espressione *i cosiddetti pitagorici*, rivelando così incertezze di documentazione specifica.

D'altronde Pitagora, pur essendo personaggio certamente storico (come confermano le testimonianze antiche di Erodoto, Eraclito, Senofane e Empedocle), era stato circondato, ancora in vita, da un'aura leggendaria, costruita sapientemente dalla scuola sin dalla fondazione. Era, dunque, estremamente difficile, anche per gli antichi, discernere le opinioni del fondatore da quelle elaborate posteriormente dai discepoli, all'interno di una struttura che doveva essere gerarchicamente organizzata e gelosamente gestita, di cui era proverbiale la consegna della segretezza.

Pitagora (VI secolo a.C.), originario di Samo, isola prossima alle coste della Ionia, avrebbe partecipato al grande fenomeno migratorio che spinse i suoi compatrioti nella nuova area di colonizzazione greca dell'Italia meridionale (Magna Grecia), a seguito di problemi politici interni e della difficile convivenza con la potenza persiana. In particolare, si racconta di suoi viaggi e contatti nel Vicino Oriente, di un soggiorno in Egitto, che avrebbero poi pesantemente inciso nella definizione del suo insegnamento. Infine egli sarebbe giunto a Crotone, istituendo un sodalizio dai tratti piuttosto originali: riferimento di iniziativa politica (da cui il termine *pythagoreioi* utilizzato per identificarli, come si usava per le fazioni politiche), confraternita religiosa e centro di studi scientifici.

Il successo immediato della sua lezione avrebbe quindi segnato l'inizio della diffusione dei gruppi pitagorici in altre città dell'area italica e, più tardi, nella madrepatria greca. Un successo difficile da spiegare, dato il carattere molto esclusivo della scuola: per accedervi era previsto una sorta di tirocinio per provare le qualità degli aspiranti; i candidati ammessi alle attività didattiche erano poi suddivisi in *acusmatici* e *matematici*, in altre parole, meri uditori e veri scolari-ricercatori, destinati a partecipare e a contribuire, a loro volta, alla ricerca.

Documento del successo pitagorico è la testimonianza di Isocrate (IV sec. a.C.):

L6-T1 Pitagora e l'Egitto

«Pitagora di Samo [...] recatosi in Egitto e diventato discepolo degli Egiziani portò per primo in Grecia tutta la filosofia e si dedicò più manifestamente di tutti gli altri ai sacrifici e alle cerimonie dei riti sacri, pensando che anche se con tali cose non guadagnasse niente presso gli dei, esse procaccerebbero però la massima stima tra gli uomini. Ciò che infatti si avverò. La sua fama superò talmente quella degli altri che tutti i giovani volevano esser suoi discepoli e i vecchi preferivano che i loro figli frequentassero lui a che si occupassero dei loro interessi [...]» [DK 14A4. Traduzione di A. Pasquinelli].

La testimonianza mette in luce chiaramente due aspetti della lezione di Pitagora e della *fortuna* del pitagorismo:

- l'impegno teorico in *tutta la filosofia*, che addirittura sarebbe stata introdotta in Grecia dall'Egitto grazie alla mediazione pitagorica;
- la grande cura religiosa per le cerimonie, con probabili finalità di proselitismo.

Lo spettro di competenze del maestro, evidentemente ritenuto molto ampio, è ulteriormente precisato dalla testimonianza di Porfirio (III sec. d.C.):

L6-T2 Le dottrine di Pitagora

«Riguardo alle dottrine di Pitagora i più dicono che le scienze cosiddette matematiche le ha imparate dagli Egiziani, dai Caldei e dai Fenici. Gli Egiziani infatti si sono occupati fin dai tempi più antichi di geometria, i Fenici dei numeri e dei calcoli, i Caldei delle ricerche celesti. Le cerimonie sacre e tutto ciò che riguarda le pratiche di vita dicono l'abbia imparato e preso dai Magi. E che queste cose siano note a un numero assai grande di persone perché le ha scritte, mentre gli altri precetti di vita sono meno noti [...]» [DK 14A9].

Erodoto invece ci offre indirettamente indicazione sulle pratiche e sulle convinzioni religiose:

L6-T3 L'immortalità dell'anima

«Anche questa dottrina (immortalità e trasmigrazione delle anime) l'hanno trovata per primi gli Egiziani, i quali sostenevano che l'anima dell'uomo è immortale e che quando il corpo si corrompe essa entra in un altro animale che sta nascendo in quel momento e dopo aver percorso tutti gli esseri della terra, del mare e dell'aria rientra di nuovo nel corpo di un uomo che nasce; tale ciclo si compirebbe in 3000 anni. Vi sono dei Greci che, chi prima chi dopo, si sono serviti di questa dottrina come se ne fossero loro gli autori: ne conosco i nomi ma non li scrivo. [...] Tuttavia gli Egiziani non portano vesti di lana nei templi, né si fanno seppellire con esse perché non è lecito secondo le norme della loro religione. In questo concordano con i riti cosiddetti Orfici e Bacchici, che in realtà vengono dall'Egitto, e con quelli Pitagorici. Infatti a chi partecipa a questi riti misterici non è lecito farsi seppellire con vesti di lana. E vi è intorno a queste cose un discorso sacro» [DK 14A1].

Essendo molto scarsi i frammenti genuini riferibili a membri del gruppo (in ogni caso già di una generazione, almeno, posteriore al caposcuola), e poco numerose anche le testimonianze antiche, dal confronto tra le fonti indirette è possibile concludere allora che **Pitagora insegnò:**

- **una nuova concezione dell'anima umana**, considerata immortale, quindi divina, capace di incarnarsi in altre forme viventi (trasmigrazione delle anime);
- la pratica di un **regime di vita** improntato da alcuni tabù superstiziosi;
- gli si devono imputare anche **interessi scientifici**, in particolare matematico-astronomici.

Il dato per noi più indicativo, alla luce delle influenze posteriori, è quello riguardante i rapporti con l'orfismo.

Il termine designa il movimento religioso, ispirato a un'altra figura leggendaria, quella del poeta tracio Orfeo, che dovrebbe risalire almeno al VI secolo a.C., anche se le testimonianze dirette (laminette e terracotte funerarie) sono posteriori e la produzione poetica, improntata a quelle credenze, solo tardo-ellenistica. L'orfismo, a sua volta, si riallacciava poi, riformandolo dall'interno in senso ascetico, all'orgia tipico delle sette dedite al culto di Dioniso. Centrale doveva quindi risultare il mito dello sbranamento di Dioniso-Zagreus da parte dei Titani, dalle cui ceneri avrebbe poi visto la luce il genere umano, portando in sé, nell'oscura malignità propria dell'involucro corporeo (i Titani erano forze telluriche) un brano di luce divina, immortale (*daimon*). Il riscatto di quel frammento doveva avvenire, secondo gli orfici, attraverso una vita ascetica, con cui scontare quella colpa originaria in una serie di successive reincarnazioni, fino alla piena espiazione, e alla conseguente liberazione dal ciclo.

Il pitagorismo avrebbe operato una ulteriore riforma della precedente tradizione orfico-dionisiaca, saldando asceti e indagine naturalistica, entrambe sicure vie di

purificazione per l'anima. È probabile che in origine Pitagora avesse proposto una concezione apparentemente *magica* dell'universale simpatia e corrispondenza delle cose, cui si ricollegava la trasmigrazione delle anime in diverse forme viventi. Ma **la vera novità pitagorica rispetto all'orfismo, forse già introdotta dal fondatore, sarebbe la convinzione che la salvezza per l'uomo passi attraverso una vita dedicata alla filosofia** (termine, si dice, utilizzato per la prima volta proprio all'interno della scuola), una *vita pitagorica* (*bios pythagorikos*).

Arriviamo dunque alla testimonianza aristotelica riguardo a tale *filosofia*:

L6-T4 I numeri come principi

«Contemporanei a questi filosofi, ed anche anteriori a questi, sono i cosiddetti Pitagorici. Essi per primi si applicarono alle matematiche e le fecero progredire, e, nutriti delle medesime, credettero che i principi di queste fossero principi di tutti gli esseri. E poiché nelle matematiche i *numeri* sono per loro natura i principi primi, appunto nei numeri essi ritenevano di vedere, più che nel fuoco, nella terra e nell'acqua, molte somiglianze con le cose che sono e che si generano: per esempio ritenevano che una data proprietà dei numeri fosse la giustizia, un'altra, invece, l'anima e l'intelletto, un'altra ancora il momento e il punto giusto, e similmente, in breve, per ciascuna delle altre; e inoltre, poiché vedevano che le note e gli accordi musicali consistevano nei numeri; e, infine, poiché tutte le altre cose, in tutta la realtà, parevano a loro che fossero fatte a immagine dei numeri e che i numeri fossero ciò che è primo in tutta quanta la realtà, *pensarono che gli elementi dei numeri fossero elementi di tutte le cose*, e che tutto quanto il cielo fosse armonia e numero. E tutte le concordanze che riuscivano a mostrare fra i numeri e gli accordi musicali e i fenomeni e le parti del cielo e l'intero ordinamento dell'universo, essi le raccoglievano e le sistemavano. E se qualche cosa mancava, essi si ingegnavano a introdurla, in modo da rendere la loro trattazione in tutto coerente. Per esempio: siccome il numero dieci sembra essere perfetto e sembra comprendere in sé tutta la realtà dei numeri, essi affermavano che anche i corpi che si muovono nel cielo dovevano essere dieci; ma, dal momento che se ne vedono soltanto nove, allora essi ne introducevano di conseguenza un decimo: l'Antiterra.

Abbiamo trattato questi argomenti in altre opere con maggior accuratezza. Qui vi ritorniamo sopra, al fine di vedere, anche presso questi filosofi, quali sono i principi che essi pongono, e in quale modo questi rientrino nell'ambito delle cause di cui abbiamo detto. Anche costoro sembrano ritenere che il numero sia principio non solo come costitutivo materiale degli esseri, ma anche come costitutivo delle proprietà e degli stati dei medesimi. Essi pongono, poi, come elementi costitutivi del numero il pari e il dispari; di questi, il primo è illimitato, il secondo limitato. L'Uno deriva da entrambi questi elementi, perché è, insieme, e pari e dispari. Dall'Uno, poi, procede il numero; e i numeri, come s'è detto, costituirebbero tutto quanto l'universo.

Altri Pitagorici affermarono che i principi sono dieci, distinti in serie di contrari:

limite	illimito
dispari	pari
uno	molteplice
destro	sinistro
maschio	femmina
fermo	mosso
retto	curvo
luce	tenebra
buono	cattivo
quadrato	rettangolo»

[Aristotele, *Metafisica*, I, 5. Traduzione di G. Reale].

Nel tentativo di ricostruzione filosofica, secondo lo schema delle quattro cause, Aristotele si concentra solo sugli aspetti teoretici, trascurando la dimensione etico-religiosa dell'insegnamento pitagorico. La sua testimonianza rivela:

- il possibile nucleo originario della riflessione *scientifica* del caposcuola: **lo studio dell'armonica, con la determinazione matematica degli intervalli musicali;**
- **l'applicazione, per analogia, dello stesso metodo di riduzione matematica ad altri fenomeni, come quelli astrali** [secondo un modello già praticato nella cultura babilonese];
- la ricerca, artificiosa, di corrispondenze tra fenomeni e qualità (anche morali) e numeri;
- la loro funzione di **principi non solo materiali ma anche di modelli strutturali** (*tutte le altre cose, in tutta la realtà, pareva a loro che fossero fatte a immagine dei numeri*).

Il fatto che un fenomeno fisico fosse analizzabile attraverso numeri (che i pitagorici rappresentavano come punti e quindi come atomi fisici) e che si potessero riscontrare analogie tra numeri e cose, indusse probabilmente a credere che ciò che serviva a svelare la natura degli enti dovesse esserne *principio* ontologico, costituirne la realtà. Nella testimonianza emerge soprattutto il procedimento di generalizzazione impiegato, basato sulla ricerca sistematica di corrispondenze nella natura e tra gli enti naturali e i numeri, appunto.

La testimonianza fa forse intravedere uno sviluppo nella elaborazione:

- i *numeri* (e con essi tutti gli enti) potevano, a loro volta, essere ridotti a **principi irriducibili, il limite e l'illimitato** [la diversa *qualità* dei numeri, pari e dispari, probabilmente suggerì la riduzione: essa palesa ancora la logica arcaica della polarità];
- attraverso repertori di più o meno implausibili analogie matematiche, i pitagorici ricavarono dalla dicotomia *limite-illimitato* una lista di contrarietà fondamentali, con cui svelare le latenti correlazioni dell'intero universo fisico e morale

Il procedimento scientifico pitagorico emerge come un misto di osservazione, generalizzazione analogica e vera e propria riflessione razionale: l'astrazione matematica doveva essere limitata per sviluppare soprattutto le implicazioni magico-simboliche dei numeri. Lo sforzo teoretico doveva essere compiuto al fine di riscontrare l'*armonia* e l'equilibrio del tutto (lo stesso termine *kosmos* potrebbe essere stato coniato nell'ambito della scuola), funzionali alla prospettiva escatologica.

L'universo era infatti oggetto di contemplazione in quanto ordine e bellezza; esso manifestava, nella sua compiutezza e regolarità (forzate nello schema matematico – come testimonia Aristotele), **una struttura divina**. La contemplazione (*theoria*) dell'*ordine* (nel *macrocosmo*) comportava la sua interiorizzazione, quindi una cura, una terapia per i mali dell'*anima* (*microcosmo*): probabilmente l'impegno politico rappresentava l'espressione di quel *theorein* (incarnata anche dall'istituzione scolastica), nella società, il compito dell'attuazione dell'*ordine* all'interno della *polis*.

Cosmo

Il termine *kosmos* indicava in origine *ordine*, e passò a significare *mondo* soprattutto a opera dei Pitagorici, che riscontravano nella realtà appunto l'impronta del *numero* e dell'*armonia*, e la percepivano di conseguenza come un tutto strutturato. Comunque, anche nella più recente accezione, l'espressione portava con sé, per la propria radice, il significato di *bellezza*, che si è conservato prevalentemente nei derivati.

Nel senso di disposizione, assetto della natura, il termine è attestato per la prima volta in Eraclito. Tuttavia sarà poi la filosofia di Anassagora, con l'introduzione del *Nous*, intelligenza divina, a rafforzare il valore corrente del termine, grazie all'idea di un disegno intelligente nella natura.

Per farsi un'idea sulla complessità della figura di Pitagora si può utilmente sfruttare un classico, Porfirio, *Vita di Pitagora*, Rusconi, Milano, 1998. Si tratta di una edizione con testo greco e arabo a fronte, che raccoglie una delle tre biografie antiche pervenuteci sul filosofo. Il testo è ampiamente introdotto e soprattutto la prima introduzione, *Interpretazione filosofica della Vita di Pitagora di Porfirio*, offre vari squarci sul pensiero pitagorico.

Molto equilibrata e di agevole lettura è anche la introduzione di Bruno Centrone, *I Pitagorici*, Laterza, Roma-Bari, 1996, ricca soprattutto nella ricostruzione storica delle vicende del gruppo, nella sua prima parte.

Sempre utile il capitolo terzo (*I pitagorici primitivi e Senofane*), a cura di Gabriele Giannantoni, nel terzo volume della *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra, citata in precedenza.

Ampia e accessibile la ricostruzione del pitagorismo nella sezione terza di Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I, in precedenza citato.

Per una presentazione della figura di Pitagora si può consultare il sito <http://www.treasuretroves.com/bios/Pythagoras.html> – con adeguato numero di *link* ad aspetti particolari del pensiero pitagorico.

Particolare il tema affrontato presso l'indirizzo web <http://www.aboutscotland.co.uk/harmony/prop.html> – con approfondimento del nesso tra *armonia* e *spazio* nella riflessione pitagorica.

Per quanto riguarda il fenomeno dionisiaco introduttivamente è utile il saggio di Walter Friedrich Otto, *Dioniso*, Il Melangolo, Genova, 1997, soprattutto nella sua prima parte, *Mito e culto*. Sullo stesso tema è consultabile l'ipertesto *Dioniso è ancora tra noi?*, disponibile all'indirizzo web: <http://dante.bdp.it/~copc0001/dioniso/>.

Sul tema dell'anima e dei suoi destini nella tradizione orfico-pitagorica possono essere consultati con profitto due testi recenti, di lettura non particolarmente impegnativa: di Francesco Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, si consiglia la lettura dei capitoli III-VII, dedicati alla nascita del concetto da Omero ai Pitagorici; di Giovanni Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Cortina, Milano, 1999, soprattutto i capitoli ottavo e nono, dedicati al senso della vita e della morte nell'orfismo e al concetto di anima nei primi filosofi.

All'indirizzo web <http://d1104.univ.trieste.it/dieci/libri/porcarelli.htm> è possibile consultare il saggio di Andrea Porcarelli, *Il problema del destino dell'uomo nei miti arcaici*.

Lezione n. 7: il *logos*

Eraclito di Efeso, sulle coste dell'Asia Minore, non lontana da Mileto, visse a cavallo tra VI e V secolo a.C., in uno dei periodi più tumultuosi della storia politica della regione, tra la conquista persiana e la riconquista greca. Quale fosse in quei frangenti il suo atteggiamento (di erede di una famiglia aristocratica e sacerdotale) nei confronti del regime democratico della sua città e dei concittadini, si può intuire da un'insolita sottolineatura di Diogene Laerzio (autore che nel III secolo d.C. raccolse la tradizione di *opinioni* attribuite ai filosofi) [DK22 A1]: *Era di animo disdegnoso e superbo, quant'altri mai.*

La tradizione gli attribuisce un'opera scritta, di cui conserviamo all'incirca 127 frammenti, di varia ma comunque modesta consistenza e difficilmente sistematizzabili, tanto che da parte di qualche studioso è stata avanzata l'ipotesi che non si tratti di brani di un testo eracliteo, piuttosto di una raccolta di sue sentenze sparse, redatta da qualche discepolo o ammiratore. Essi, in ogni caso, rappresentano una risorsa, perché ci garantiscono la possibilità di ricostruire il pensiero dell'autore attraverso le sue espressioni, e nello stesso tempo una sfida, per la loro oscurità o ambiguità, probabilmente ricercata, come documentano alcune famose battute:

L7-T1 Sapienza e ambiguità

«La sibilla dalla bocca delirante dice cose di cui non si ride, non addolcite né da ornamenti né da profumi» [DK 22B92].

«Il signore che ha l'oracolo in Delfi non dice e non nasconde, ma accenna» [DK 22B93].

«Son tratti in inganno gli uomini nella conoscenza delle cose visibili, simili in questo a Omero, che pure fu il più sapiente degli Elleni. Anche lui infatti trassero in inganno dei bambini che schiacciavano i pidocchi dicendogli: tutto quel che abbiamo visto e preso lo lasciamo, tutto quello che non abbiamo visto né preso lo portiamo con noi» [DK 22B56. Traduzione di A. Pasquinelli].

La presenza in Eraclito del modello oracolare potrebbe spiegarsi con l'intenzione di offrire una cornice sacrale al proprio messaggio, quasi si trattasse di una rivelazione (i frammenti effettivamente danno questa impressione), ovvero con esigenze interne al suo pensiero (per cui la forma espressiva ambigua manifesterebbe strutturalmente il nucleo essenziale del messaggio del filosofo, come vedremo), o ancora, come suggerirebbero proprio i frammenti riportati, con una calcolata competizione ermeneutica (interpretativa) con il lettore o ascoltatore.

Il libro di Eraclito (se di libro possiamo parlare) doveva aprirsi con il testo che segue:

L7-T2 Logos: verità e legge

«Questa mia dottrina [*logos*], benché verità eterna, gli uomini non la intendono mai, né prima di udirla né dopo averla udita; e sebbene tutto avvenga secondo tale dottrina [*logos*], che è la legge del mondo, ne sembrano inesperti quando si provano in parole e in azioni come quelle che io spiego, scomponendo ciascuna cosa secondo la sua intima natura e dicendo come è. Ma gli altri uomini sono ignari di ciò che fanno da svegli, così come non sanno ciò che fanno dormendo» [DK 22B1].

Il frammento è tutto giocato sulle contrapposizioni:

- nonostante il *logos* del filosofo *sia sempre* (così letteralmente il testo greco), rispetto a esso gli *altri uomini* si rivelano *sempre non perspicaci*;
- **il *logos* è sempre, tutte le cose divengono**;
- nonostante *tutte le cose* accadano *secondo il logos*, gli uomini si mostrano in proposito *senza esperienza*;
- essi, in pratica, si comportano da desti come se dormissero: da inconsapevoli.

Intanto dobbiamo determinare **il significato del termine *logos***. All'epoca esso aveva già uno spettro semantico piuttosto ampio; era infatti attestato come: **discorso, valore, argomento, misura, proporzione, pensiero**.

Nel frammento esso certamente si riferisce:

- all'espressione di Eraclito, eventualmente al suo libro,
- al loro contenuto, alla verità che essi manifestano (altrimenti risulterebbe privo di senso il riferimento all'*udire*),
- ma tale verità, riflette un ordine oggettivo, riscontrabile nella *physis* di ogni ente. Per questo il *logos* è anche quella universale e eterna *struttura, proporzione, legge*, secondo cui le cose *divengono*.

Eraclito con il concetto di *logos* sembra dunque formalizzare le intuizioni ioniche sulla stabilità della *physis-archê* e sul processo innescato dalla sua intrinseca vitalità. L'idea di una *proporzione* che regola la vicissitudine degli enti lo avvicina alla contemporanea lezione pitagorica sul *kosmos* e sull'*armonia*: l'intera realtà risulta infatti abbracciata nell'unità del *logos*, configurazione pervadente che dà senso al tutto.

Logos

Il termine nel greco classico indica generalmente ciò che è espressione e applicazione di razionalità: argomentazione, ragionamento (anche nelle loro manifestazioni, orali e scritte), proporzione matematica. Esso trova nell'antichità una prima applicazione tecnica nella filosofia di Eraclito, ma un impiego diffuso anche in altri autori. Nel filosofo di Efeso *logos* risulta polivalente, designando a un tempo il *pensiero* (come capacità), il suo esercizio, il *discorso*, e la sua espressione scritta, il suo significato. Esso possiede anche una forte valenza ontologica, nella misura in cui viene utilizzato per designare la *struttura* della realtà, le sue *proporzioni*.

Un altro aspetto risalta nel frammento: **l'isolamento del filosofo rispetto alle opinioni condivise dagli altri**. Anche in questo caso si rivela una tensione polare. Da un lato il discorso consapevole del filosofo – un discorso di cui si sottolinea la paternità, con una nota nuova rispetto alla tradizione - che annuncia il dominio del *logos* su tutta la realtà. Dall'altro l'incomprensione degli *uomini*, tanto più grave in quanto essi pure si muovono nell'ambito di quella *legge* universale e eterna, cui è improntato il divenire degli enti che li circondano.

In questo senso Eraclito utilizza l'accostamento ai dormienti, che ritorna anche in altri frammenti famosi:

L7-T3 L'incomprensione dei molti

«Non capiscono, anche se ascoltano, simili ai sordi; di loro testimonia il proverbio: sono presenti, ma assenti» [DK 22B34].

«Non bisogna agire e parlare come nel sonno» [DK 22B73].

«Discordano dalla verità, dalla legge del mondo ad essi in ogni momento presente, e le cose in cui si imbattono ogni giorno sembrano loro estranee» [DK 22B72].

«I desti hanno un unico mondo comune» [DK 22B89].

Le espressioni impiegate denunciano chiaramente una condizione di tensione e inversione:

- pur disponendo delle capacità sensoriali, gli uomini si comportano come se ne fossero privi;
- così, sebbene in presenza del *logos*, ne ignorano la normatività;
- la conseguenza è il torpore, lo stordimento, una sorta di sonnambulismo;
- quella normatività è invece alla base del *mondo (kosmos)* condiviso dai *desti*.

L'autore intende invece esaltare l'aderenza al *logos* come adesione a ciò che è comune e quindi sensato, oggettivo, contrapponendola alla ottusità dell'esperienza quotidiana vissuta inconsapevolmente, che ci convince falsamente di un mondo frammentario, discontinuo, caotico (il tema dell'estraneità). In questa presa di posizione di Eraclito si cela un decisivo scarto conoscitivo (*gnoseologico*), che altri frammenti illustrano:

L7-T4 Logos e universalità

«Comune è il retto pensiero» [DK 22B113].

«Coloro che vogliono parlare con intendimento devono fondarsi su ciò che a tutti è comune, come la città sulla legge e con maggior forza ancora. E invero tutte le leggi umane si alimentano dell'unica legge divina, poiché quella impone quanto vuole e basta per tutte le cose e avanza» [DK 22B114].

«Quindi si deve seguire ciò che è comune. Ma benché comune sia questa verità che io insegno, i molti vivono come se avessero un proprio pensiero per loro» [DK 22B2].

«Il retto pensiero è la massima virtù e la sapienza è dire e fare cose vere ascoltando e seguendo l'intima natura delle cose» [DK 22B112].

- Come nei frammenti precedenti il filosofo aveva rilevato l'effetto stravolgente delle opinioni degli *altri uomini*, isolati nel loro mondo di sogno, così in questi si marca l'efficacia della conversione al *phroneein*, alla *phronêsis*, alla intelligenza;
- l'accento più insistito è posto sulla convergenza che il retto pensiero produce;
- così **chi si lascia guidare dalla intelligenza (noos) incontra gli altri su un terreno comune**, analogo a quello della *legge (nomos)* nella città;
- **intelligenza, legge e verità si annodano nel logos**: tutto accade *secondo il logos*, esso è il denominatore della realtà che il pensiero può cogliere e seguire con massimo profitto;
- in questa **sintonia dell'intelligenza con il logos** consiste la **vera sapienza**, massimo valore;
- i *molti* invece vivono chiusi nella propria individuale, soggettiva prospettiva.

Nous

Il termine greco si può tradurre con *intelligenza, pensiero, intuizione*, dal momento che indica la facoltà somma attribuita all'uomo. Non si tratta di un pensare generico, di un qualsiasi esercizio della capacità razionale: *nous* e il verbo *noein* indicano un vedere vero e proprio, con l'occhio della mente, oltre le eventuali apparenze ingannevoli; una visione dell'intelligenza che afferra il proprio oggetto. In questo senso in diversi autori (Parmenide, Platone, Aristotele) *nous* designa il contatto intuitivo con la realtà, un toccare e appropriarsi ciò che si ha mentalmente di fronte.

Nel primo frammento si sottolineava la universalità del *logos*, qui si constata la comunanza del retto pensiero (*phronesis*), fondato evidentemente su quell'universalità. L'introduzione di un aspetto normativo, col riferimento all'ordinamento della *polis*, rafforza l'interpretazione del *logos* come *legge* che dà significato alla realtà, e nuovo valore (rispetto alla tradizione epica) allo stesso agire e discorrere umani.

Il pensare, l'intendere (*noein*) qualificano il *logos* del filosofo: il suo *discorso*, infatti, manifesta una *struttura* in teoria disponibile a tutti, ma che di fatto i *molti* ignorano a causa della loro *cecità e ottusità*. Per Eraclito, d'altra parte, *occhi e orecchi sono per gli uomini cattivi testimoni, se hanno anime da barbari* [DK22 B107]. Ciò significa che di per sé il dato immediato d'esperienza non aiuta a cogliere l'intima natura delle cose (*physis*): essa, come recita un famoso frammento [B123], *ama nascondersi*. Essa si palesa solo nella misura in cui quel dato venga trasceso, meditato razionalmente (il riferimento all'*anima*).

Relativamente a questo primo aspetto della filosofia di Eraclito può essere utile la lettura del breve saggio di Bruno Snell, *Il linguaggio di Eraclito*, Gabriele Corbo Editore, Ferrara, 1989, che affronta sinteticamente ma con grande acume il nesso tra linguaggio e *logos* nei frammenti.

Di grande interesse anche l'edizione dei frammenti, incompiuta nel commento, *La sapienza greca*, vol. III, a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano, 1980, di cui si può utilizzare con profitto l'appendice che raccoglie testi del curatore sull'argomento, in cui si insiste sui modelli sapienziali cui si rifarebbe l'esperienza del filosofo.

Un allievo di Colli, Angelo Tonelli, è curatore di Eraclito, *Dell'origine*, Feltrinelli, Milano, 1993, edizione di frammenti che presenta una introduzione originale, sui rapporti del filosofo con la cultura orientale.

Per un approfondimento di singoli gruppi di frammenti si può consultare l'edizione Eraclito, *Frammenti*, a cura di M. Marcovich, La Nuova Italia, Firenze, 1978.

Con analoga finalità si può ricorrere a Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, che presenta un ampio commento del materiale conservato.

Per un approfondimento più lineare è consigliabile la lettura di Renato Laurenti, *Eraclito*, Laterza, Roma-Bari, 1974. Opera di uno specialista del pensiero greco arcaico, il testo si segnala per la chiarezza e l'equilibrio, oltre che per il costante riferimento ai frammenti.

Interessante la ricostruzione di Gabriele Giannantoni, nei primi due paragrafi del capitolo quarto di *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra, vol. III, citato in precedenza. Di rilievo, in particolare, l'analisi del nesso realtà, verità e parola.

Chiaro il quarto capitolo nella sezione seconda di Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I, citato in precedenza.

All'indirizzo web <http://www.geocities.com/Athens/Oracle/8527/eraclito.html> è disponibile, in italiano, una pagina a cura di Alessio Leggiero dedicata al filosofo di Efeso, con *link* di carattere testuale e bibliografico.

A Eraclito è dedicato anche il sito <http://member.aol.com/Heraklit1/heraklit.htm> – in lingua inglese – che può essere consultato come presentazione generale della personalità del filosofo nel suo contesto storico.

Di ben altro spessore la pagina <http://dll04.univ.trieste.it/dodici/eraclito.htm> – in lingua italiana – in cui tre studiosi contemporanei, Remo Bodei, Hans-Georg Gadamer e Marcel Detienne, discutono il pensiero del filosofo.

Lezione n. 8: il cosmo conflittuale

Una volta presentato il concetto di *logos*, definirne la plurivocità, rimane da capire che cosa concretamente Eraclito intendesse con *logos* riferendosi alla *natura*. Qual è la *legge-struttura* che abbraccia e scandisce tutta la realtà, costituendone la *physis*?

L8-T1 *Polemos*

«Si deve sapere che la guerra è comune, e che la giustizia è contesa, e che tutto avviene secondo contesa e necessità» [DK 22B80].

«Polemos (la guerra) di tutte le cose è padre e di tutte il re, e gli uni rivela dei, gli altri uomini, gli uni fa schiavi, gli altri liberi» [DK 22B53].

«Anche la mistura di vino e formaggio si scompone se non si agita» [DK 22B125].

Tra le righe dei frammenti comincia a farsi trasparente il nesso del filosofo con la riflessione ionica:

- il primo frammento introduce, attraverso l'ennesima reiterazione dell'aggettivo *comune*, la **implicita sovrapposizione tra *logos* e *polemos*** (guerra);
- che viene rafforzata nel secondo frammento proposto, dove si marca la paternità universale di *polemos*;
- ma a Eraclito non è sufficiente manifestare la conflittualità che domina la totalità degli enti: egli sottolinea come **a *polemos* si riduca anche la *giustizia* (*dikê*)**, il fondamento della vita della *polis*.

Possiamo registrare in questi testi un tentativo di formalizzazione, da parte dell'autore, dei modelli offerti dalla prima riflessione ionica e dalle teogonie e cosmogonie poetico-religiose: Eraclito ne estrapola lo schema privilegiato, quello della polarità, esprimendolo con la figura che esso assume nelle relazioni umane, la guerra.

Così, il *divenire*, il passare degli enti, già problematizzato alla radice da Anassimandro, è colto antropomorficamente come duello costante, tensione che incatena tutto, cui nulla sfugge, donde la *necessità*. Dal momento che, come abbiamo riscontrato nella lezione precedente, per Eraclito tutto accadeva *secondo il logos*, è evidente che **la misura, proporzione costitutiva della realtà scaturisce dal conflitto**.

Come il ciceone (mistura di vino e formaggio), la bevanda cui il filosofo accenna, impiegata nell'iniziazione alle cerimonie eleusine (e quindi legata alla tradizione sacra del tempio, cara a Eraclito), si dissolve se le sue componenti non sono continuamente rimescolate, così la realtà non sarebbe, senza l'eterno *polemos* che la domina.

Se la guerra, come il *logos*, è comune, essa tuttavia non ha un effetto annichilente, in quanto globalmente produce equilibrio o ciclicità:

L8-T2 *Opposizione e armonia*

«L'opposto in accordo e dai discordi bellissima armonia» [DK 22B8].

«Non capiscono come con se stesso concordi pur discordando: armonia di tensioni contrastanti come nell'arco e nella lira» [DK 22B51].

«La stessa cosa è il vivente e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti trasformandosi son quelli, e quelli a loro volta, trasformandosi, son questi» [DK 22B88].

«Congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose» [DK 22B10].

Questi frammenti sono dominati dal combinarsi di due elementi:

- l'opposizione, che segna intimamente ogni ente;

- l'*armonia*, che presuppone diversità;
- così le immagini dell'arco e della lira: in entrambi i casi la funzione degli strumenti (associati nella tradizione al dio Apollo) discende dalla misurata tensione della loro struttura;
- ecco, allora, che dove sembrerebbe dominare solo il caos della lotta, in realtà regnano invece, attraverso la complessiva compensazione dei conflitti, unità e concordia.

In questi frammenti, insomma, Eraclito sembra alludere a una duplice forma di polarità: una interna ai singoli enti (o specie), che ne determina il ciclo, l'altra che investe il loro reciproco ordinamento, improntandolo, se valutato nella globalità, all'equilibrio (*armonia*). Ritornando al capitolo precedente, potremmo dire che **lo specifico della conoscenza filosofica è dato proprio dalla capacità di trascendere il dato sensibile immediato per collocarlo in una visione complessiva, strutturata dalla intelligenza.**

Armonia

Il termine presenta diverse valenze nella cultura greca arcaica, rivelandosi uno dei più pregnanti. La sua valenza *ontologico-cosmologica* si rivela particolarmente con Eraclito e i pitagorici. Nel primo *armonia* designa la struttura dinamica (tensione tra i contrari) e regolata (secondo proporzione) della realtà, decifrabile razionalmente come *cosmo*; nei secondi l'*armonia* esprime la matrice numerica, la disposizione compiuta della natura. In entrambi i casi possiamo intravedere un'altra valenza, *etica*: *armonia* come equilibrio dell'*anima*, inscritto nell'ordine del tutto e quindi vincolato alla sua contemplazione (pitagorismo).

Il risultato è, in ogni caso, inequivocabilmente convergente con quello della filosofia dei Milesi: la molteplicità e il suo apparente caos si fanno trasparenti nel riferimento all'*uno*. Infatti, lo stesso modello polare salda, nella mutua correlazione, tutte le cose:

«non ascoltando me, ma il logos è saggio riconoscere che tutto è uno» [DK 22B50],

così recita uno dei reperti più famosi.

L'universalità del *logos* trova riscontro nell'unicità di *struttura* latente, *profonda, invisibile* (*l'armonia invisibile vale più della visibile*), che Eraclito rinviene negli aspetti più diversi della realtà, da quelli fisici a quelli morali, in cui la tensione si esplica nella coincidenza concreta tra due opposti punti di vista, ovvero nella reversibilità dei processi, o ancora nella relatività dei valori:

L8-T3 Conflitto e ordine

«La via in su e la via in giù sono un'unica identica via» [DK 22B60].

«Comune è il principio e la fine nel cerchio» [DK 22B103].

«Ciò che è freddo si riscalda, ciò che è caldo si raffredda, l'umido secca, l'asciutto si inumidisce» [DK 22B126].

«Il mare è l'acqua più pura e più impura, per i pesci bevibile e salutare, imbevibile e mortale per gli uomini» [DK 22B61].

«La malattia rende dolce e gradita la salute, la fame la sazietà, la fatica il riposo» [DK 22B111].

«Gli asini preferirebbero la paglia all'oro» [DK 22B9].

Eraclito, in alcuni frammenti conservati, traduce ulteriormente questo schema in un grande affresco cosmico:

«Quest'ordine del mondo, che è lo stesso per tutti, non lo fece né uno degli dei né uno degli uomini, ma è sempre stato ed è e sarà fuoco vivo in eterno, che al tempo dovuto si accende e al tempo dovuto si spegne» [DK 22B30].

«Scambio reciproco di tutte le cose col fuoco e del fuoco con tutte le cose, come delle merci con l'oro e dell'oro con le merci» [DK22 B90].

«Mutamenti del fuoco: dapprima mare, del mare una metà terra, l'altra soffio infuocato» [DK22 B31].

Trasparente il confronto con la tradizione milesia e forse pitagorica:

- **il kosmos è identico per tutti:** l'assetto della natura esprime dunque il *logos*, è il *logos* nella sua manifestazione fisica;
- **il kosmos**, differentemente dalla tradizione poetica e religiosa, non è stato prodotto, non ha dietro di sé un demiurgo divino, né una genealogia di forze divine personali (*teogonia*), né un processo di formazione (*cosmogonia*): **è stato sempre**;
- **il kosmos è stato, è e sarà fuoco sempre vivo:** il *fuoco* è dunque principio costitutivo, *natura (physis)* di tutte le cose;
- esse sono infatti *equivalenti* al *fuoco*: una equivalenza ricavata dal modello dello scambio monetario;
- il *kosmos* è *physis*, elemento originario e indefettibile, dotato di una propria vitalità e motilità, ma anche *ordine*: in questo caso il *logos* si esprime nella misura, nella regolazione dei processi di trasformazione del *fuoco* negli altri elementi (acqua, terra, soffio).

Il *logos comune*, dunque, si fa *kosmos* (il termine è qui per la prima volta ufficialmente utilizzato da un filosofo), identico per tutti gli enti, eterno. Quindi si rivela *physis-archè*: *fuoco sempre vivo*, cui si riducono le cose in un nesso di equivalenza sostanziale, e che struttura l'*ordine* sulla base della propria intrinseca misura (accensione, spegnimento). Il vitalismo milesio permane, disciplinato dall'esigenza di un effettivo equilibrio dinamico nei processi cosmologici. Permane anche la tendenza a trasferire sul piano cosmico processi meteorologici (evaporazione, condensazione, fulmini ecc.), interpretati come conflitto-scambio di masse elementari, risultato delle metamorfosi fenomeniche del *fuoco* originario.

Rispetto allo stile di pensiero milesio possiamo semmai segnalare nei frammenti di Eraclito il rilievo della consapevolezza di sé, dell'importanza della propria indagine, imposto sin dalla apertura, e, nonostante il respiro cosmico di molti frammenti, la centralità riconosciuta alla propria interiorità. Abbiamo infatti frammenti di carattere escatologico, altri in cui si accenna agli insondabili *confini dell'anima*. Ed è possibile che il libro di chiudesse con una affermazione perentoria:

«Ho indagato me stesso» [DK 22B101].

Parte seconda: conclusioni

Il pitagorismo antico, per quanto possiamo afferrarne i caratteri, e Eraclito si propongono a noi con elementi di continuità e altri di rottura rispetto alla riflessione filosofica più antica.

Da un lato, infatti:

- troviamo confermata la prospettiva della riduzione al *principio* (o *principi*, nel primo caso) inteso come elemento immanente agli enti che ne derivano;
- riscontriamo ancora la centralità dello schema polare di *contrari*;
- ma anche, almeno nel filosofo di Efeso, la inesauribile vitalità e motilità propria della *physis*.

Inoltre possiamo:

- intravedere la stessa tendenza a proiettare in chiave cosmica relazioni tipiche dell'universo umano (guerra);
- avvertire la stessa apertura alla totalità degli enti come intrecciati, incatenati tra loro dalla necessità (nel caso di Eraclito del conflitto);
- cogliere forti convergenze nell'attitudine a elaborare analogie, somiglianze, come segni della universale affinità di tutte le cose.

Tuttavia, per altro verso, nei pitagorici e in Eraclito troviamo:

- un senso molto più marcato dell'*ordine*, della *struttura* del tutto;
- una percezione della *bellezza* e della divinità o absolutezza del *cosmo* che non abbiamo documentata nei Milesi;
- la coscienza che l'*armonia* sottesa ai fenomeni della natura richieda una loro interpretazione razionale;
- una netta sottolineatura, nel filosofo di Efeso, dello scarto gnoseologico esistente tra comune esperienza e *retto pensiero*;
- la consapevolezza della unicità e eccellenza della vita filosofica, che costituisce un valore in sé, a dispetto della tradizione.

Si può infine rilevare come in entrambi i casi l'esercizio filosofico non sia univocamente orientato alla ricerca dei principi del mondo naturale: emerge un fondamentale indirizzo etico, che conduce progressivamente alla riflessione sul destino dell'uomo e sulla sua natura (il tema dell'anima), probabilmente centrale nella lezione pitagorica, ma presente in un numero significativo di frammenti eraclitei.

Parte terza: essere [lezioni 9- 13]

Lezione n. 9: le vie di ricerca

Probabilmente contemporaneo di Eraclito (vissuto quindi a cavallo tra VI e V secolo), Parmenide si formò e operò (forse anche a livello politico) a Elea, in Magna Grecia, in ambiente pitagorico, secondo una certa tradizione, sebbene altri lo vogliano (improbabile) discepolo del poeta-filosofo Senofane di Colofone (Asia Minore), ricollegandolo anche ai Milesi Anassimandro e Anassimene. Le fonti neoplatoniche, Proclo (V secolo d.C.), Simplicio, lo scettico Sesto Empirico (II secolo d.C.) e altri ci hanno conservato circa un quarto (150 versi) del poema *Peri physeos*. La struttura dell'opera, che noi siamo in grado di ricostruire nei suoi tratti essenziali, e la sua forma stilistica (un poema in esametri, secondo il modello omerico e esiodeo) intrecciano narrazione mitica e disamina razionale, tanto da renderle indistricabili e equivalenti.

Nel grande proemio, conservatoci integralmente, il poeta descrive la cornice della propria esperienza rivelativa: condotto dalle *fanciulle Figlie del Sole* lungo la *via che appartiene alla divinità* (ma che ovunque accoglie il sapiente), egli asseconda con il proprio desiderio il tiro dei cavalli nel tragitto dalle *case della Notte verso la luce*. Alla porta dei sentieri della *Notte* e del *Giorno* le fanciulle persuadono la *Giustizia (Dikê)* a consentire il passaggio del mortale, per la strada maestra che lo porta, infine, al cospetto di una dea innominata (la stessa *Giustizia* o forse *Verità*), la quale, accogliendolo benevolmente, così gli si rivolge:

L9-T1 La rivelazione

«O giovane, tu che, compagno di immortali guidatrici,
con le cavalle che ti portano giungi alla nostra dimora,
rallegrati, poiché non un' infausta sorte ti ha condotto a percorrere
questo cammino - infatti esso è fuori dalla via battuta dagli uomini -,
ma legge divina e giustizia. Bisogna che tu tutto apprenda:
e il solido cuore della Verità ben rotonda
e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza.
Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono
bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso» [DK 28B1 vv. 24-32. Traduzione di G. Reale].

Il proemio che abbiamo riassunto è **dominato dal tema della odos (strada, via)**: l'esperienza eccezionale, di cui Parmenide fa rivivere nei dettagli la tensione emotiva (il *desiderio*), lo sforzo rivelativo (la guida divina, l'accortezza delle cavalle, lo stridore del carro), è scandita dai riferimenti al percorso del viaggio. Nonostante il contesto iniziatico, **la via che appartiene alla divinità è percorsa** pur sempre **dall'uomo che sa, portatore** cioè di **un sapere che**, come risulterà inequivocabilmente dai frammenti successivi, **non è più quello dei misteri** (in cui pur si usavano espressioni identiche), **ma logos vincolato dalla necessità razionale**, al cui giudizio si appellerà la stessa divinità.

L'annuncio della rivelazione, con cui si chiude questo primo squarcio del poema, non si mostra scelta arbitraria di una divinità capricciosa (come accadeva nei modelli poetici della tradizione), ma programma articolato secondo un preciso piano logico, legittimato dalla *giustizia*. **La divinità parmenidea è vincolata alla rivelazione della Verità**. Le qualità richieste per accogliere tale rivelazione non sono dunque né quelle della riservatezza assoluta, né quelle della devozione rituale, bensì quelle intellettuali che consentono di seguire l'arco del discorso presentato dalla dea.

Che cosa preannuncia, in conclusione, la divinità innominata?

- **la manifestazione della *Verità*,**
- **la denuncia degli errori nelle confuse e incerte *opinioni dei mortali*;**
- **la corretta interpretazione del mondo dell'esperienza.**

Il programma riflette elementi tradizionali, quali la contrapposizione tra sapere divino e umano (che trova la sua espressione più diretta nella sottolineatura delle *doxas brotôn* – opinioni dei mortali), giustificata dall'atto stesso di una comunicazione che introduce uno scarto tra proponente e ricevente; ma anche accentuazioni nuove e interessanti, come la connotazione della *Alêtheia* (*Verità*), di cui si marcano la saldezza e la inattaccabilità – presto qualificate logicamente. Ci troviamo di fronte a un doppio registro: dietro l'apparente determinazione di una impavida personalità divina (*Aletheia*) possiamo intravedere una consistenza tutta razionale.

Alla scarsa lucidità delle credenze mortali si contrappone non solo il nucleo veritativo essenziale (estremamente sintetico, come verificheremo subito), ma anche la lezione interpretativa rivolta alle *cose che appaiono* (*ta dokounta*), agli enti della nostra quotidianità. La dea non impone dunque una alternativa tra *verità* (logicamente trasparente) e *esperienza* (condannata all'errore): ella propone invece anche una corretta valutazione di ciò che a noi si manifesta. Un punto, quest'ultimo, molto controverso, anche a livello filologico.

L9-T2 Essere e pensare

«Orbene, io ti dirò - e tu ascolta e ricevi la mia parola - quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare: l'una che "è" e che non è possibile che non sia - è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità - l'altra che "non è" e che è necessario che non sia. E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende. Infatti, non potresti conoscere ciò che non è, perché non è cosa fattibile, né potresti esprimerlo» [DK 28B2].

«Infatti lo stesso è pensare ed essere» [DK 28B3].

La rivelazione della *Verità*, affidata alla *parola* (*mythos*, nel testo greco) divina, adotta il modello della *via* (*odos*), trasposizione del viaggio iniziatico nella logica del *metodo* (*methodos*), della *via di ricerca*.

- Preliminarmente la dea innominata indica come ***pensabili, intelligibili per ogni indagine, due sole possibilità***, che si palesano subito reciprocamente incompatibili;
- esse sono **designate dalle forme verbali rispettivamente della pura affermatività o esistenza (è) e della radicale negatività (non è)**;
- l'uso dell'aggettivo *sole* (*mounai, uniche*) non concede spazio logico per altra eventualità;
- si fissa così un principio fondamentale per ogni ricerca e ogni pensare: **tra due espressioni contraddittorie non è ammessa mediazione**;
- ciò è rafforzato dall'impiego, a sostegno, delle formule di impossibilità e necessità: *non è possibile che non sia, e è necessario che non sia*;
- le due *vie*, insomma, si impongono alla ragione, come le uniche praticabili, incondizionate [l'una afferma l'essere, l'altra il nulla] e assolutamente incompatibili.

La dea non ha bisogno di forzare la ricezione del proprio messaggio veritativo: **la ragione è logicamente costretta a riconoscere le *vie*** come le alternative che, nella mutua esclusione,

esauriscono ogni pensabilità. Con la conseguente **equazione tra pensabile e possibile**: può essere, esistere, solo ciò che è logicamente compatibile.

D'altra parte l'alternativa aperta è immediatamente risolta:

- qualsiasi contenuto del pensiero andrà infatti senz'altro ascritto alla via *che "è"*, dal momento che *nulla* può attribuirsi alla via *che "non è"*;
- soltanto due *vie* possono essere in assoluto proposte all'attenzione della ragione, ma una sola è quella percorribile, che assicura, dunque, conoscibilità e esprimibilità.
- L'altra rimane come accenno alla totale indeterminatezza e carenza: *ciò che non è è* inconoscibile e inesprimibile.

Quale il soggetto esplicito delle due forme verbali "è" - "non è"? Molte sono state le proposte di sottintesa attribuzione: probabilmente, all'avvio della trattazione sulla *Verità*, Parmenide affidava la soluzione allo svolgimento stesso del discorso. Per la prima *via* (*che "è"*) sarebbe stato presto possibile indicare un vero soggetto, per la seconda (*che "non è"*) propriamente no: la loro corrispondenza è solo apparente e iniziale. L'impostazione della ricerca fa semplicemente considerare la seconda possibilità, che si rivela in ogni modo *non fattibile*.

In che senso la dea usa l'espressione "è"? Il terzo frammento, con l'esplicita equazione di *pensare* (*noein*) e *essere* (*einai*), contribuisce a sottolineare la **perfetta sovrapposizione**, nel linguaggio della *Verità*, **tra il pensiero che svela l'essere come vera e unica possibilità, e l'essere che non può non manifestarsi nel pensiero**. Infatti, aperta inizialmente e subito ridimensionata l'alternativa delle *vie*, l'intelligenza necessariamente avrà come oggetto ciò che è, e questo dovrà, sia come affermatività sia come esistenza, essere riconosciuto dalla intelligenza.

Essere

Il sostantivo greco *to on* (o *to eon*) indica per un verso l'*ente*, ciò che è, per altro tutto ciò che è, nel suo complesso, e in questo senso è contrastato dall'espressione *to mē on* (il non essere), per altro ancora significa quanto è immutabile, imperituro e eterno nella realtà, in ciò contrastato da *ghignomenon*, il divenuto e diveniente, l'instabile. Il termine in Parmenide assume in particolare il secondo significato, designando la totalità del reale, nella quale si raccolgono i singoli enti della nostra esperienza, a loro volta espressione, manifestazione della realtà stessa.

Al di là della formula sibillina, Parmenide si orienta nell'orizzonte dischiuso dalla prima riflessione sulla *physis*, anche se con un rigore e una consequenzialità in precedenza non riscontrati.

L9-T3 Intelligenza e essere

«Considera come cose che pur sono assenti, alla mente siano saldamente presenti; infatti non potrai recidere l'essere dal suo essere congiunto con l'essere, né come disperso dappertutto in ogni senso nel cosmo, né come raccolto insieme» [DK 28B4].

Il quarto frammento è indicativo della direzione imboccata da Parmenide e del suo rapporto con il pensiero ionico:

- è messa infatti in risalto la **funzione unificante del nous** (*mente*) rispetto alla discontinuità del dato empirico;

- dopo aver posto l'accento sulla sua correlazione all'*essere*, qui se ne precisa il senso: *l'essere (to eon)* è allora proposto come **lo sfondo che accoglie, stringe tutte le cose**, l'unità che dà significato al molteplice degli *enti presenti e assenti*, lontani e vicini;
- l'intelligenza (*nous*) coglie tale unità, superando il dato immediato dell'esperienza nella omogeneità dell'*essere*, come comune denominatore.

Il quadro è per molti versi analogo a quello delineato dai primi autori studiati, con la fondamentale differenza che, in questo caso, non si punta a riscattare l'instabilità del divenire nella permanenza della *physis-archê*, si denunciano semmai l'assurdità della comune assunzione del divenire e la debolezza degli schemi interpretativi ionici.

L'intelligenza svela l'assoluta contiguità degli enti nell'essere: emarginando il nulla, essa risolve il problema stesso del divenire, come *generazione* [passaggio dal nulla all'essere] e *corruzione* [passaggio dall'essere al nulla].

Contemporaneamente, però, sono denunciate le incongruenze della tradizione ionica, nel rilievo della **impossibilità** (logica) **della dispersione e concentrazione dell'essere nel cosmo** [che comporterebbe l'ammissione di qualcosa di diverso accanto all'essere, un non-essere], e quindi della insufficienza (logica) dei suoi modelli cosmogonici.

In questo frammento sembra delinarsi, anche nella probabile polemica con i milesi, la valenza cosmica dell'essere che si ha poi motivo di ritrovare nel fr. 8. Una concezione che potrebbe essere messa in relazione con Senofane di Colofone, che avrebbe contrapposto al politeismo e antropomorfismo contemporanei, un abbozzo monoteistico incentrato sulla unità e divinità del mondo.

Lezione n. 10: i segni dell'essere

L10-T1 La confusione dei mortali

«È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è: queste cose ti esorto a considerare. E dunque da questa prima via di ricerca ti tengo lontano, ma, poi, anche da quella su cui i mortali che nulla sanno vanno errando, uomini a due teste: infatti, è l'incertezza che nei loro petti guida una dissennata mente. Costoro sono trascinati, sordi e ciechi ad un tempo, sbalorditi, razza di uomini senza giudizio, dai quali essere e non-essere sono considerati la medesima cosa e non la medesima cosa, e perciò di tutte le cose c'è un cammino reversibile» [DK 28B6].

«Infatti, questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono! Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero, né l'abitudine, nata da numerose esperienze, su questa via ti forzi a muovere l'occhio che non vede, l'orecchio che rimbomba e la lingua, ma con la ragione giudica la prova molto discussa che da me ti è stata fornita» [DK 28B7].

I frammenti 6 e 7 del poema *Sulla natura* di Parmenide sviluppano per lo più criticamente, le implicazioni delle tesi precedenti. I fr.3 e 4 avevano introdotto il vero soggetto della *via che "è"*: l'*essere*. L'attacco del nuovo testo esplicita quel ruolo:

- rilevando lo scarto rispetto alla *via che "non è"*: per questa si propone un soggetto, il *nulla*, che è tale solo dal punto di vista di un'analisi sintattica, senza alcuna reale consistenza ontologica;
- **l'essere esprime**, invece, compiutamente, come unità costituente la molteplicità degli enti, **la positività affermata originariamente: lo si può dire e pensare.**

È la dea stessa che invita a valutare la necessità dell'argomento proposto, facendo leva non sulla propria autorità, ma sull'incompatibilità logica dei poli del dilemma introdotto (*è - non è*). Negata la possibilità di percorrere la *via* della negatività, inconoscibile e inesprimibile, non rimane che seguire coerentemente l'altra.

È appunto la coerenza che è mancata e manca ai *mortali*:

- essi **pretendono di coniugare essere e nulla**, orientandosi in modo dissennato nella propria quotidiana esperienza;
- nella loro illusione **si rivelano uomini a due teste, per la contraddittorietà delle loro opinioni**;
- isolamento (cecità e sordità) e follia risultano dalla loro presunzione di mettere sullo stesso piano *essere e non-essere*.

Il contesto critico ricorda da vicino la polemica eraclitea nei confronti dei *molti* e sembra ribadire anche le scelte espressive. Ma qual è l'obiettivo che si cela dietro il riferimento ai *mortali*?

In effetti, il riferimento potrebbe essere generico e specifico a un tempo:

- agli ignoranti colpevoli di fondamentali fraintendimenti dei propri dati sensoriali [da cui l'insistenza sull'ottundimento degli organi percettivi: cecità, sordità];

- ma anche ai filosofi ionici, che non avevano adeguatamente evitato l'ambiguità, attribuendo la forza del *principio* a un elemento a scapito degli altri, concentrando l'essere in un'area della realtà, piuttosto che in un'altra;
- forse addirittura allo stesso Eraclito, come vorrebbe qualcuno, leggendo le ultime righe del fr.6 come motteggio del *logos* eracliteo.

Il frammento successivo, dal canto suo:

- rileva l'assurdità e quindi inaccettabilità della contraddizione (*che siano le cose che non sono*),
- rintraccia un nesso tra la pretesa *terza via* inconsapevolmente avanzata dagli *uomini senza giudizio*, e l'*abitudine nata dalle molte esperienze*.

Gli uomini della contraddizione sono dunque quelli che si affidano al dato empirico, condizionati dai meccanismi riflessi dell'abitudine, senza discernerlo razionalmente: l'errore si dissolve, non a caso, nell'appello alla valutazione, *con la ragione*, degli argomenti a confutazione sostenuti dalla dea.

L10-T2 L'essere e i suoi predicati

«Resta solo un discorso della via:

che "è". Su questa via ci sono segni indicatori

assai numerosi: che l'essere è ingenerato e imperituro, infatti è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine.

Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto, uno, continuo. Quale origine, infatti, cercherai di esso?

Come e da dove sarebbe cresciuto? Dal non-essere non ti concedo né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare

che non è. Quale necessità lo avrebbe mai costretto a nascere, dopo o prima, se derivasse dal nulla?

Perciò è necessario che sia per intero, o non sia per nulla.

E neppure dall'essere concederà la forza di una certezza

che nasca qualcosa che sia accanto ad esso. Per questa ragione né il nascere né il perire concesse a lui la Giustizia, sciogliendolo dalle catene,

ma saldamente lo tiene.

La decisione intorno a tali cose sta in questo:

"è" o "non è". Si è quindi deciso, come è necessario,

che una via si deve lasciare, in quanto è impensabile e inesprimibile, perché non del vero è la via, e invece che l'altra è, ed è vera.

E come l'essere potrebbe esistere nel futuro? E come potrebbe essere nato?

Infatti, se nacque, non è; e neppure esso è, se mai dovrà essere in futuro.

Così la nascita si spegne e la morte rimane ignorata.

E neppure è divisibile, perché tutto intero è uguale;

né c'è da qualche parte un di più che possa impedirgli di essere unito,

né c'è un di meno, ma tutto intero è pieno di essere.

Perciò è tutto intero continuo: l'essere, infatti, si stringe con l'essere.

Ma immobile, nei limiti di grandi legami

è senza principio e senza fine, poiché nascita e morte

sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza.

E rimanendo identico e nell'identico, in sé medesimo giace,

e in questo modo rimane là saldo. Infatti, Necessità inflessibile

lo tiene nei legami del limite, che lo rinserra tutt'intorno,

poiché è stabilito che l'essere non sia senza compimento:

infatti non manca di nulla; se, invece, lo fosse, mancherebbe di tutto.

Lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero,

perché senza l'essere nel quale è espresso,

non troverai il pensare. Infatti, nient'altro o è o sarà

all'infuori dell'essere, poiché la Sorte lo ha vincolato
 ad essere un intero e immobile. Per esso saranno nomi tutte
 quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere:
 nascere e perire, essere e non-essere,
 cambiare luogo e mutare luminoso colore.
 Inoltre, poiché c'è un limite estremo, esso è compiuto
 da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera,
 a partire dal centro uguale in ogni parte: infatti, né in qualche modo più grande
 né in qualche modo più piccolo è necessario che sia, da una parte o da un'altra.
 Né, infatti, c'è un non-essere che gli possa impedire di giungere
 all'uguale, né è possibile che l'essere sia dell'essere
 più da una parte e meno dall'altra, perché è un tutto inviolabile.
 Infatti, uguale da ogni parte, in modo uguale sta nei suoi confini» [DK 28B8 vv.1-49].

L'essere è:

- *senza generazione e corruzione, senza fine*: non potrebbe sorgere dal nulla né passare nel nulla;
- è *intero*, tutto: altrimenti mancherebbe di qualcosa [non-essere] o esisterebbe accanto a qualcosa di altro [non-essere];
- *immobile*: essendo tutto non ha dove o verso dove muoversi;
- è *ora insieme tutto quanto*: passato e futuro implicano un non essere più o non essere ancora; l'essere è invece assolutamente intero anche dal punto di vista della temporalità, escludendo ogni sviluppo;
- è *uno, continuo*: dal momento che è tutto e esclude ogni elemento discriminante, che sarebbe diverso [non-essere]. Nulla lo affiancherà o potrà nascergli accanto;
- è *indivisibile*: in virtù della propria omogeneità, uguaglianza, che non concede spazio alla discriminazione. Essa implicherebbe, infatti, alterità rispetto all'essere, quindi il nulla;
- è *identico*: nella propria unità e unicità;
- è *saldo*: inattaccabile dall'esterno, omogeneo all'interno;
- è *compiuto*: perfetto, nella propria totalità non manca di nulla;
- è *limitato*: in virtù della propria perfezione e compiutezza;
- è *inviolabile*: in quanto intero, indivisibile, omogeneo e saldo.

Il lungo frammento ottavo (di cui leggeremo la conclusione più avanti), è il brano di sapienza arcaica più consistente che ci sia stato tramandato. Esso determina gli attributi dell'*essere*, al centro nella rivelazione della dea: questo non avviene in termini meramente assertori, ma sempre in modo argomentato, a partire dall'originario dilemma "è" - "non è". La rigorosa conduzione logica del discorso porta Parmenide a smentire ancora il quadro della esperienza irriflessa dei *mortali*, ma anche a mettere a nudo l'insufficienza delle teorie ioniche.

L'apertura si può ricollegare ai frammenti precedenti: cancellata, come impercorribile, la *via che "non è"*, evidenziata l'inconsistenza illusoria della *via che pretenderebbe presentare il divenire* come commercio tra l'essere e il nulla, non rimane che la *via che "è"*. Procedendo lungo la quale, progressivamente emergono i *segni (semata)* rivelatori della natura dell'*essere*. Essi sono ricavati con un procedimento originale: ogni *segno* è il risultato della confutazione di una illusione nata sul piano della esperienza.

Così l'essere è ingenerato e imperituro, a dispetto della esperienza del nascere e morire. Perché? Parmenide rileva immediatamente il carattere di totalità e omogeneità dell'*eon*, che lasciando fuori ogni possibilità alternativa, assicura compiutezza in ogni senso. L'argomento è tuttavia articolato. Da un lato si dissolve infatti l'illusione di una temporalità

dell'*essere*, che comporterebbe l'inammissibile coinvolgimento del nulla: ciò che era *non è più*, ciò che sarà *non è ancora*. **L'essere** è, dunque, **ora insieme tutto quanto**: nella sua compattezza, che esclude ogni negatività, esso trascende la temporalità nell'eterno, puntuale, presente (*ora*).

D'altra parte, scompare anche il problema dell'origine, che implicherebbe nuovamente la contraddizione di un nulla generatore dell'*essere*. Con un'ulteriore assurdità: come potrebbe il *non-essere* determinare ciò che è? L'assoluta mancanza non può essere sufficiente come principio determinante: *ex nihilo nihil* sarà la formula latina di questo fondamentale assioma della nostra razionalità occidentale.

Nell'integrità e omogeneità dell'*essere* si risolve ovviamente anche l'eventualità di una generazione *dall'essere*, che implicherebbe un'inaccettabile nota discriminante nella sua compattezza. *Dike* (Giustizia) lo vincola logicamente, lo trattiene dalla contraddizione. Maturata la decisione razionale per l'*essere*, tutto quanto possa coinvolgere la contraddizione deve essere azzerato, proprio per svelare a pieno la positività dell'*eon*, la sua *verità*.

Escluse la generazione e, analogamente, la corruzione, **Parmenide passa a negare un altro apparente dato d'esperienza: la divisibilità**. L'*essere*, nella sua omogeneità e integrità non può ammetterla, pena l'ammissione di una lacuna, di un vuoto di realtà, che risulterebbe contraddittoria: non c'è un più o un meno d'essere, ma l'*essere* è *pieno di essere*. Detto, evidentemente, anche con riferimento a quei pensatori che avevano ingenuamente delineato processi di condensazione e rarefazione della *physis* (Anassimene).

La continuità e densità, unitamente alla sua interezza, **garantiscono all'essere pure l'immobilità**, che è in primo luogo logica (l'insistenza sui *legami*, le *catene*), come conseguenza della *necessità* e unicità della *via che "è"*.

Ingenerato, incorruttibile, indivisibile, immobile, "atemporale", sotto il controllo della ferrea *Necessità* (a un tempo forza divina e logica) l'*essere* è dunque *inviolabile*, invulnerabile (*nascita e morte sono state cacciate lontane*). Non soffrendo lacune è *compiuto*, essendo *compiuto* sarà rinserrato nel *limite estremo*, secondo un modello squisitamente pitagorico: Parmenide usa un'immagine potente, quella della *massa di ben rotonda sfera*, a segnalare la solidità, integrità, omogeneità e equilibrio.

Ma forse la *massa* cui allude potrebbe avere un significato cosmologico: l'*essere* di cui si parla (in un poema, ricordiamolo, *sulla natura*) potrebbe riferirsi alla totalità dell'universo. I *segni* allora altro non sarebbero che espressione dell'intero cosmico e delle sue perfezioni. **Un cosmo sferico, pieno d'essere, compatto dal centro alla periferia, equilibrato**. Un cosmo che, intuito nella sua globalità, è tutto quello che può e deve essere, senza reale sviluppo temporale, senza nulla che possa sopraggiungere o venire a mancare. Un cosmo in cui, considerato nella sua totalità e densità, si risolve lo stesso divenire, risultato di una esperienza sempre prospettica, parziale, che crede di registrare un reale sviluppo nella realtà.

Accanto a questi aspetti centrali, emerge la riflessione sul nesso realtà-pensiero, pensiero-linguaggio. Non può darsi altro oggetto del pensiero se non l'*essere*, che d'altra parte in quello soltanto trova espressione. Il linguaggio umano può significare questa sovrapposizione e essere dunque veritiero, disvelante, oppure occultare, disorientare, come accade comunemente nell'uso quotidiano: in tal caso esso si ridurrà, secondo il filosofo, a confusione di meri *nomi*, senza forza significante.

Lezione n. 11: essere e natura

L'ultima sezione del lungo frammento 8, piuttosto problematica, fungeva da passaggio alla seconda parte del poema, probabilmente la più consistente, dedicata alle *cose che appaiono* (*ta dokounta*).

L11-T1 Le opinioni dei mortali

«Qui pongo termine al discorso che si accompagna a certezza e al pensiero intorno alla Verità; da questo punto le opinioni mortali devi apprendere, ascoltando l'ordine seducente delle mie parole. Infatti, essi stabilirono di dar nome a due forme l'unità delle quali per loro non è necessaria: in questo essi si sono ingannati. Le giudicarono opposte nelle loro strutture, e stabilirono i segni che le distinguono, separatamente gli uni dagli altri: da un lato, posero l'etereo fuoco della fiamma, che è benigno, molto leggero, a sé medesimo da ogni parte identico, e rispetto all'altro, invece, non identico; dall'altro lato, posero anche l'altro per se stesso, come opposto, notte oscura, di struttura densa e pesante. Questo ordinamento del mondo, veritiero in tutto, compiutamente ti espongo, così che nessuna convinzione dei mortali potrà fuorviarti» [DK 28B8 vv.50-60].

Abbiamo in precedenza messo in evidenza l'originale procedimento con cui Parmenide ha ricavato i *segni indicatori* dell'essere, negando i caratteri che l'inconsapevole *abitudine* ci porta ad attribuire al mondo. Quei segni non sono dunque frutto dell'esperienza sensibile, da essi immediatamente smentita, si fondano piuttosto su un'analisi puramente logica delle implicazioni delle due *vie*.

L'essere così conquistato è realtà, probabilmente in senso cosmico, vagliata e accertata dall'intelligenza: una realtà consistente, compatta, ben diversa da quella che ci illudiamo di scoprire attraverso il dato immediato dei sensi. Con ciò dobbiamo concludere che Parmenide abbia negato spessore al mondo fenomenico? Gli ultimi versi del frammento 8 introducono il problema. La dea avvisa il discepolo della svolta nella propria esposizione, mettendo l'accento sullo scarto tra:

- *discorso della certezza e pensiero intorno alla verità* (il lungo processo deduttivo della prima parte del frammento), da un lato;
- *ordine (kosmos) seducente* delle (sue) parole che manifestano le *opinioni mortali*, dall'altro;
- esposizione della disposizione delle cose (*diakosmos*) conveniente, veritiera.

In questo passaggio abbiamo un richiamo alle righe conclusive del primo frammento, quelle che presentavano il programma della rivelazione, in cui era preannunciato, accanto alla comunicazione del *cuore* della *verità* e alla denuncia delle *opinioni* infondate dei *mortali*, anche l'esame veritiero delle *cose che appaiono*. Il *mythos*, **l'esposizione della dea, si sposta dal piano puramente logico-ontologico** (che costituisce però anche una possibile cornice cosmologica) **a quello dell'apparire**, dei contenuti fenomenici di quella cornice. Le conclusioni della dea fanno intendere come Parmenide fosse convinto della possibilità di offrirne una valida interpretazione.

Apparenza

I termini *doxa*, *ta dokounta*, *phainomenon* possono essere resi con *apparenza*, distinguendone comunque due distinte accezioni: una *negativa*, in cui *apparenza* significa *parvenza*, una copertura, una velatura della vera realtà (si tratta di un'accezione ampiamente presente negli autori studiati, specialmente tra i seguaci di Parmenide); una *positiva*, in cui l'apparire è il manifestarsi stesso dell'essere, come abbiamo riscontrato nella nostra interpretazione di Parmenide.

Come in precedenza segnalato, l'errore di fondo della filosofia ionica e pitagorica era stato quello di non aver debitamente considerato i risvolti della *via che "è"*.

- L'appunto mosso alle *opinioni mortali* è di aver introdotto una polarità di principi, senza averne marcato la unitaria radice nell'*essere*;
- così, con la positività concentrata in un polo, la negatività nell'altro, esse ruppero l'equilibrio dell'essere.

L'inganno, insomma, consisterebbe nella lacerazione, logicamente insanabile, aperta da quella tensione. **A correzione di quel modello (*luce-notte, probabilmente di matrice pitagorica, ma strutturalmente analogo a quello delle cosmogonie ioniche*), Parmenide evidenzerebbe come le due forme nominate siano saldate nell'*essere***, come la loro articolazione sia solo funzionale alla lettura del fenomenico, senza rischiarne l'unità e integrità.

La seconda parte dell'opera, molto più ampia di quella dedicata alla *Aletheia* (verità), una sorta di prova enciclopedica, ci è giunta solo estremamente frammentata, tanto da renderne problematica la ricostruzione in dettaglio. Indubbiamente Parmenide vi sviluppava una grande cosmologia, incentrata sul motivo appena accennato:

L11-T2 I principi delle cose che appaiono

«E poiché tutte le cose sono state denominate luce e notte, e le cose che corrispondono alla loro forza sono attribuite a queste cose o a quelle, tutto è pieno ugualmente di luce e di notte oscura, uguali ambedue, perché con nessuna delle due c'è il nulla» [DK 28B9].

- L'*essere* era tutto pieno d'essere, assolutamente omogeneo e compatto;
- la ricostruzione del mondo naturale muove da *tutto è pieno di luce e notte*;
- le due *forme* introdotte - riciclando elementi pitagorici (la tavola dei contrari) - con il proprio equilibrio e la propria densità pervadono le vicissitudini fenomeniche;
- escludendo il nulla.

Ci troviamo insomma davanti a un prolungamento nei processi della natura della compattezza razionalmente riconosciuta all'essere. Il punto di vista delle manifestazioni fenomeniche non tradisce la consapevolezza ontologica raggiunta: così l'*essere* viene tradotto nella eguaglianza e pervasività dei principi.

Intrecciando intenzione scientifica e temi e figure della tradizione teogonica (a conferma di una tendenza all'uso combinato di diversi registri espressivi, palese sin dal proemio), Parmenide propose probabilmente un quadro sferico dell'universo, dominato da una divinità centrale *che tutto governa* (fr. 12), e caratterizzato da corone concentriche, riempite di fuoco e tenebra, con un cielo come limite a garanzia dei confini degli astri (fr. 10).

Ricerche

Per un primo orientamento biografico sulla figura di Parmenide si possono utilizzare gli indirizzi web <http://www.msu.edu/user/mayhopee/bio39.htm> e <http://members.xoom.com/Poesia/parmenide/parmenid.htm>.

Una buona versione ipertestuale del poema, con tanto di commento e referenze bibliografiche, si può consultare all'indirizzo web <http://home.ican.net/~arandall/Parmenides/> - a cura di A.F. Randall.

Di lettura molto impegnativa, ma fondamentale l'edizione Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Rusconi, Milano, 1991: l'introduzione e il commento molto ampio di Ruggiu sono di enorme interesse. Lo studente potrebbe tentare la consultazione della sola introduzione o di singoli capitoli del commento.

Impegnativa ma importante anche l'edizione a cura di M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, di cui si potrebbe consultare l'introduzione, che contiene una particolare interpretazione delle due *vie*.

Ancora interessante il paragrafo su Parmenide contenuto nell'opera di Herman Fränkel, *Poesia e filosofia della Grecia arcaica* [citato in precedenza], al capitolo settimo, *Filosofia e scienza empirica alla fine dell'età arcaica*.

Per una interpretazione diversa, rispetto a quella qui proposta, e accessibile si può ricorrere al capitolo quinto di Eduard Hussey, *I presocratici*, [precedentemente citato].

Altra lettura classica e alternativa rispetto a quella proposta è consultabile nel terzo paragrafo del quarto capitolo, a cura di G. Giannantoni, della *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra, vol. III, citato in precedenza.

Convincente e consultabile anche il capitolo terzo, *L'essere a la natura*, del primo volume della *Storia della filosofia*, a cura di P. Rossi e C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari, 1993.

Sui risvolti cosmologici del poema di Parmenide può essere interessante la lettura del capitolo sesto di Karl Popper, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, Piemme, Casale Monferrato, 1998. L'intero capitolo (*Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca*) è infatti dedicato a una rivalutazione di quell'aspetto, sinteticamente ricostruito a partire dalle origini.

Lezione n. 12: l'essere infinito

Discepolo di Parmenide si dice sia stato Zenone, di Elea, vissuto nel V secolo, come Melisso, di Samo, isola a ridosso delle coste dell'Asia Minore, a sua volta nella tradizione collegato indirettamente all'insegnamento eleatico. Mentre del primo ci sono conservate solo poche righe, e le parafrasi aristoteliche e dei commentatori più tardi di Aristotele, abbiamo del secondo una decina di frammenti, anche di una certa consistenza, che consentono una più accurata ricostruzione diretta.

Un aspetto accomuna i due filosofi, per altro vissuti in aree geografiche diverse e probabilmente mai entrati in contatto diretto: la radicalizzazione delle posizioni di Parmenide, con l'azzeramento del *mondo dell'opinione*, e lo sviluppo del metodo dialettico (applicato nel poema, in particolare nel fr.8), nella sua intenzione di confutazione delle possibili alternative a una tesi, al fine di riaffermarne la validità. **A Zenone, per questo, fu attribuita l'invenzione della dialettica.** Della sua strategia possiamo annotare:

- **l'intenzione apologetica rispetto alle tesi di Parmenide:** contro i detrattori del maestro, il discepolo ne riafferma l'inattaccabilità della dottrina, rilevando le contraddizioni e assurdità teoriche di coloro che gli si contrapponevano. Si afferma così un modello confutatorio (*elenchico*) che è esasperazione di spunti parmenidei, di cui sfrutta il procedimento per dilemmi o alternative incompatibili;
- **l'assenza di una vera argomentazione in positivo,** di una *prova* analoga a quella proposta dalla dea nel poema.

È inoltre possibile rilevare qualche accentuazione tematica:

- la **centralità dell'uno** quale **segno dell'essere**, e la conseguente opposizione alla molteplicità attestata nell'esperienza;
- il **rifiuto del mondo fenomenico**, con la dissoluzione sistematica dei comuni presupposti della sua interpretazione (a partire dal movimento).

Dialettica

Il termine deriva da *dia-leghein* che significa dialogare ma anche (come *dialegesthai*) discernere, distinguere. Esso designa in origine il procedimento discorsivo, per domande e risposte, attraverso cui, nel confronto tra tesi in reciproca contraddizione, si afferma la verità. In particolare, nella riflessione arcaica la *dialettica* viene affermandosi come tecnica della *confutazione* nell'ambito della lezione eleatica, parmenidea prima, zenoniana e melissiana poi. Si trattava concretamente di affermare, anche in un confronto simulato (cioè in un'opera scritta), la verità della propria posizione dimostrando la contraddittorietà di quella degli avversari.

Più positivo per il nostro tema il contributo dello scritto *Sulla natura o sull'essere* di Melisso, che, nella ricostruzione per noi disponibile, si apriva con queste tesi introduttive:

L12-T1 Essere: infinito e uno

«Se niente è, che cosa se ne potrebbe dire come se fosse qualcosa di esistente?

Sempre era ciò che era e sempre sarà. Perché se fosse nato, sarebbe necessario che prima di nascere non fosse nulla. Ma se non era nulla, dal nulla non sarebbe potuto nascere nulla in alcun modo» [DK 30B1. Traduzione di A. Pasquinelli].

«Ora dunque poiché non è nato è e sempre era e sempre sarà e non ha né principio né fine, ma è infinito. Se fosse nato infatti avrebbe principio (perché avrebbe cominciato a nascere ad un momento determinato) e fine (perché avrebbe finito di nascere ad un momento determinato); ma poiché non ha né cominciato né terminato era sempre e sempre sarà, e non ha né principio né fine. Non è possibile infatti che sia sempre ciò che non è tutto» [DK 30B2].

«Ciò che ha principio e fine non è né eterno né infinito» [DK 30B4].

«[...] se non fosse uno, sarebbe limitato dal confinare con altro» [DK 30B5].

«Se fosse, com'è, infinito, dev'esser uno. Se fossero due infatti non potrebbero essere infiniti, ma uno costituirebbe un limite per l'altro» [DK 30B6].

Evidenti alcuni elementi di originalità rispetto a Parmenide:

- il **rilievo della durata temporale** del soggetto (*l'essere*);
- l'introduzione dell'**infinito** come **segno dell'essere**;
- l'insistenza sul **nesso tra uno e infinito**.

Possiamo ancora intravedere come l'autore esordisse prospettando il dilemma tra le *due vie*, per imboccare subito l'unica percorribile, esprimibile, a motivo della indicibilità del nulla. A ciò segue la determinazione dei primi *segni*: **l'essere è ingenerato e incorruttibile**, dal momento che l'ammissione di un processo di generazione e corruzione implicherebbe l'avallo del nulla. Escluse tali eventualità, **l'essere è fissato nella sua eternità**, che, a differenza della presente puntualità atemporale dell'*ora* di Parmenide, è connotata dal *sempre era* e *sempre sarà*. Ciò non significa necessariamente una incomprendimento della *atemporalità* dell'*essere* parmenideo: Melisso sembra piuttosto interessato a marcare l'assenza di limiti, anche temporali, e l'immutabilità, per esaltarne l'assolutezza.

Infatti, seconda correzione rispetto al maestro, **l'essere, senza principio né fine, è apeiron, infinito**: l'integra stabilità è così garantita abolendo ogni termine temporale e spaziale. L'inciso che chiude il terzo frammento proposto (*Non è possibile infatti che sia sempre ciò che non è tutto*), rivela l'esigenza logica di porre l'infinità non solo dal punto di vista temporale, ma anche da quello spaziale, in considerazione del carattere di totalità dell'essere. **In quanto tutto esso non avrà nulla fuori di sé, dunque sarà infinito** (come si sostiene nei successivi frammenti); non ammettendo così un prima e un poi fuori di sé, sarà *eterno*.

A proposito dell'infinità, noi possiamo ancora intravedere l'impianto logico della prova. Ciò che ha limite temporale, e quindi subisce processi di generazione e corruzione, non può essere *tutto*, avendo un principio *da cui* e un termine *in cui*: *l'essere*, nella misura in cui esaurisce il pensabile e possibile, per sfuggire la contraddittoria ammissione del *non-essere* oltre il suo limite, dovrà essere *apeiron*. Per cui Melisso non solo coniuga infinità temporale e spaziale, ma ribadisce, con Zenone, come **segno decisivo**, che **l'essere è uno**: in quanto è *tutto* (ciò che può pensarsi e esprimersi) è *infinito* e *uno*.

Parmenide aveva chiaramente alluso al *limite estremo*, anche da un punto di vista cosmologico (il cielo) essenziale, nella sua ottica, per la compiutezza e compattezza dell'*essere* (l'immagine della sfera): in quanto tutto, esso era compiuto, in quanto compiuto limitato, molto probabilmente secondo il modello pitagorico. Melisso, pur muovendo dall'essere come totalità e compiutezza, inferiva, secondo il modello della filosofia milesia, la sua infinitudine, azzerando le difficoltà implicite nel concetto stesso di limite (avanzate, con buona probabilità, dagli oppositori dell'Eleate), che sembrava sottintendere il riferimento a quanto è "al di là", "fuori". La totalità comportava dunque l'infinità, questa, a sua volta, l'unicità.

Lezione n. 13: realtà e apparenze illusorie

L13-T1 Essere. predicati vecchi e nuovi

«1. Così dunque è eterno e infinito e uno e tutto uguale. 2. E non può né perire né diventar più grande né cambiare la sua natura né mutare la sua disposizione, né soffrir dolore né provar sofferenza. Che se dovesse esser soggetto a una qualunque di queste cose, non sarebbe più uno. Se infatti cambia la sua natura è necessario che l'essere non sia uguale, ma che perisca ciò che era prima e nasca ciò che non è. Basterebbe dunque che diventasse diverso anche di un solo capello in diecimila anni perché si annientasse completamente in tutta la durata del tempo. 3. E neppure è possibile che muti la sua disposizione, perché non si distrugge l'ordinamento che c'era prima e non nasce quello che non c'è. Ma poiché niente si aggiunge o perisce o diventa diverso, come potrebbe mutarsi qualcuno degli esseri? Perché se qualcosa potesse diventare diverso, sarebbe già cambiata anche la sua disposizione. 4. Né soffre dolore: perché non potrebbe essere tutto se lo soffrisse, giacché una cosa che soffre dolore non può essere sempre né ha la stessa forza di una cosa sana. E non sarebbe neppure uguale se soffrisse, perché soffrirebbe se gli venisse aggiunto o tolto qualcosa, e allora non sarebbe più uguale. 5. Neppure ciò che è sano potrebbe soffrire, perché perirebbe ciò che è sano e quindi ciò che è, e ciò che non è nascerebbe. 6. E anche per il provar sofferenza vale lo stesso ragionamento che per il soffrir dolore. 7. E neppure c'è niente di vuoto: perché il vuoto non è nulla e quindi ciò che non è nulla non può esistere. Né si muove: infatti non ha luogo dove spostarsi, ma è pieno. Ché se il vuoto esistesse, potrebbe spostarsi nel vuoto, ma non essendovi il vuoto non ha dove spostarsi. 8. E non può essere né denso né sottile. Il sottile infatti non è possibile che sia pieno nella stessa misura del denso, ma il sottile è già di per se stesso più vuoto del denso. 9. Questa è la distinzione da fare tra pieno e non pieno: se una cosa fa posto a un'altra o la accoglie in sé non è piena; se non fa posto ad un'altra né l'accoglie in sé è piena. 10. Quindi deve essere pieno se il vuoto non esiste. Ma se è pieno non si muove» [DK 30B7].

Per Melisso, dunque, l'essere:

- è **eterno, infinito, uno**;
- è **tutto uguale**: ogni discriminazione comporterebbe l'ammissione del *non-essere*; l'essere è dunque omogeneo;
- è **immutabile**: il mutamento, infatti, comporterebbe una differenziazione nell'essere e dunque la perdita della sua unità e uguaglianza [ovviamente con ammissione del *non-essere*];
- **non soffre dolore**: patire implica mancanza, debolezza; di nuovo l'essere non sarebbe tutto e uguale: qualcosa gli verrebbe aggiunto o tolto;
- **non presenta vuoto**: il vuoto è *nulla*, quindi non può esistere;
- è **immobile**: negato il vuoto, nella pienezza dell'essere non c'è possibilità di moto, non c'è *luogo* dove spostarsi;
- **non è denso né sottile**: concetti che implicano differenze di pienezza, contro l'uguaglianza e l'omogeneità dell'essere.

Analogamente a Parmenide, Melisso procede in questo frammento alla dissoluzione delle *illusioni* empiriche, applicando rigorosamente i principi logici del poema: l'ammissione dei tratti tipici della quotidianità significherebbe, infatti, il disconoscimento delle proprietà essenziali dell'essere. Mutamento, qualitativo e quantitativo, e sofferenza sottintendono, secondo Melisso, o processi afferenti direttamente o indirettamente alla generazione e corruzione, già banditi, o modificazioni tali da metterne in discussione l'unità, identità e uguaglianza.

Nuovamente si può intravedere il nucleo logico degli argomenti, quando Melisso rimarca che l'essere *non potrebbe essere tutto* se soffrisse dolore. **Nulla può, infatti, aggiungersi o alterare l'essere dal di fuori, nessuna mancanza può segnarlo dall'interno: la benché**

minima crepa nella sua compattezza lo condannerebbe alla contraddizione. Considerato come gli *enti* della nostra esperienza, esso si sarebbe annientato *completamente in tutta la durata del tempo*. Se, **in quanto totalità, l'essere non può che essere uguale a se stesso** (altrimenti ci sarebbe altro a discriminarlo), e rimanere *uguale*, evidentemente ciò che contraddice tale tratto essenziale va rifiutato, come incongruente rispetto alla *via imboccata*.

Tutta l'ultima parte del frammento, dal punto 7 in avanti, si concentra intorno al problema del movimento. L'immobilità dell'*essere* è provata in due direzioni: impossibilità di moto verso l'esterno (spostamento) e impossibilità di movimento interno. In entrambi i casi, fondamentale è l'equazione, solo implicita in Parmenide, tra nulla e vuoto: l'affermazione dell'infinità dell'essere era stata, in questo senso, già una garanzia. Ciò che è nulla non può esistere, quindi non c'è il vuoto. D'altra parte, l'*essere*, essendo *tutto e uguale*, esclude i caratteri del *denso* e del *sottile*, che nei precedenti ionici avevano svolto un ruolo importante a livello cosmogonico. **Melisso riconosceva il vuoto come condizione del movimento: la negazione del vuoto toglieva spazio a un eventuale spostamento, mentre l'esplicitazione della pienezza dell'essere, comportando il rifiuto di ogni rarefazione, annullava la possibilità di movimento interno.**

Ci troviamo di fronte a una concezione fisica della realtà, come suggeriscono i *segni* individuati e le argomentazioni addotte. **L'insistenza sulla sua omogeneità, sulla immutabilità della sua disposizione (*kosmos*), indirettamente sulla sua forza, potenza (*dynamis*) sembra, come nel caso dell'essere di Parmenide, riferirsi alla totalità cosmica.** A questa lettura non si oppone neppure il discusso frammento 9:

L13-T2 Incorporeità

«Dunque se deve essere, bisogna che sia uno; ma essendo uno bisogna che non abbia corpo. Nel caso che avesse uno spessore avrebbe delle parti e quindi non sarebbe più uno» [DK 30B9].

Esso introduce un *segno* originale, l'incorporeità dell'*essere*. L'argomento, proposto con grande sinteticità, collega tale affermazione a quella dell'unicità. Il corpo implica infatti parti, per il suo spessore, quindi non si può attribuire a ciò che è intrinsecamente *uno*. D'altra parte, come hanno documentato le ricerche di questo secolo, il concetto di corpo era associato arcaicamente alla figura, al limite: **l'essere-uno, nella sua infinità, esclude qualsiasi forma, risultando quindi incorporeo** nel senso di non poter essere concepito in analogia con i corpi della nostra esperienza. Melisso propone insomma una concezione dell'*essere* come omogenea spazialità cosmica.

Essa, nella misura in cui considera l'*essere* nella sua totalità, l'*universo* come spazio omogeneo di tutto ciò che è e può essere, denuncia come *illusione* le nostre quotidiane, parziali, frammentarie proiezioni sul mondo. Il punto di vista logico-ontologico introdotto con l'insegnamento della dea parmenidea fa giustizia delle nozioni che ingenuamente crediamo di ricavare dalla esperienza. Questo aspetto è sviluppato nel frammento 8:

L13-T3 Confutazione dialettica della molteplicità

«1. Questo discorso che abbiamo fatto è la massima prova che esiste soltanto l'uno, ma ne sono prova anche queste cose che ora diciamo. 2. Se infatti esistessero molti esseri, dovrebbero essere così come io dico che è l'uno. Ché se ci fosse la terra e l'acqua e l'aria e il fuoco e il ferro e l'oro, e il vivo e il morto, e il nero e il bianco e tutte quelle cose che gli uomini dicono essere vere, se dunque queste esistono e noi vediamo e udiamo secondo verità, ognuna di esse dovrà essere necessariamente tale quale ci è parsa la prima volta e non dovrà né cambiare né diventar diversa, ma essere sempre ognuna qual è. Ora noi diciamo di vedere, di udire e di intendere secondo verità; 3. tuttavia ci sembra che il caldo diventi freddo e il freddo caldo e che il duro diventi molle e il molle duro e ci sembra che il vivo muoia e nasca da ciò che non vive e che tutte queste cose mutino nella loro natura e che ciò che era non sia uguale a quel che è ora, ma che per esempio il ferro, che è una cosa dura, si consumi stando a contatto col dito, e così l'oro e la pietra e tutto ciò che sembra solido, e ci sembra che dall'acqua si generino terra e pietra. Da cui risulta che noi non

vediamo né conosciamo gli esseri nella loro realtà. 4. Infatti benché diciamo che gli esseri sono molti e che hanno forme e forza eterne, ci sembra poi che tutti mutino nella loro natura e divengano diversi da come li vediamo ogni volta. 5. E allora è chiaro che non avevamo visto giusto e che quelle cose ci sembrano a torto esser molte; perché se fossero vere non cambierebbero, ma ciascuna di esse sarebbe esattamente tale quale ci sembrava essere. Ché niente è più forte di ciò che è veramente. 6. Ma se è cambiato allora l'essere è andato perduto ed è nato il non-essere. Così se ci fossero molti esseri, bisognerebbe che fossero esattamente tal qual è l'uno» [DK 30B8].

Questi i passaggi dell'argomentazione:

- l'essere o è uno o è molteplice;
- se esistessero molti esseri dovrebbero manifestare i *segni* propri dell'essere;
- gli *esseri* molteplici portati a esempio dovrebbero dunque essere immutabili;
- ma noi crediamo di avere esperienza del loro mutamento, il che non è possibile;
- quindi, propriamente non *vediamo* [esperiamo] né *conosciamo* gli *esseri*, e a torto ne abbiamo sostenuto la molteplicità;
- se gli *esseri* non sono per questi motivi, e l'alternativa è tra essere uno o essere molteplice, allora l'essere sarà uno.

Il testo è di grande interesse, sia per il **procedimento dilemmatico** che sottende (o è uno o è molteplice; ma non può essere molteplice, quindi è uno), in linea con i precedenti modelli eleatici, sia per l'ipotesi avanzata (molteplicità di esseri), di fatto percorsa in quei decenni centrali del V secolo da Empedocle e Anassagora. Il senso dovrebbe risultare chiaro. L'unicità dell'essere si può provare positivamente attraverso l'analisi della via che "è", ma anche, dialetticamente, con la confutazione della tesi opposta, quella che nasce dall'esperienza sensibile. **Se esistessero molti esseri, questi, per essere tali, dovrebbero manifestare le stesse proprietà essenziali attribuite all'uno. Il molteplice empirico**, assunto a conferma (con inclusioni indicative, come i quattro elementi e le coppie polari), **dimostra come**, invece, **quei presunti esseri siano avvolti nella contraddizione** con il nulla, essendo sottoposti a continui processi di trasformazione (con allusione forse ai frammenti eraclitei). **L'esperienza, dunque, inganna**; noi ci illudiamo di cogliere degli enti, che l'analisi logico-ontologica svela in realtà inconsistenti. Quindi l'essere è uno. Nel caso di Melisso non si prospetta alcuna possibilità di recupero del mondo dell'esperienza.

Ricerche

Una presentazione della figura di Zenone si può trovare all'indirizzo web <http://www.utm.edu/research/iep/z/zenoelea.htm>.

Una buona edizione dei frammenti, con ampio commento e possibilità di approfondimento, è quella di G. Reale, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze, 1970, di lettura accessibile anche allo studente.

Dello stesso autore si può consultare il capitolo quarto della quarta sezione di *Storia della filosofia antica*, vol. I, in precedenza citato.

Molto ricco, con possibilità di una consultazione selettiva, è lo studio di Renzo Vitali, *Melisso di Samo sul mondo o sull'essere. Una interpretazione dell'eleatismo*, Argalia Editore, Urbino, 1973.

Sul tema dell'*infinito* in Melisso, si può consultare il capitolo settimo (*L'infinito di Melisso*) della parte quarta (*L'infinità delle grandezze e estese e l'infinità della potenza universale divina*) dello studio di Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero della antichità classica*, in precedenza citato.

Parte terza: conclusioni

Alcuni elementi di continuità sono stati tradizionalmente marcati tra riflessione milesia e eleatica (a partire dagli intrecci geografici):

- la comune convinzione in una **sottostante unità fondamentale del reale** (un *monismo* di base, come si dice);
- la conseguente conclusione che **tutte le cose sono in sostanza la stessa**;
- la convinzione che **tale unità di fondo sia ingenerata e incorruttibile**;
- e che **non sia attingibile immediatamente attraverso i sensi ma per l'intelligenza**.

Pensando al solo Parmenide, potremmo aggiungere un altro elemento:

- la convinzione che sia possibile combinare unità e molteplicità, unità e differenza in un solo sistema.

Lo scarto più netto si registra invece sui seguenti aspetti:

- **Parmenide e seguaci** si mostrano **più attenti e coerenti nello sviluppo delle implicazioni logiche degli assunti di partenza** (affermazione dell'essere, negazione del nulla);
- la **preoccupazione rispetto ai fenomeni naturali** è, specialmente in Zenone e Melisso, **sostanzialmente polemica**;
- per evitare difficoltà di ordine logico, **la natura è ridotta a uniforme spazio cosmico**, nella cui purezza si annullano le differenze;
- di conseguenza, **la valutazione dell'esperienza** del molteplice e mutabile è, soprattutto nei seguaci di Parmenide, **particolarmente negativa**.

Più complesso è collocare gli esiti della **riflessione eleatica** rispetto a **pitagorici** e **Eraclito**:

- **in Parmenide, ma ancora in Melisso, ritroviamo l'esigenza di equilibrio, compiutezza della realtà, che i pitagorici forse per primi avevano fatto valere** e il filosofo di Efeso a suo modo aveva ribadito;
- tale equilibrio si esprime in Parmenide con una concettualità e immagini (la sfera, la ben rotonda verità) di impronta pitagorica;
- **Parmenide avrebbe sottolineato la immutabile stabilità dell'essere** nella cui unità raccoglieva tutte le cose; **come Eraclito quella del *logos*** secondo cui tutto accade;
- la stessa **opposizione tra il mondo che si schiude alla intelligenza e quello immediatamente attestato dai sensi** ritorna in Eraclito e negli eleati;

Le **differenze** più nette emergono:

- nel **deciso rifiuto melissiano della consistenza del mondo fenomenico**, che pitagorici e Eraclito avevano solo cercato di interpretare correttamente, come forse ancora Parmenide nella seconda parte del suo poema;
- di conseguenza, nella **connessa rinuncia a principi esplicativi della realtà naturale**; anche in questo caso, però, Parmenide ha una posizione più sfumata rispetto ai suoi

seguaci, prevedendo principi per dar conto dei fenomeni della nostra esperienza, coerentemente con gli assunti veritativi della rivelazione della dea;

- nella **tendenziale staticità del puro cosmo** (asettico spazio geometrico, in cui si risolvono i singoli enti della nostra esperienza) che emerge dai frammenti parmenidei e melissiani, rispetto al conflitto e alla costante tensione che corrono il *kosmos* di Eraclito: anche il *logos*, pur unico e eterno e ciò secondo cui tutto *accade*.

Parte quarta: universo e mondi [lezioni 14-17]

Lezione n. 14: gli *elementi*

Empedocle e Anassagora, nati all'inizio del V secolo, rispettivamente ad Agrigento (Magna Grecia) e Clazomene (sulla costa dell'Asia Minore, non lontano da Mileto e Efeso), risentirono probabilmente in modo durevole delle tradizioni culturali locali: così di Empedocle si attestano i legami con l'insegnamento etico-religioso pitagorico, che ne fecero probabilmente un sapiente, sacerdote, profeta, oltre che medico e politico. Di Anassagora, invece, divenne proverbiale nell'antichità il naturalismo, molto critico anche nei confronti delle credenze religiose popolari.

Entrambi i filosofi furono autori di opere pervenuteci solo in modo frammentario, ma documentate nelle ricostruzioni aristoteliche e nei commentatori di Aristotele. Siamo quindi in grado di delineare con una certa sicurezza i tratti essenziali delle loro posizioni, sebbene su alcuni dettagli, anche significativi, esistono discrepanze nelle testimonianze, con conseguenti, marcate, divergenze interpretative (specialmente nel caso di Anassagora).

Pochi frammenti sono sufficienti per inquadrare lo sfondo teoretico da cui prende le mosse la riflessione dei due pensatori. Empedocle nel suo poema in esametri *Sulla natura*:

L14-T1 Essere e divenire

«Fanciulli: non certo solleciti sono i loro pensieri,
essi che si aspettano che nasca ciò che prima non è
o che qualcosa muoia e si distrugga del tutto» [DK 31B11. Traduzione di G. Giannantoni].

«Da ciò che infatti non è è impossibile che nasca
ed è cosa irrealizzabile e non udita che l'ente si distrugga;
sempre infatti sarà là, dove uno sempre si poggia» [DK 31B12].

«Nel tutto nulla vi è di vuoto né di sovrabbondante» [DK 31B13].

«Nel tutto nulla vi è di vuoto: donde dunque qualcosa potrebbe sopraggiungere?» [DK 31B14].

E Anassagora, nella sua omonima opera in prosa:

«Del nascere e del perire i Greci non hanno una giusta opinione, 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 59B17. Traduzione di R. Laurenti].

In sintesi questi gli assunti di base:

- **nulla nasce, nulla si distrugge;**
- **nel tutto dominano equilibrio e compattezza** (in particolare non c'è *vuoto*);
- **nascere e perire non sono che processi di aggregazione e disgregazione** di ciò che è eternamente.

Il punto di partenza comune è l'alternativa radicale introdotta da Parmenide, con le sue implicazioni fisiche, come la negazione del vuoto (avanzata esplicitamente da Melisso.) Totalità e equilibrio (l'*uguaglianza* eleatica) dell'*essere* costituiscono l'orizzonte in cui anche Empedocle e Anassagora aprono il proprio discorso. La cui direzione è dato intravedere nell'ultima citazione: approfondendo probabilmente gli spunti offerti dalla seconda parte del poema di Parmenide, essi puntarono a rielaborare i risultati della filosofia della natura precedente, reinterpretandoli rigorosamente alla luce delle fondamentali istanze eleatiche, in

modo da giustificare il mondo del divenire in termini più sofisticati di quelli ionici (e da resistere forse alla confutazione zenoniana).

Pur divergendo nell'articolazione e nei dettagli, le due strategie concordano su alcuni punti essenziali, messi in evidenza nel frammento di Anassagora:

- **rilanciare la problematica del *principio* e della polarità**, ma in una prospettiva pluralistica, per poter più efficacemente dar conto delle sfumature qualitative e della molteplicità fenomenica;
- **marcare la consistenza ontologica della pluralità di elementi** necessari a definire il quadro della realtà naturale;
- **ridurre i processi di tale realtà a passaggi solo apparenti**, dietro cui si celano enti stabili;
- attribuendo la **responsabilità di tali vicende a forze eterne**, ben distinte.

A Empedocle dobbiamo l'introduzione di quelli che poi la tradizione aristotelica avrebbe riconosciuto come i *quattro elementi*, le eterne *radici* (*rizomata*) delle *cose mortali*:

L14-T2 *Le radici dell'essere*

«Per prima cosa ascolta che quattro son le radici di tutte le cose:
Zeus splendente e Era avvivatrice e Edoneo
e Nesti, che di lacrime distilla la sorgente mortale» [DK 31B6].

«Ma un'altra cosa ti dirò: non vi è nascita di nessuna delle cose
mortalì, né fine alcuna di morte funesta,
ma solo c'è mescolanza e separazione di cose mescolate,
ma il nome di nascita, per queste cose, è usato dagli uomini» [DK 31B8].

«Ma come allorché i pittori dipingono le tavolette votive,
uomini ben esperti nella loro arte grazie alla loro sapienza,
i quali, dopo aver preso con le loro mani le tinte multicolori,
armonicamente mescolandole le une in misura maggiore le altre in misura minore,
da esse preparano forme simili a tutte le cose,
componendo alberi, uomini, donne, fiere, uccelli e pesci che dimorano nell'acqua,
e divinità che vivono a lungo e massimi per il loro onore;
così non lasciare che l'inganno ti prenda la mente che altrimenti sia l'origine
degli esseri mortali, i quali in numero infinito sono diventati manifesti,
ma chiaramente questo sappi ascoltando la parola che viene dalla divinità» [DK 31B23].

- Le *cose mortali* (*thnêta*) in realtà non hanno nascita e morte;
- esse sono frutto di mescolanza (*mixis*) e separazione;
- al centro dei due processi sono le *radici*, così principi di tutte le cose;
- **nascita e morte non sono che nomi imposti dagli uomini.**

Il divenire è chiaramente interpretato come combinazione e scioglimento delle quattro *radici* divine: due elementi celesti, fuoco (Zeus), aria (Era), due terrestri, terra (Edoneo) e acqua (Nesti). La combinazione di registri espressivi mitici e argomentativi, già segnalatasi nel poema di Parmenide, rivive nella cornice rivelativa di quello di Empedocle: così, attraverso l'associazione alle figure divine, egli assicura ai propri principi i tratti della *physis* ionica e i *segni* della stabilità, indefettibilità e *immortalità*.

Nascita e morte non sono che *nomi*, come già sottolineato dalla divinità parmenidea. Come nel quadretto del pittore, **esse si risolvono nel rimescolamento degli elementi: non c'è contaminazione con il nulla, dal momento che tutto opera nell'essere.** La mescolanza è

solo provvisoria, nell'ambito di un equilibrio complessivo in cui tutto è in realtà eterno, in quanto riducibile a *radici* eterne. In questo senso gli elementi di Empedocle sembrano effettivamente scaturire dalla lezione del frammento 9 di Parmenide (*tutto è pieno ugualmente di luce e di notte oscura*). Quelle che Empedocle definisce *cose mortali* sono, in verità, di una consistenza diversa da quella che rileviamo superficialmente nella nostra esperienza: ciò che veramente è in loro, non viene mai meno. Come accidentali combinazioni di colori, esse rinviano alla irriducibilità di qualità fondamentali.

L14-T3 Le fasi cicliche

«Duplice cosa dirò: talvolta l'uno si accrebbe ad un unico essere da molte cose, talvolta poi di nuovo ritornarono molte da un unico essere. Duplice è la genesi dei mortali, duplice è la morte: l'una 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, altra volta 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» [DK 31B17 vv.1-12].

«A vicenda predominano [gli elementi] nel ciclo ricorrente, periscono l'uno nell'altro e si accrescono nella vicenda del loro destino. Questi soli, appunto, sono gli elementi, ma, precipitando l'uno nell'altro, nascono gli uomini e le altre stirpi di fiere, una volta riuniti ad opera dell'amicizia in un solo cosmo, una volta separati ciascuno per sé ad opera dell'odio della Contesa, fino a che essi, combinati insieme in un unico tutto, vengono risospinti in basso. E così, come l'uno ha appreso ormai a nascere dal molteplice e il molteplice, di nuovo, dal dissolversi dell'uno, in tal modo essi divengono e la loro vita non è salda; e come non cessano di mutare continuamente, così sempre sono immobili durante il ciclo» [DK 31B26].

I due frammenti sono utili per fissare l'originalità di Empedocle e per comprendere in generale l'approccio di questo naturalismo post-parmenideo. Si possono mettere in evidenza questi aspetti:

- **la funzione elementare delle quattro radici**, mattoni qualitativi della realtà;
- la costante motilità della natura;
- la **costanza dei cicli vicissitudinali** di aggregazione-disgregazione;
- la connessa **polarità tra l'uno e le molte cose**: il primo è l'effetto della congiunzione degli elementi, le seconde risultano dalla separazione;
- la **funzione aggregante nell'uno di Amicizia** (*philotês*), quella **disgregante di Contesa** (*neikos*);
- il **carattere cosmico delle vicissitudini** innescate dalle due forze divine.

Individuate quattro *radici* eterne, ridotto il divenire alla loro mescolanza, **Empedocle estrae dalla concezione ionica della physis la dimensione energetica e la pone accanto agli elementi**: abbiamo così le *radici* e le forze motrici, *Amicizia-Contesa* o *Amore-Odio*, secondo i contesti.

La polarità si esprime dunque non solo a livello *materiale* (caldo-freddo, secco-umido) ma anche dinamico. Così, nei registri mitici e poetici di Omero e Esiodo, trova formulazione la teoria dei grandi cicli cosmici, risultato della tensione e alternante prevalenza delle due forze proiettate nell'universo naturale come divine antagoniste (che tradiscono con la propria denominazione la loro probabile matrice psicologica).

Due risulterebbero (ma c'è disaccordo tra gli interpreti) **le fasi estreme** dei processi avviati: **il dominio di *Amicizia* e quello di *Contesa*.** Nel primo caso si registrerebbe l'osmosi totale delle *radici* nell'*uno* (lo *sfero*, con chiara eco parmenidea); nel secondo la loro totale reciproca separazione, con conseguente concentrazione degli elementi in aree esclusive e omogenee. Le fasi intermedie sarebbero, evidentemente, quelle in cui si stemperano la fusione e scissione estreme: le fasi delle molteplici unità, diversificate qualitativamente, cui appartiene anche il nostro mondo. Nonostante l'immutabile ripetizione dei cicli, si fa strada in questo schema l'idea di uno sviluppo delle forme di vita e in genere degli enti nel cosmo, sottoposte alla pressione delle forze contendenti.

Questo modello, probabile rielaborazione del *Polemos* eracliteo, **impone, con la ripetizione, anche la stabilità e l'immutabilità globale**, ritmando la vita dell'intero (perché, certamente, ancora di vitalismo si tratta, con tanto di sottofondo sessuale nella coppia *amore-odio*) con la concentrazione a unità, attraverso *Amicizia*, e la frantumazione nella pluralità, per opera di *Contesa*. Come si evince dall'ultima citazione, questa alterna vicenda dell'intero è proposta ormai, con una eco lessicale di marca eleatica, come passaggio dall'*uno* al *molteplice* e viceversa, nell'immutabilità (necessità) del ciclo.

All'interno di una natura globalmente interpretata come totalità animata dalla reciproca tensione delle sue componenti, l'attività attrattiva e repulsiva innescata dalle due eterne forze polari è anche alla base dei processi microscopici che legano intrinsecamente ogni frammento dell'universo. Alla luce di tale *simpatia* cosmica si giustifica la stessa possibilità di conoscenza, intesa come *riconoscimento* del simile da parte del simile.

Ricerche

Una edizione dei frammenti di Empedocle con testo greco a fronte e buon commento, che può essere utilizzata con profitto per qualche approfondimento è: Empedocle, *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Fondazione Lorenzo Valla\ Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1975. Chiara e utile, in particolare, l'introduzione.

Per lo studente può risultare agile la consultazione della edizione scolastica Empedocle, *Tutti i frammenti*, a cura di C. Santori e G. Gilardoni, Calosci, Cortona, 1987, che, oltre a un'ampia introduzione, prevede un puntuale commento dei frammenti.

Molto chiaro il paragrafo dedicato a Empedocle da Gabriele Giannantoni nel capitolo quinto della *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra, vol. III, in precedenza citato.

Utile anche il primo capitolo della sezione quinta di Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I, citato in precedenza.

Può essere impiegato per letture selettive, su singoli aspetti del pensiero dell'autore, l'aggiornamento, a cura di Antonio Capizzi, di E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, volume V, La Nuova Italia, Firenze, 1969.

Utile la presentazione generale del pensiero di Empedocle nel settimo capitolo (*Amore, discordia e necessità*) di Giorgio de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico. Da Anassimandro a Proclo*, Sansoni, Firenze, 1961.

Una introduzione generale alla personalità del filosofo, in lingua inglese, si può consultare presso l'indirizzo web <http://www.utm.edu/research/iep/e/empedocl.htm>.

Lezione n. 15: *tutto in tutto*

L'opera *Sulla natura* (forse l'unica) di Anassagora doveva manifestare sin dalla apertura la propria direzione d'indagine:

L15-T1 Totalità e illimitatezza

«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 illimiti: sono infatti queste nella massa totale le più grandi per quantità e per grandezza» [DK 59B1. Traduzione di R. Laurenti].

«In effetti del piccolo non c'è minimo ma sempre un più piccolo (è impossibile in realtà che ciò che è non sia) - ma anche del grande c'è sempre un più grande: e per quantità è uguale al piccolo e in rapporto a se stessa ogni cosa è e grande e piccola» [DK 59B2].

Duplici l'orizzonte dischiuso in questi frammenti:

- la **illimitatezza a livello macroscopico** (numero degli enti);
- la **illimitatezza a livello microscopico** (piccolezza);
- nella totalità infinita delle cose non sarebbe stato quindi possibile, per la piccolezza, individuarne alcuna (sebbene si sottolineino – probabilmente per ragioni cosmologiche – la presenza di aria e etere);
- dal momento che non c'è limite alla piccolezza – e dunque sempre è possibile pensare a ulteriore sminuzzamento – ogni cosa è allo stesso tempo grande e piccola [grande perché composta da infiniti frammenti; piccola perché ogni sua parte tende a sbriciolarsi senza fine].

L'autore scende sul terreno delle **presunte contraddizioni del molteplice empirico** rilevate dagli eleati (in particolare da Zenone), accettandone la **apparentemente assurda relatività** (per cui tutto è grande e piccolo) e la **infinitezza** (per cui, in virtù della illimitata piccolezza delle parti, ogni ente tendeva a farsi infinito). Tuttavia, a dispetto delle obiezioni eleatiche, Anassagora era convinto fosse in ogni caso possibile a esse sopravvivere logicamente. La sua proposta - a dire il vero, secondo alcuni interpreti, non sempre argomentata -, individuava nell'infinità di eterni elementi qualitativi le uniche basi solide per rovesciare la contraddizione del divenire, riassorbendo nel seno dell'*essere* ogni apparente *divenire*.

Riproducendo lo schema già riscontrato in Empedocle, Anassagora poneva in origine una sorta di totale, infinita mescolanza di qualità, nella osmosi reciproca assolutamente indiscernibili. Tale osmosi era garanzia di irriducibilità qualitativa e quantitativa: non sarebbe stato, in altre parole, possibile identificarle individualmente, né raggiungere un minimo atomico (indivisibile):

L15-T2 Semi e porzioni

«Stando così, bisogna supporre che in tutti gli aggregati ci siano molte cose e di ogni genere e semi di tutte le cose aventi forme d'ogni sorta e colori e sapori. [...]

Prima che queste cose si separassero, essendo tutte insieme, nessun colore era discernibile: lo proibiva la mescolanza di tutte le cose, dell'umido e del secco, del caldo e del freddo, del luminoso e dell'oscuro, e della terra molta che c'era e dei semi illimiti per quantità e in niente simili l'uno all'altro. Perché neppure delle altre cose l'una è simile all'altra. Stando questo così, bisogna supporre che nel tutto ci siano tutte le cose» [DK 59B4].

«[...] Sembra che Anassagora ritenga infiniti [*gli omeomeri*] perché accettava come vera la dottrina comune dei naturalisti, che niente nasce dal niente: per questo dice: "Insieme erano tutte le cose" e

stabilisce che il venire all'esistenza di tale o tale genere di cose è un'alterazione, mentre altri parlano di unione e di separazione. Altro motivo era che gli opposti si producono l'uno dall'altro e dunque vi erano contenuti in precedenza. Se infatti tutto quel che si produce deve prodursi o da ciò che è o da ciò che non è, ed è impossibile che sia prodotto dal non essere (su questo punto tutti i naturalisti sono d'accordo), pensarono che di necessità era vera l'altra parte dell'alternativa, che cioè fosse prodotto da esseri e da esseri preesistenti, inattingibili, però, dai nostri sensi per la piccolezza delle masse. Pertanto essi affermano che tutto è mischiato in tutto perché vedevano che ogni cosa è prodotta da ogni cosa. Ma le cose appaiono differenti e i loro nomi cambiano in rapporto a ciò che per quantità prevale nella mistione degli illimiti: non c'è, però, nessuna cosa che sia assolutamente tutta bianca o nera o dolce o carne o osso, ma ciò di cui ciascuna cosa contiene di più, questa appare essere la sua natura» [DK 59A52].

Il frammento e la testimonianza aristotelica consentono di cogliere ancora alcuni passaggi del grande svolgimento cosmogonico delineato da Anassagora, con eco di motivi ionici:

- **nella miscela originaria** tutti gli aspetti qualitativi erano presenti in una **perfetta osmosi**, che li rendeva indiscernibili;
- a partire da quella densa totalità si generano, per un processo di discriminazione, gli enti della nostra esperienza;
- dal momento che non possono derivare dal nulla, essi necessariamente erano contenuti nella totalità originaria;
- a **tutte le trasformazioni** si può applicare lo stesso principio: esse **emergono da ciò che già ne conteneva il risultato**;
- ciò in virtù del fatto che **quanto si è determinato nel corso del processo**, conserva in sé la densità della miscela originaria, **porta in sé, a livello microscopico, tutte le cose**;
- in questo senso, le differenze a livello macroscopico tra gli enti derivano dal prevalere di certe presenze qualitative, sebbene poi, **a livello microscopico, tutto sia in tutto**.

La miscela originaria, vera e propria concentrazione di ogni qualità, lasciava l'impronta su ogni successivo passaggio del processo di discriminazione. Vi si conservava, infatti, quella fondamentale compenetrazione reciproca del **tutto con il tutto**, che riproduceva l'**universale simpatia pitagorica** e la **pienezza d'essere eleatica**.

L'interpretazione del processo è ancora aperta, dal momento che i frammenti hanno subito parafrasi da parte di Aristotele e dei suoi commentatori, che ne hanno modificato l'impianto lessicale, introducendo termini tecnici (*omeomerie*, particelle qualitativamente omogenee) difficilmente ascrivibili al filosofo di Clazomene. Possiamo ipotizzare che i *semi* (*spermata*), cui si riferisce il frammento, **individuatisi dalla originaria miscela nelle prime fasi dello svolgimento, ne serbassero la densità qualitativa**, qualificandosi per le porzioni prevalenti degli infinitesimi ingredienti. Nelle successive vicende cosmogoniche, dalla loro aggregazione selettiva (risultato di una attrazione tra simili) si sarebbero formati gli elementi base delle cose che possiamo esperire.

Così Anassagora, per liberare il divenire dalla contraddizione del passaggio dall'essere al nulla, ammetteva la latenza di ogni qualità in ogni ente, sempre determinato dalla porzione predominante nei *semi* in cui è incessantemente divisibile. Quel che colpisce in questi frammenti è la forte sottolineatura qualitativa, unica nel panorama della filosofia presofista.

L15-T3 Il nous

«In ogni cosa c'è parte di ogni cosa, ad eccezione dell'intelletto: ma ci sono cose nelle quali c'è anche l'intelletto» [DK 59B11].

«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 già 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. Perché 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 sì 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 59B12].

«Dopoché l'intelletto dette inizio al movimento, dal tutto che era mosso cominciavano a formarsi le cose per separazione, e quel che l'intelletto aveva messo in movimento, tutto si divise. E la rotazione di quanto era mosso e separato accresceva di molto il processo di separazione» [DK 59B13].

I tre frammenti forniscono preziose indicazioni in merito alla concezione anassagorea della natura, contribuendo a precisare le fasi del processo cosmogonico:

- **alla originaria implicazione di tutto in tutto fa eccezione l'intelletto (*nous*)**, che comunque è presente in alcune cose [animali razionali?];
- il *nous* è prospettato come *autocrate*, infinito e non mescolato ad altro; come *la cosa più pura e sottile*;
- esso esercita il potere su tutte le cose che hanno vita (letteralmente l'*anima*);
- **il *nous* ha dato inizio alla rotazione nella miscela originaria**, che è venuta poi progressivamente crescendo, coinvolgendone strati sempre più ampi;
- **l'azione del *nous* ha così ordinato** (il verbo *diakosmein* indica proprio disposizione, anche in senso militare) **tutte le cose**;
- le modalità dell'ordinamento sono la separazione dei contrari dalla miscela e la loro reazione reciproca nel vortice in cui ancora ruotano gli astri;
- il *nous*, nella propria alterità rispetto al tutto originario, ha avuto modo di conoscere tutte le cose che vi sono coinvolte.

Il contenuto cosmogonico dei frammenti è chiaro: ribadendo lo schema empedocleo e forse i modelli ionici, Anassagora delinea uno svolgimento aperto, irreversibile, che ha nel tutto infinito e indifferenziato (l'*apeiron* anassimandro) il suo punto di partenza, e nella progressiva azione di un *motore* la sua forza discriminante. **Due le novità: l'alternativa lineare al ciclo cosmico e, soprattutto, l'introduzione di una forza motrice intelligente, il *nous*.**

Anassagora compie **ogni sforzo per determinare questo nuovo principio**, mantenendolo distinto dalle qualità che potremmo definire materiali: lo connota come *apeiron e autokrates*, ne marca l'*inseità*, il suo essere distinto, per rilevarne lo scarto rispetto alla relatività delle *altre cose*. Ne fa, insomma, una sorta di divinità, versione razionalizzata di quelle che popolavano le raffigurazioni teogoniche, anche se, per connotarne la natura, l'autore non può che ricorrere a un predicato sostanzialmente materiale come *sottile*, di sapore ionico (Anassimene). In sintesi questi i caratteri del *nous*:

- è coscienza e intelligenza;
- è completamente separato dalle cose;
- è completamente omogeneo;
- governa se stesso ed è responsabile del movimento della materia;
- ha disposto le cose e introdotto la rotazione nella miscela originaria;
- mantiene una forma di controllo sul mondo organico, come anima o principio animatore.

Il ruolo attribuitogli nei frammenti è rigorosamente dinamico, sebbene il movimento introdotto nella compatta miscela originaria non sia estraneo a un disegno ordinatore (come rivelerebbe l'impiego del verbo *diakosmein*, di uso omerico per designare l'organizzazione dell'esercito da parte di un comandante), smentito però dalle critiche di Platone e Aristotele.

L'effetto cosmogonico del *nous* è un vortice, capace di innescare la disgregazione dell'intero originario attraverso l'emergenza delle polarità fondamentali, dalla cui azione reciproca sarebbero poi scaturite le concentrazioni di elementi nelle varie aree cosmiche: terra, acqua, aria e fuoco. In questo senso le testimonianze fanno supporre un pesante debito nei confronti dei modelli ionici. Ai primi svolgimenti avrebbero fatto seguito ulteriori effetti, in un progressivo sviluppo lineare. Punto fermo di tutto il discorso anassagoreo è comunque che *tutto ciò che fu, è e sarà* era già nell'originaria mescolanza, a scongiurare la contraddizione del divenire dal nulla.

Un dato ulteriore può essere in conclusione segnalato a proposito dell'*intelletto*: pur separato per conservarne la dignità e il potere d'indirizzo, lo si riconosce parte in alcune *cose*. Tenendo conto che la capacità discriminante attribuitagli è anche di carattere gnoseologico (individuare le componenti originarie della mescolanza), è possibile che tale partecipazione fosse contemplata per assicurare agli esseri intelligenti la possibilità di ricostruire il quadro della realtà, altrimenti affidato alle incertezze dei sensi, condannati a cogliere solo l'aspetto fenomenico di quanto non appare sensibilmente.

Ricerche

Un sintetico inquadramento biografico della figura di Anassagora si può consultare, in lingua inglese, presso il sito <http://www.utm.edu/research/jep/a/anaxagor.htm>.

Uno strumento utile in lingua italiana è il saggio di Francesco Romano, *Anassagora*, Cedam, Padova, 1974, che contiene anche la raccolta di frammenti.

Chiari i contributi di Gabriele Giannantoni (capitolo quinto, paragrafo secondo) nel terzo volume della *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra, e di Giovanni Reale (capitolo secondo, sezione quinta) del primo volume della sua *Storia della filosofia antica*.

Può essere impiegato per letture selettive, su singoli aspetti del pensiero dell'autore, l'aggiornamento, a cura di Antonio Capizzi, di E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, volume V, La Nuova Italia, Firenze, 1969.

Lezione n. 16: atomi e vuoto

Democrito di Abdera (sulla costa nord-orientale della Grecia), nacque intorno al 460 a.C. e probabilmente morì centenario: giovane contemporaneo di Empedocle, Anassagora e Melisso, anziano contemporaneo di Platone, egli si colloca a cavaliere di due secoli fondamentali per la storia del pensiero greco, chiudendone una pagina, almeno rispetto alla svolta rappresentata dal pensiero di Platone. Il suo grande contributo, tuttavia, farà segnare una significativa ripresa, a pochi decenni dalla morte, da parte di Epicuro, improntando, di conseguenza, una tradizione che giunge al pensiero moderno.

Possiamo motivatamente collocare la posizione (sulla scorta dei frammenti e delle testimonianze) all'interno del clima teorico aperto dal poema parmenideo, come quelle di Empedocle e Anassagora, con un contributo di originalità che ha pesato sui destini della sua fama: di gran lunga l'autore preplatonico più prolifico dal punto di vista letterario, ci è stato tramandato in modo molto frammentario, a causa del boicottaggio subito a opera della patristica e della scolastica cristiana. Il suo rigoroso naturalismo, esplicitato nelle tredici tetralogie documentate nell'antichità, fu disponibile fino ai primi secoli dell'era volgare, per essere poi quasi cancellato dalle censure.

Pare che Democrito maturasse il proprio *atomismo* alla scuola di Leucippo, a sua volta forse direttamente collegato a Elea (qualcuno addirittura lo vuole discepolo di Zenone), anche se i contorni storici del personaggio sono per noi sfuggenti.

Nei frammenti conservati è possibile avvertire la continuità e la rivoluzionaria frattura rispetto alla lezione eleatica:

L16-T1 Apparenze e realtà

«L'uomo deve rendersi conto, per mezzo del presente criterio, ch'egli è [per effetto delle apparenze sensibili] tenuto lontano dalla verità» [DK 68B6. Traduzione di V.E. Alfieri].

«Anche questa considerazione appunto dimostra che noi non sappiamo nulla conforme a verità intorno a nessuna cosa, ma che l'opinione è in ciascuno [una sorta di] nuova configurazione» [DK 68B7].

«E pertanto sarà manifesto che vi è grande difficoltà a conoscere conforme a verità come sia costituito ogni oggetto» [DK 68B8].

«Democrito talora rifiuta le apparenze sensibili e dice che nulla in esse ci appare conforme a verità, ma solo conforme a opinione, e che il vero negli oggetti consiste in ciò ch'essi sono atomi e vuoto. Infatti egli dice:

Opinione il dolce, opinione l'amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore; verità gli atomi e il vuoto;

vale a dire: si ritiene e si opina che esistano le qualità sensibili, ma in verità non esistono queste, sibbene gli atomi e il vuoto. Nei *Libri probativi*, poi, benché avesse promesso di attribuire valore di credibilità alle sensazioni, nulladimeno si trova che egli condanna queste. Dice infatti:

Noi in realtà non conosciamo nulla che sia invariabile, ma solo aspetti mutevoli secondo la disposizione del nostro corpo e di ciò che penetra in esso o gli resiste» [DK 68B9].

- **Il dato empirico** (e l'opinione fondata su quello) **allontana l'uomo dalla verità** (*eteê realtà*);
- **l'opinione è assolutamente soggettiva**: viene a dipendere dalle caratteristiche fisiche di ognuno;
- quanto manifestato dai sensi è pura **opinione**, che **assume consistenza solo nel linguaggio**;
- **la realtà è costituita di elementi e condizioni che non si rivelano ai sensi** (*atomi e vuoto*).

Democrito denuncia l'instabilità e inaffidabilità del dato sensibile e quindi l'opinabilità degli esiti immediati dell'esperienza. Empedocle e Anassagora avevano, a loro volta, assunto un atteggiamento guardingo o critico, mantenendosi però all'interno di un orizzonte qualitativo, desumibile dall'esperienza (*semi* e *radici* rappresentavano la purezza di un tratto qualitativo). Democrito, invece, strappa decisamente quell'orizzonte, come risulta evidente dall'ultima citazione (per la quale dobbiamo essere grati, come per le altre precedenti, allo scettico Sesto Empirico, II-III secolo d.C.), nella quale si contesta puntualmente la fondatezza delle contrarietà (caldo e freddo) su cui era stata costruita la teoria degli elementi empedoclei, insieme con le più comuni impressioni qualitative. A ciò che è accolto per superficiale consenso, ma non garantisce la stabilità canonica dell'essere, è contrapposta la *verità* dei principi: *atomi* (letteralmente: indivisibili) e *vuoto*. È interessante aggiungere, a completamento della riflessione gnoseologica introdotta, un'altra testimonianza:

L16-T2 *Le forme di conoscenza*

«Nei Canoni afferma che vi sono due modi di conoscenza, cioè mediante i sensi e mediante l'intelletto; e chiama genuina la conoscenza mediante l'intelletto, riconoscendo ad essa la credibilità nel giudicare del vero, mentre all'altra dà il nome di oscura, negandole la sicurezza nel conoscere il vero. Dice testualmente:

Vi sono due forme di conoscenza, l'una genuina e l'altra oscura; e a quella oscura appartengono tutti quanti questi oggetti: vista, udito, odorato, gusto e tatto. L'altra forma è la genuina, e gli oggetti di questa sono nascosti [alla conoscenza sensibile ed oscura].

Poscia, mostrando la superiorità della conoscenza genuina su quell'oscura, prosegue dicendo:

Quando la conoscenza oscura non può più spingersi ad oggetto più piccolo né col vedere né coll'udire né coll'odorato né col gusto né con la sensazione del tatto, ma si deve indirizzare la ricerca a ciò che è ancor più sottile, allora soccorre la conoscenza genuina, come quella che possiede appunto un organo più fine, appropriato al pensare» [DK 68B11].

- Noi conosciamo per mezzo dei sensi o dell'intelletto;
- **la conoscenza per mezzo dei sensi è oscura**, non riesce a mettere accuratamente a fuoco la realtà;
- **la conoscenza mediante intelletto è genuina**: essa consente di afferrare oggetti che sfuggono all'altra, è più dettagliata;
- **ciò in virtù di una facoltà più sottile** (rispetto agli organi di sensazione), conforme all'oggetto che deve rilevare.

Il commento di Sesto Empirico sottolinea l'opposizione tra *conoscenza oscura* e *conoscenza genuina*: l'oggetto della prima è manifesto ai sensi, quello della seconda è *nascosto*; la *conoscenza genuina*, in virtù di un *organo più fine*, è in grado di cogliere ciò che è *più sottile* e sfugge alla ricognizione sensibile. Dal contesto generale di queste testimonianze è evidente lo scarto tra ciò che è manifesto agli organi di senso e ciò che invece si dischiude al pensiero: nel primo caso si pone l'accento ripetutamente sulla dimensione qualitativa, nel secondo ci si premura di rimarcare particolarmente la latenza (analogamente ad Anassagora) rispetto ai sensi. Tenendo conto della precedente contrapposizione tra *opinione* (convenzione) e *verità*, si deve riscontrare dunque la consistenza solo convenzionale e linguistica del dato empirico, e la direzione veritativa del disvelamento razionale.

Lezione n. 17: la vicissitudine infinita

L17-T1 I principi della realtà

«Democrito ritiene che la materia di ciò che è eterno consiste in piccole sostanze infinite di numero; e suppone che queste siano contenute in altro spazio, infinito per grandezza; e chiama lo spazio coi nomi di *vuoto* e di *niente*, mentre dà a ciascuna delle sostanze il nome di *ente* e di *solido* e di *essere*. Egli reputa che le sostanze siano così piccole da sfuggire ai nostri sensi; e che esse presentino ogni genere di figure [e forme] e differenze di grandezza. Da queste sostanze, dunque, in quanto egli le considera come elementi, fa derivare e combinarsi per aggregazione i volumi visibili e in generale percettibili. Esse lottano e si muovono nel vuoto, a causa della loro disequaglianza e delle altre differenze ricordate, e nel muoversi s'incontrano e si legano in un collegamento tale che le obbliga a venire in contatto reciproco e a restare contigue, ma non produce però con esse veramente una qualsiasi natura unica: perché è certamente un'assurdità pensare che due o più possano mai divenire uno. Del fatto che le sostanze rimangono in contatto tra di loro per un certo tempo, egli dà la causa ai collegamenti e alle capacità di adesione degli atomi: alcuni di questi, infatti, sono irregolari, altri uncinati, altri concavi, altri convessi, altri differenti in innumerevoli altri modi; ed egli reputa dunque che gli atomi si tengano attaccati gli uni agli altri e rimangano in contatto fino a quando, col sopraggiungere di qualche azione esterna, una necessità più forte non li scuota violentemente e li disperda in varie direzioni.

Ed attribuisce il nascere ed il suo contrario, il disgregarsi, non soltanto agli animali, ma anche alle piante e ai mondi, insomma a tutti quanti gli oggetti sensibili. Se dunque il nascere è aggregazione di atomi e il dissolversi è disgregazione, anche per Democrito il divenire non è che modificazione di stato» [DK 68A37].

La testimonianza di Simplicio, che a sua volta cita da un'opera perduta di Aristotele (*Su Democrito*), consente un'immediata verifica ontologica delle posizioni gnoseologiche riscontrate nella lezione precedente:

- **principio materiale** è costituito da **infinite sostanze** (*enti*) solide e microscopiche;
- esse sono ***elementi di tutto ciò che esperiamo***;
- esse di per sé sfuggono alla percezione sensibile, facendosi rilevare solo negli aggregati;
- **accanto agli enti solidi**, il filosofo avrebbe introdotto, **come vuoto, lo spazio infinito**;
- nel vuoto infinito gli enti infiniti si muovono per un proprio squilibrio, finendo con l'incontrarsi;
- dal loro incontro scaturirebbero le aggregazioni, nelle quali gli enti microscopici sono trattenuti a causa delle proprie strutture geometriche;
- **generazione e corruzione non sono altro che processi di aggregazione e disgregazione degli infiniti elementi eterni nello spazio vuoto.**

Democrito avrebbe individuato i *principi della realtà nei solidi, probabilmente nel senso di indivisibili, atomi* appunto; a essi correlava il *vuoto*, inteso come spazio contenente e condizione del loro movimento, equiparandolo, provocatoriamente, al *niente*. Nel momento in cui degli *enti* si rilevava, come tratto specifico, la solidità (indivisibilità e pienezza), doveva necessariamente essere connotato come ***non-pieno* ciò in cui essi si aggregavano e disgregavano**, per dar vita alle configurazioni fenomeniche. Designato il **pieno** come *ente*, il **non-pieno** poteva (sfidando Parmenide) essere definito ***non-ente***.

Non si devono comunque trascurare i risvolti *eleatici* della posizione di Democrito. Nonostante Empedocle e Anassagora, doveva infatti sembrare fondato il nesso sottolineato da Melisso tra vuoto e movimento, specialmente con l'abbandono del punto di vista della mescolanza qualitativa. Inoltre l'ammissione del vuoto andava nella direzione di un razionale recupero del **mondo dell'apparire**, che **manteneva complessivamente i segni dell'essere**

eleatico: compattezza, uniformità, eternità dell'*atomo*, omogeneità dell'universo (*to pan*), in cui si risolvevano tutte le distinzioni gerarchiche di tipo qualitativo (si leggano le ultime righe della testimonianza).

Il mondo fenomenico è dunque manifestazione di ciò che rimane nascosto alla esperienza, come accadeva in Anassagora, con la fondamentale differenza che i caratteri di tali infiniti *solidi* sono geometrici e le loro conglomerazioni puramente meccaniche. Infiniti *atomi* in moto nel *vuoto* infinito. Causa della loro motilità, secondo Aristotele, lo strutturale squilibrio delle loro forme e figure (ma la causa ultima del loro movimento rimane incerta nelle testimonianze). **I corpi che percepiamo risultano dalla saldatura momentanea di tali elementi, la loro conformazione dalla struttura geometrica di quelli, le loro qualità dall'effetto di quelle strutture sui nostri organi sensoriali.** In Democrito il passaggio dagli atomi alle loro aggregazioni non era da ascrivere, come nei contemporanei, all'azione di un agente esterno, ma alle necessarie, meccaniche conseguenze del casuale scontro atomico, contro l'assunto di un disegno ordinatore.

L17-T2 Gli atomi e le loro proprietà

«Analogamente, anche il suo [di Leucippo] discepolo Democrito di Abdera pose come principio 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 [...]» [DK 68A38].

I tratti atomici che emergono dalla nuova testimonianza di Simplicio come indispensabili per dare ragione del mondo fenomenico sono:

- **forma:** essa coincide con la struttura geometrica dell'atomo (implicando anche la sua misura, perché la varietà di forme cresce con le dimensioni); le differenze di struttura geometrica incidono sulle possibilità di combinazione tra atomi;
- **posizione:** il variare della posizione dell'atomo comporta diverse possibilità di combinazione;
- **ordine:** la disposizione è essenziale per il prodursi di aggregazioni atomiche in volumi percepibili: al mutare dell'ordinamento corrisponde il mutare delle corrispondenti caratteristiche fenomeniche;
- **gli atomi hanno inoltre la tendenza a concentrarsi per gruppi strutturalmente omogenei.**

I **segni fondamentali** della ontologia atomistica si riducono, quindi:

- al **pieno**, indivisibile proprio in virtù di quella pienezza che riproduce, nel frammento, l'indivisibilità dell'essere parmenideo,
- e al **vuoto** (non-pieno).

La totalità qualitativamente omogenea può discriminarsi in virtù:

- delle differenze geometriche degli *atomi*,
- delle loro relazioni meccaniche nel *vuoto*.

La realtà fenomenica era dunque prospettata da Democrito come effetto della combinazione meccanica di elementi ultimi, irriducibili e impercettibili. Ritroviamo nella testimonianza il tema della *attrazione tra simili*, che in Empedocle era vincolata rigorosamente all'orizzonte qualitativo grazie al gioco di *Amicizia* e *Discordia* sulle *radici*, riproposto in termini forse di causalità efficiente, come risultato cioè degli scontri tra atomi che ammassano quelli simili per forma e misura.

D'altra parte la omogeneità (tutto è atomi e vuoto) comportava, nell'infinito, l'assenza di luoghi privilegiati e quindi l'infinità dei mondi: non essendoci ragione per avanzare un processo cosmogonico in una regione dello spazio piuttosto che in un'altra, si concludeva con la contemporaneità di tali processi nell'infinito, e con la loro successione nella vicissitudine eterna degli *atomi*.

L17-T3 I mondi infiniti

«Le sue dottrine sono queste: principi di tutte le cose sono gli atomi e il vuoto, e tutto il resto è opinione soggettiva; vi sono infiniti mondi, i quali sono generati e corruttibili; nulla viene dal non essere, nulla può perire e dissolversi nel non essere. E gli atomi sono infiniti sotto il rispetto della grandezza e del numero, e si muovono nell'universo aggirandosi vorticosamente e in tal modo generano tutti i composti, fuoco, acqua, aria, terra; poiché anche questi sono dei complessi di certi particolari atomi: i quali invece non sono né scomponibili né alterabili appunto per la loro solidità. Il sole e la luna sono pure composti di tali atomi, [di quelli cioè] lisci e rotondi; e ugualmente l'anima, che è tutt'uno con l'intelletto. Noi vediamo per effetto degli idoli che penetrano nei nostri occhi. (45) Tutto si produce conforme a necessità, poiché la causa della formazione di tutte le cose è quel movimento vorticoso che egli chiama appunto necessità. [...] Le qualità sensibili sono puramente soggettive, in realtà esistono solo atomi e vuoto [...]» [DK 68A1].

La testimonianza di Diogene Laerzio documenta:

- la prospettiva dell'infinito che Democrito proponeva per gli atomi, lo spazio vuoto e i mondi;
- il suo rigoroso naturalismo e corporeismo, per cui anche astri e anima sono ridotti a complessi atomici;
- le fasi essenziali del processo cosmogonico, con il motivo (ricorrente) del *vortice* e la formazione degli elementi;
- la vicissitudine dei mondi, messi sullo stesso piano delle altre aggregazioni, e come tali generati e corruttibili, in una sequenza senza fine.

Dopo una apertura che ribadisce la matrice eleatica *sui generis* della teoria, con la ripresa delle proibizioni parmenidee e il rilievo della inalterabilità degli *atomi*, Diogene indica due istanze fondamentali dell'atomismo democriteo.

Quella **gnoseologica**, per cui si sottolinea la **soggettività dell'esperienza sensibile**, effetto del meccanismo delle particelle elementari: sottili pellicole atomiche, staccandosi continuamente dagli aggregati e raggiungendo gli organi di senso predisposti a accoglierle, ne modificano lo stato momentaneo venendo così registrate. La sensazione risulterebbe dunque da un processo di contatti e alterazioni (superficie del corpo percepito, mezzo e superficie dell'organo), irrimediabilmente destinati a segnare l'adeguatezza.

Quella **psicologica**, che individua in un **particolare tipo di atomi**, associabili alla luminosità e al calore per la loro scorrevolezza, la **componente elementare dell'anima**, qui esplicitamente fatta coincidere con l'intelletto, ma probabilmente destinata, con la propria mobilità, a scorrere all'interno dell'involucro corporeo, raccogliendone modificazioni sensoriali e elaborandole.

È interessante anche la dissoluzione di ogni ambiguità circa il carattere divino della natura: nel suo seno infinito ha luogo un eterno gioco di convergenze atomiche, prodotte da pressioni e scontri meccanici, cui tutto è rigorosamente ridotto. Non c'è più spazio per un intervento ordinatore, né per il vitalismo degli elementi (nonostante lo schema perdurante della attrazione tra simili).

Ricerche

Informazioni sulla figura e l'opera di Democrito si possono ricavare ai seguenti siti web:

<http://www.utm.edu/research/iep/d/democrit.htm> (breve sintesi compresa nella *Internet Encyclopedia of Philosophy*);

<http://www.msu.edu/user/mayhopee/bio15.htm> (si tratta della biografia a cura di Daniel Kolak)

<http://www.chem.mtu.edu/~pcharles/scihistory/Democritus.html> (si tratta di una breve presentazione di alcuni aspetti del pensiero del filosofo, a cura di Robert S. Brumbaugh).

Valida la presentazione generale di Gabriele Giannantoni (quinto paragrafo, quinto capitolo) nel terzo volume della *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra.

Utile anche il capitolo terzo della sezione quinta in Giovanni Reale, *Storia della filosofia*, vol. I, in precedenza citato.

Utile, per una ricostruzione complessiva della posizione atomistica, la consultazione del capitolo nono (*Gli atomi e il vuoto*) dello studio di Giorgio de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, citato in precedenza.

Sempre a livello generale, si possono affrontare aspetti specifici del pensiero di Democrito con la lettura delle pagine di aggiornamento, a cura di Antonio Capizzi, in E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, sopra citato.

Sul tema dell'infinito nell'atomismo antico possono essere ancora utilizzati il capitolo sesto (*L'infinità temporale come catena di cause ed effetti negli atomisti*) della parte seconda (*L'infinità del tempo e l'eternità nella teologia e nella filosofia greca*), nonché il capitolo nono (*L'infinità universale e l'esigenza pluralistica nell'atomismo*) della parte quarta (*L'infinità delle grandezze estese e l'infinità della potenza universale divina*) dello studio di Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero della antichità classica*, in precedenza citato.

Parte quarta: conclusioni

Schematicamente il contributo di Empedocle, Anassagora e Democrito alla riflessione sulla *natura* si può così riassumere:

- ripresa della **centralità della *physis*** nei suoi multiformi aspetti dinamici: ciò in continuità con la tradizione ionica, ma con una accentuazione – in Empedocle e soprattutto in Anassagora – dei risvolti qualitativi;
- ripresa del **nesso tra *natura* e *infinito***: anche in questo caso con un chiaro richiamo al precedente ionico, specialmente da parte di Empedocle (nello *sfero* che complica le *radici* in una osmosi perfetta) e di Anassagora (la cui miscela originaria replica l'indeterminatezza qualitativa dell'*apeiron* di Anassimandro);
- ripresa della **indagine sui *principi***, a dispetto delle difficoltà sollevate da Zenone e Melisso. Il divenire naturale era reso intelligibile articolando il ventaglio degli elementi e delle cause **in due direzioni: materiale e efficiente**;
- dobbiamo in pratica a Empedocle la messa a punto del quadro degli *elementi* e a Democrito la prima, coerente teoria corpuscolare; in Empedocle e Anassagora ritroviamo una esplicita teoria delle cause del movimento.

Non sono dunque difficili da individuare le linee di convergenza e divergenza rispetto alla **lezione della prima filosofia ionica**. Registriamo **convergenze** sui seguenti punti:

- interpretazione dei ***principi*** come **origine di un processo cosmogonico**, da contrapporre alle ricostruzioni mitologiche;
- concezione della **origine come complicazione delle opposizioni** che il processo poi viene dispiegando;
- riconoscimento di un ***ordine* della natura imperniato sul modello del conflitto polare**;
- ricorso all'**infinito come inesauribile serbatoio** di forme e aggregazioni di vita.

La posizione dei tre autori diverge invece per:

- **la pluralità dei *principi***, introdotta per illustrare più efficacemente il mondo fenomenico;
- la distinzione tra ***principi materiali***, come *radici*, *semi* e *atomi*, e ***principi motori***, come *Amicizia* e *Contesa* o il *Nous*;
- **la rottura**, in Anassagora e Democrito, con lo **schema ciclico** del divenire e affermazione del modello lineare.

Rispetto alla tradizione eleatica possiamo segnalare in Empedocle e Anassagora i seguenti elementi di continuità:

- energica **sottolineatura della alternativa *essere-non essere***;
- rifiuto di riconoscere spazio al *non essere*;
- accentuazione del **carattere intellettuale della conoscenza dei *principi*** (Anassagora);
- **cautela nei confronti del dato sensibile**, che comunque non manifesta immediatamente la realtà dei *principi*;
- attribuzione alle radici e ai semi di alcuni segni dell'*essere*;

- **negazione del vuoto.**

Più complessa la posizione di Democrito:

- egli **ammette il *non essere come vuoto***, per giustificare il *movimento*;
- attribuisce agli *atomi* i caratteri dell'*essere* eleatico;
- riconosce l'incertezza della conoscenza sensibile e il valore di quella intellettuale;
- **svaluta la mutevole dimensione qualitativa, riconoscendo invece la stabilità delle proprietà atomiche**;
- rimarca la consistenza linguistica e la convenzionalità dei dati sensibili e la realtà dei principi.

Globalmente la posizione dei tre autori considerati riflette questi elementi di rottura rispetto all'eleatismo:

- **accettazione della evidenza del divenire**;
- elaborazione di strumenti concettuali adatti a darne ragione (elementi, forze motrici eterni);
- **attenzione per i fenomeni quotidiani**, da non interpretare ingenuamente sulla scorta dei sensi, ma da riscattare comunque dalle liquidazioni zenoniane e melissiane;
- sviluppo di alcuni spunti della polemica di Melisso: introduzione di una pluralità di elementi dagli stessi tratti ontologici dell'*uno*.