

Biblioteca Universale

Nietzsche

I filosofi preplatonici



 *Editori Laterza*

Biblioteca Universale Laterza

569

Friedrich Nietzsche

I filosofi preplatonici

a cura di Piero Di Giovanni

© 1994, 2005, Gius. Laterza & Figli

Traduzione di Piero Di Giovanni

Prima edizione 1994
Nuova edizione
riveduta e accresciuta 2005
Terza edizione 2011

www.laterza.it

Questo libro è stampato
su carta amica delle foreste, certificata
dal Forest Stewardship Council

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel luglio 2011
Martano editrice srl - Lecce (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-7529-5

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche
ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è lecita
solo per uso personale *purché*
non danneggi l'autore. Quindi ogni
fotocopia che eviti l'acquisto
di un libro è illecita e minaccia
la sopravvivenza di un modo
di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette
a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi
comunque favorisce questa pratica
commette un furto e opera
ai danni della cultura.

Introduzione

Quando Nietzsche giunse a Basilea aveva appena ventiquattro anni e si era dovuto affrettare a conseguire il dottorato di laurea, per potere assumere l'incarico di filologia classica nell'università di Basilea su indicazione del suo stesso maestro, Ritschl, che sino a quel momento aveva seguito fedelmente negli studi e, adesso, nella carriera. «Il 23 marzo la facoltà filologica di Lipsia concesse a Nietzsche il diploma di dottore in base ai lavori apparsi nel 'Rheinisches Museum'. Il 17 aprile egli assumeva la cittadinanza svizzera e lasciava quella prussiana. Alle due del pomeriggio del 19 aprile 1869 Nietzsche giunse a Basilea»¹. Nella cittadina svizzera sembra compiersi il suo destino di filologo, ma proprio a Basilea si determina la svolta decisiva della sua vita e si predetermina il suo futuro di filosofo. Se si pensa che l'intera attività di Nietzsche è raggruppabile in soli venti anni, al periodo di Basilea, dove rimase dieci anni, occorre prestare la dovuta attenzione per meglio comprendere il suo secondo decennio di attività, ma in ultima analisi tutta quanta la sua opera prodotta tra il 1869 (l'anno del dottorato e dell'inizio della sua vita accademica) e il 1889 (l'anno della catastrofe). «Quando, il 19 aprile 1869, alle due del pomeriggio, arrivò a Basilea, la giovinezza gli stava alle spalle, e l'opera cominciava a mostrare la sua testa di Medusa»².

Con la prolusione tenuta sul tema *Omero e la filologia classica*, il

¹ M. Montinari, *Che cosa ha 'veramente detto' Nietzsche*, Roma 1975, p. 57.

² C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, volume I, Roma-Bari 1980, p. 249.

giovane docente sembra sottolineare una vocazione esclusiva per la filologia che risulterebbe confermata da taluni argomenti trattati durante quel primo semestre, leggendo le *Coefore* di Eschilo e i lirici greci. Ma già nella parte conclusiva della prolusione, modificando il detto di Seneca³, sostiene «philosophia facta est quae philologia fuit»⁴, poiché almeno per un filologo ciò doveva costituire «lo scopo della propria ricerca»⁵; infatti la filologia non poteva risultare priva di contenuti, così come, negli intendimenti di Seneca, la filosofia non poteva ridursi a mera erudizione filologica; inoltre la filologia non poteva risultare fine a se stessa, senza obiettivi filosofici, che mirino alla riscoperta del senso della vita. La stessa conferenza su Omero va ricordata nel suo nucleo essenziale per rilevare i contenuti, oltre che filologici, filosofici del suo discorso programmatico che sarà svolto sul duplice versante della filologia e della filosofia. Tra l'altro la filologia, secondo le considerazioni di Nietzsche, presenta il carattere della storia, della scienza e dell'estetica; nel primo caso perché studia il passato nelle sue diverse manifestazioni; nel secondo caso perché utilizza il metodo delle scienze empiriche; nel terzo caso perché è finalizzata alla rappresentazione dell'antichità nelle sue componenti classiche (e artistiche). Per questo motivo, proprio perché possiede i caratteri eterogenei della storia, della scienza e dell'estetica, ha acquisito la funzione didattico-pedagogica concentrando gli impulsi delle varie discipline che tendono alla formazione della coscienza delle singole individualità; un'opera d'arte, come l'*Iliade* o l'*Odissea*, non è solo l'esemplare dell'arte classica, bensì pure la testimonianza di un modello educativo per tutte le generazioni a venire; sicché leggiamo Omero come artista e come pedagogo. Una tale connotazione comporta che un personaggio come Omero possieda caratteri, oltre che estetici, filosofici. Ma la scienza, che ha studiato il passato per scrutarne ed evidenziarne gli «impulsi scientifici ed estetico-etici»⁶, ha finito con il devitalizzarsi a causa di quei cattivi maestri che hanno insistito prevalentemente,

³ Seneca, *Lettere a Lucilio*, lib. XX, 108 23 («Itaque quae philosophia fuit facta philologia est»).

⁴ F. Nietzsche, *Homer und die klassische Philologie*, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, volume II, tomo I, Berlin-New York 1982, p. 268.

⁵ *Ibid.*

⁶ F. Nietzsche, *Omero e la filologia classica*, in *Scritti giovanili 1865-1869*, in *Opere*, volume I, tomo II, Milano 2001, p. 517.

se non esclusivamente, sull'erudizione fine a se stessa, piuttosto che sui contenuti vitali delle opere che i geni hanno saputo realizzare di volta in volta nelle varie epoche storiche. «Con ciò si vuole dire che ogni attività filologica dev'essere racchiusa e circondata da una concezione filosofica del mondo, in cui ogni elemento singolo e isolato si volatilizza come qualcosa di riprovevole, finché rimane solo il tutto, quel che è unitario»⁷.

Quell'anno legge e commenta pure il *Fedone* di Platone, sottolineando il suo contemporaneo e irrefrenabile interesse, oltre che per la filologia, per la filosofia; volendo percorrere un nuovo segmento culturale nel quale le due discipline non possono che coniugarsi per la ricerca di un passato che dia un senso autentico al presente. Di ciò scrive a Ritschl, il 10 maggio 1869, a meno di un mese dall'inizio del suo primo corso, comunicando: «leggendo il *Fedone* ho modo di contagiare i miei allievi con la filosofia»⁸. Sempre in quel primo semestre studia la vita di Socrate e di Platone attingendo alla fonte di Diogene Laerzio, di cui ambiva divenire «futurus editor»⁹. Non a caso tra il 1868 e il 1870 su Diogene Laerzio pubblicò ben tre saggi: *De Laertii Diogenis fontibus*¹⁰, *Analecta Laertiana*¹¹ e *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes*¹².

L'anno di arrivo a Basilea rappresenta senz'altro il compimento di un processo di scoperte: dalla filosofia all'arte tragica, anche se tale processo di maturazione può essere retrodatato al periodo di permanenza a Lipsia, dove nel 1865 si era trasferito da Bonn per seguire Friedrich Ritschl. Proprio nella sua autobiografia di quegli anni giovanili, trascorsi a Lipsia da studente universitario, si può leggere della scoperta da lui fatta, in una vecchia libreria, de *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, che avrebbe determi-

⁷ Ivi, p. 538.

⁸ F. Nietzsche, *Epistolario (1869-1874)*, Milano 1976, p. 7.

⁹ Ivi, p. 18. Sull'argomento cfr. J. Barnes, *Nietzsche and Diogenes Laertius*, in «Nietzsche-Studien», XV (1986), pp. 16-40.

¹⁰ F. Nietzsche, *De Laertii Diogenis fontibus*, in «Rheinisches Museum für Philologie», I/II, XXIII (1868), pp. 632-53 e III/IV, XXIV (1869), pp. 181-228; ora in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, volume II, tomo I, cit., pp. 75-167.

¹¹ Id., *Analecta Laertiana*, in «Rheinisches Museum für Philologie», XXV (1870), pp. 217-31; ora in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, volume II, tomo I, cit., pp. 169-90.

¹² Id., *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes*, Basel 1870; ora in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, volume II, tomo I, cit., pp. 191-245.

nato in lui una vera e propria «rivoluzione spirituale»¹³. Di Schopenhauer Nietzsche lesse quasi tutto¹⁴, senza con ciò rinunciare alla lettura di altre opere di filosofi contemporanei, come, ad esempio, la *Storia del materialismo* di Lange¹⁵. Sicché, quando consegue la laurea in filologia, ha già avuto modo di coltivare i suoi studi filosofici, che poi diventeranno sistematici, subito dopo l'arrivo a Basilea. Non a caso, prima di giungere a Basilea, quando ancora si trovava a Naumburg, a von Gersdorff scriveva del suo interesse, oltre che per la filologia, per la filosofia. L'11 aprile 1869, della sua non recente vocazione filosofica, rimarcava in termini espliciti: «la serietà filosofica ha messo in me ormai radici troppo profonde [...]. Vorrei esser qualcosa di più che un rigido ammaestratore di abili filologi»¹⁶.

Ma a Basilea si determinò il momento decisivo e definitivo di questa svolta con la scoperta dei filosofi che furono coevi dei tragici, allo studio dei quali si dedicò anima e corpo. Erano trascorsi poco meno di due mesi dal suo arrivo a Basilea, quando, scrivendo all'amico Rohde, annuncia di volere svolgere per il prossimo semestre invernale (1869-70) un corso sulla «storia della filosofia preplatonica, con interpretazione di frammenti scelti»¹⁷. Tale corso sarà poi svolto nel semestre estivo del 1872. Infatti, scrivendo nel gennaio del 1871 a Wilhelm Vischer, consigliere dell'università di Basilea, comunica il programma da svolgere: «Due corsi che in questo senso possono essere detti filosofici: 'i filosofi presocratici con interpretazione di frammenti scelti' e 'sulla questione platonica'»¹⁸. Tale dichiarazione è finalizzata al tentativo, mai riuscito, di essere trasferito dall'insegnamento di filologia a quello di filosofia, ma conferma il suo crescente interesse per la filosofia, con particolare riguardo a quella greca.

I filosofi preplatonici costituiscono oggetto di studio sistematico e di lezioni preparate per i pochi, ma attenti, studenti universitari della cittadina svizzera già a partire dal semestre estivo del 1872 sino al 1876. E cioè quasi negli stessi anni in cui si dedica con pari intensità alla lettura dei dialoghi di Platone: dal semestre invernale

¹³ Id., *La mia vita. Scritti autobiografici (1856-1869)*, Milano 1977, p. 163.

¹⁴ Id., *Epistolario (1850-1869)*, Milano 1976, p. 401.

¹⁵ Ivi, pp. 488-89.

¹⁶ Ivi, p. 692.

¹⁷ F. Nietzsche, *Epistolario (1869-1874)*, cit., p. 18.

¹⁸ Ivi, p. 169.

1871-72 sino al 1876¹⁹. Queste lezioni furono pubblicate per la prima volta nel terzo volume dei *Philologica*, con cui si chiudeva la pubblicazione dell'*opera omnia* curata dalla sorella Elisabeth per conto dell'editore Kröner di Lipsia. I tre volumi, contenenti scritti di filologia classica e di filosofia antica, furono curati da Ernst Holzer (il primo apparso nel 1910), da Otto Crusius (il secondo apparso nel 1912) e da Wilhelm Nestle (il terzo apparso nel 1913). Nel corso degli anni Venti furono riproposti in ordine cronologico nell'*opera omnia* pubblicata dall'editore Musarion di Monaco di Baviera. Infatti *I filosofi preplatonici* e *L'introduzione allo studio dei dialoghi di Platone* comparvero nel quarto volume contenente *Relazioni, Scritti e Lezioni degli anni 1871-1876*, tra cui pure *Sull'Avvenire delle nostre scuole*, *Sul pathos della verità* e *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, a cura di Max e Richard Oehler.

Tuttavia sia le lezioni sui filosofi preplatonici che quelle su Platone furono pubblicate in modo non integrale non solo nell'una ma anche nell'altra edizione. In particolare le prime furono pubblicate con l'omissione di tre capitoli: l'undicesimo su *Parmenide e il suo predecessore Senofane*, il dodicesimo su *Zenone* e il tredicesimo su *Anassagora*. Con una motivazione poco convincente che si trova sia nella prima che nella seconda edizione: «Questi filosofi sono ampiamente trattati nell'opera *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*»²⁰. Inoltre è da rilevare la silenziosa omissione della parte riguardante Anassimandro, di cui fu pubblicato solo il periodo finale, nonostante la particolare attenzione che Nietzsche rivolse a questo filosofo preplatonico. Secondo la motivazione data per la omissione dei tre capitoli undicesimo, dodicesimo e tredicesimo, paradossalmente si sarebbero dovuti omettere anche i capitoli dal sesto al decimo ri-

¹⁹ Su questo punto cfr. C.P. Janz, *Friedrich Nietzsches akademische Lebttätigkeit in Basel 1869-1879*, in «Nietzsche-Studien», III (1974), pp. 192-203; ma non bisogna dimenticare J. Stroux, *Nietzsche Professor in Basel*, Jena 1925; H. Gutzwiller, *Friedrich Nietzsches Lebttätigkeit am Basler Paedagogium 1869-1876*, in «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», L (1951); entrambi citati da Janz nel terzo volume della *Vita di Nietzsche* (Roma-Bari 1982), nella parte quinta riguardante i documenti e gli indici (pp. 366, 371 e 377).

²⁰ F. Nietzsche, *Die vorplatonischen Philosophen*, in *Philologica*, Band III, Leipzig 1913, p. 189; Id., *Gesammelte Werke*, Band IV, München 1921, p. 315, nota 1.

guardanti Talete, Anassimandro, Anassimene, Pitagora ed Eraclito, che sono pure trattati ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*. Infatti non può valere l'ipotesi che siano stati omessi solo i capitoli undicesimo, dodicesimo e tredicesimo, in quanto riguardanti filosofi (Senofane, Parmenide, Zenone, Anassagora) «ampiamente trattati» ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, poiché in quest'opera anche gli altri preplatonici da Talete a Eraclito (e non ultimo Eraclito) sono presi in esame in modo articolato e approfondito.

Effettuando una comparazione tra le lezioni su *I filosofi preplatonici* e *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, si può sottolineare che i tre capitoli mancanti nella prima opera coincidono con la seconda parte della seconda opera (dal capitolo nono al diciannovesimo). Forse anche questo dato ha spinto i curatori della prima edizione delle lezioni a soprassedere nel non facile lavoro di trascrizione, che potrebbe inoltre avere indotto a commettere la leggerezza di dare alle stampe un testo non integrale. Ma è pure da sottolineare che, nell'economia generale delle lezioni, questi tre capitoli costituiscono una parte considerevole dell'intero manoscritto; si trovano infatti compresi tra le pagine 48 e 72, occupando ben 24 delle 102 pagine di cui è composto tutto il testo conservato nell'Archivio Goethe-Schiller a Weimar. L'omissione dei tre capitoli può essere spiegata solo come una leggerezza della seconda edizione che ha seguito pedissequamente la prima, la quale invece troverebbe una certa giustificazione per la premura di dare completezza all'opera di Nietzsche e in particolare ai suoi scritti giovanili, costituiti da fogli manoscritti che non riproducono solo appunti, ma il più delle volte testi, come nel caso dei frammenti postumi e delle lezioni tenute nel corso del decennio di insegnamento all'università di Basilea; tali testi, per quanto frammentari, possono contribuire a chiarire la complessità e la contraddittorietà del suo pensiero e della sua produzione successiva. In ogni caso ancora oggi bisogna prendere atto del fatto che il testo di queste lezioni dedicate alla filosofia greca, preplatonica, rimane del tutto inedito nella versione italiana, mentre nella versione tedesca risalente alle due edizioni degli inizi del secolo scorso risulta incompleto e pressoché dimenticato²¹. È pur vero che si tratta di un testo inizial-

²¹ La versione della de Gruyter (F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, volume II, tomo 4, Berlin-New York 1995, pp. 207-362), seppure integrale, curata dal compianto Fritz Bornmann e da Mario Carpitella, risulta priva di apparato critico e di un adeguato commento.

mente non destinato alla pubblicazione, ma è altrettanto vero che conferma il costante interesse per quelle che sono le profonde radici del pensiero occidentale; e che tale interesse di Nietzsche consente di colmare alcune lacune per lungo tempo trascurate o ignorate.

Le lezioni su *I filosofi preplatonici* non costituiscono affatto una preziosità per pochi addetti ai lavori, ma rivestono un'importanza decisiva e non secondaria per una serie non trascurabile di motivazioni. In primo luogo, rispetto a *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, rappresentano un testo più completo e più complesso. Infatti, mentre quest'ultima parte da Talete e si ferma ad Anassagora con brevi considerazioni introduttive sulle origini della filosofia greca, quelle contengono altri quattro capitoli a completamento dell'analisi, che Nietzsche aveva in programma di svolgere (sia dal punto di vista storico-critico che filologico-filosofico) su tutti i preplatonici da Talete a Socrate compreso; giacché il capitolo quattordicesimo riguarda Empedocle, il quindicesimo Leucippo e Democrito, il sedicesimo i Pitagorici, il diciassettesimo Socrate. Inoltre bisogna rimarcare il contenuto dei primi cinque capitoli: il primo, introduttivo, giustifica la scelta di ripercorrere le tappe dell'antica filosofia greca del sesto e del quinto secolo ed è dedicato al significato peculiare di filosofia riconosciuto dai Greci sulle orme della filosofia egizia ed orientale; il secondo è dedicato alla figura del sapiente che anticipa la figura vera e propria del filosofo; il terzo è dedicato alla fase mitica della sapienza rappresentata appunto dalla mitologia e dalle varie teogonie e cosmogonie; il quarto al carattere sentenzioso dell'antica cultura oracolare espressa dai Sette Sapienti; il quinto ancora alle varie figure dell'uomo sapiente, precursore del primo filosofo.

Del suo lavoro di studio e di ricerca sui preplatonici si ha testimonianza in una lettera dell'11 giugno 1872 inviata all'amico Erwin Rohde, al quale Nietzsche comunica la stesura di un «prossimo scritto», dove intende fissare «quelle immagini» che gli appaiono nelle ore di solitudine trascorse a Basilea dopo l'esperienza burrascosa della guerra franco-prussiana, ma soprattutto dopo la tempesta scatenatasi con la pubblicazione de *La nascita della tragedia*²². Gli spiriti che egli evoca sono ovviamente quelli dei filosofi greci contemporanei dei tragici; e a Rohde scrive di trovarsi in una condizione di

²² F. Serpa, *La polemica sull'arte tragica*, Firenze 1972, pp. 9-49.

μελιτώεσσα εὐδία (soave serenità); la condizione migliore per svolgere le proprie lezioni, «soprattutto quella sui filosofi preplatonici; questi grandiosi personaggi [...] più vitali che mai»²³.

Evidentemente Nietzsche non trascura di esternare la sua vis polemica contro il «rispettabile Zeller», di cui non riesce a prendere sul serio i «prolissi resoconti». Le sue parole non tradiscono la posizione del filosofo refrattario al rigore filologico, bensì l'atteggiamento, esuberante se si vuole, del filologo che non svolge il suo studio senza alcuna finalità; egli è più che mai convinto della necessità che al termine di ogni itinerario vada conseguito l'obiettivo primario di scoprire innanzitutto l'uomo²⁴ e, quindi, il filosofo. In questa stessa lettera a Rohde tra l'altro ribadisce la sua adesione alla lezione di Apollodoro rispetto al problema «delle antiche διαδοχαί»²⁵, che le dossografie tradizionali hanno eccessivamente sottolineato per stabilire una rigida e inverosimile concatenazione tra tutti i rappresentanti della filosofia antica²⁶. Ma – ciò che più conta – manifesta le sue preferenze tra gli stessi filosofi preplatonici. Infatti, pur contestando la serie delle successioni tramandata dagli antichi dossografi e alla quale la cultura moderna ha mostrato di credere eccessivamente, egli stesso codifica una propria serie di preplatonici preferiti. Non a caso all'amico Rohde scrive ancora: «Tratto come figure più importanti Anassimandro, Eraclito, Parmenide – in questa successione; e poi Anassagora, Empedocle, Democrito»²⁷.

Lo studio di questi filosofi prosegue intensamente per tutto il 1872; giacché, quando nell'aprile del 1873 si reca a Bayreuth con Rohde, ha già con sé il testo de *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* che intende dedicare a Cosima Wagner. Di ciò si ha conferma nella lettera di scuse che invia all'amico Carl von Gersdorff il 5 ottobre 1872, pregandolo di perdonargli il lungo silenzio dovuto proprio all'intenso impegno profuso per tutto il semestre estivo «per i filosofi preplatonici»²⁸. Nella lettera del 15 febbraio 1873 indirizzata alla

²³ F. Nietzsche, *Epistolario (1869-1874)*, cit., p. 314.

²⁴ Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in *Opere*, volume III, tomo II, Milano 1973, pp. 265-66.

²⁵ Id., *Epistolario (1869-1874)*, cit., p. 315.

²⁶ Id., *Die Διαδοχαί der vorplatonischen Philosophen*, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, volume II, tomo 4, cit., pp. 613-32.

²⁷ Id., *Epistolario (1869-1874)*, cit., p. 315.

²⁸ Ivi, p. 360.

madre Franziska e alla sorella Elisabeth, Nietzsche ancora una volta mostra tutto il suo entusiasmo per i filosofi che stanno per costituire l'oggetto del nuovo libro. E ciò, nonostante il peso dell'insegnamento all'università e al liceo non sia indifferente e la salute cominci a dargli seri fastidi. «Peraltro – egli scrive – ho lavorato e, se lo permettono la salute e i giorni di vacanza per Pasqua, prima dell'inizio dell'estate avrò pronto un nuovo libro. Probabilmente si chiamerà: *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*»²⁹. Alla fine di questo stesso mese di febbraio del 1873, nella lettera inviata a Malwida von Meysenbourg, ribadisce che il manoscritto sui preplatonici è quasi pronto. Infatti comunica che «vi compaiono tutti i grandi filosofi che hanno vissuto nell'epoca tragica dei Greci, cioè durante il sesto e il quinto secolo: è già un fatto notevole che i Greci si siano dati alla filosofia proprio in quel periodo – e come anche!»³⁰.

I primi giorni di marzo di quell'anno Nietzsche si trasferisce a Gersau, sul lago dei Quattro Cantoni, per allontanarsi dalla chiassosa *Fasnacht* basileese, il famoso carnevale della cittadina svizzera che dura dalla domenica al martedì successivi al nostro mercoledì delle ceneri. Il «rullar di tamburi» di quella festa carnascialesca lo ha spinto a fuggire tra la nebbia e la pioggia del lago, dove però può restare a meditare solo in compagnia dei suoi pensieri e dei suoi lavori da portare a termine. A von Gersdorff scrive: «Il mio scritto cresce e assume l'aspetto di un'appendice alla 'tragedia'. Il titolo sarà forse *Il filosofo come medico della cultura*. Con questo lavoro vorrei proprio fare una sorpresa a Wagner per il suo compleanno»³¹. Quando da Gersau rientra a Basilea, il 22 marzo, scrive a Rohde al quale conferma di essere sul punto di ultimare il lavoro già preannunciato «sulla filosofia greca»³². Il titolo che mantiene è quello anticipato a von Gersdorff, *Il filosofo come medico della cultura*³³, che evidentemente rivela un progetto più ampio de *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, che invece compare subito nella lettera del 5 aprile inviata allo stesso von Gersdorff per comunicare che è in partenza con Rohde per Bayreuth, dove appunto intendente incontrare Richard e Cosima Wagner, di cui i due amici saran-

²⁹ Ivi, p. 426.

³⁰ Ivi, p. 430.

³¹ Ivi, p. 435.

³² Ivi, p. 439.

³³ C. Gentili, *Nietzsche*, Bologna 2001, pp. 146-53.

no ospiti sino al 12 aprile. «A Bayreuth – scrive Nietzsche a von Gersdorff – porto un manoscritto su *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, per leggerlo agli altri. Il tutto è però ancora molto lontano dalla forma di un libro, io divento sempre più severo verso me stesso e ci vorrà molto tempo prima che io tenti una nuova esposizione (la quarta dello stesso tema). Ho dovuto anche intraprendere gli studi più singolari per questo scopo, perfino la matematica mi si è avvicinata senza farmi paura, poi la meccanica, la teoria chimica degli atomi ecc. Ancora una volta ne ho tratto splendide conferme sull'eterno valore dei Greci. La via che porta da Talete a Socrate è veramente inaudita»³⁴. Di questa incompletezza della sua storia della filosofia greca dà notizia pure alla madre e alla sorella nella lettera del 29 aprile, comunicando il disappunto per non intravedere ancora la conclusione del lavoro cui si è dedicato con tanta passione: «Ho scritto ancora per i miei filosofi greci, ma il libro non è ancora finito e può darsi che ci voglia ancora parecchio tempo prima che io arrivi a una conclusione»³⁵.

In effetti Nietzsche non portò mai a conclusione il suo lavoro dedicato a *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, che tra l'altro venne pubblicata solo nel 1896, nel decimo volume dell'edizione Naumann curata da Fritz Koegel. Anche *Il libro del filosofo* rimase un progetto, steso solo in forma frammentaria negli anni tra il 1872 ed il 1875. Sicché l'unico lavoro completo sulla storia della filosofia greca da Talete a Socrate è costituito dal testo delle lezioni universitarie tenute più volte sino al semestre estivo del 1876. Così è accaduto che il suo ampio progetto³⁶ di scrivere *Il libro del filosofo*, di cui faceva parte

³⁴ F. Nietzsche, *Epistolario (1869-1874)*, cit., pp. 442-43.

³⁵ Ivi, p. 451.

³⁶ Il *Libro del filosofo (Philosophenbuch)*, secondo le intenzioni di Nietzsche, avrebbe dovuto comprendere, oltre *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, *L'ultimo filosofo*, *Il filosofo come medico della cultura*, *Su verità e menzogna in senso extramurale* (con i relativi *Abbozzi per la prosecuzione di questo saggio*) e *Scienza e saggezza in lotta*. Tale impostazione è riscontrabile nell'edizione Kröner (Band X, pp. 109-235) ed è stata mantenuta nell'edizione Musarion (Band VI), da dove è stata estrapolata *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* (inserita con altri saggi nel Band IV). Una versione italiana del *Libro del filosofo* è stata pubblicata da Savelli (Roma 1978, pp. 13-102) a cura di M. Beer e M. Ciampa. Evidentemente nell'edizione de Gruyter-Adelphi il testo è stato riproposto secondo l'ordine cronologico, per cui i *Frammenti postumi* (nello specifico il gruppo 19) di quegli anni (cfr. trad. it., volume III, tomo III, parte II, Milano 1992) compaiono separatamente dagli altri testi cui Nietzsche riuscì a dare corpo, come nel caso di *Su verità e menzogna in senso extramurale e La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* (cfr. trad. it., volume III, tomo II, cit.).

anche *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, è rimasto allo stato frammentario; e in particolare *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* è rimasta ferma ad Anassagora. Anche se non si vuole accettare l'ipotesi che Nietzsche abbia voluto scrivere un vero e proprio "libro del filosofo", il suo progetto, per così dire, editoriale non può essere ignorato in omaggio ad una lettura rigidamente impostata sul criterio cronologico; alla figura del filosofo Nietzsche lavorò in modo chiaro ed inequivocabile tra l'autunno del 1872 ed il 1875. Nel sesto volume dell'edizione Musarion si riscontra questo progetto che non può essere trascurato per il fatto di seguire il criterio cronologico di testi che, di conseguenza, vengono smembrati e separati. Pur non contestando il criterio strettamente cronologico, non si può misconoscere che nell'autunno-inverno del 1872 Nietzsche abbia pensato alla figura dell'ultimo filosofo³⁷ che riflette sul contrasto tra arte e conoscenza; oppure che nella primavera del 1873 abbia concepito il saggio sul filosofo inteso come medico della cultura³⁸; oppure ancora che nel 1873 abbia steso, oltre che *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, il saggio *Su verità e menzogna in senso extramorale*³⁹; e che infine nel 1875 abbia abbozzato il testo su *Scienza e saggezza in lotta*. In quest'ultimo caso, prendendo in esame le pagine che ci sono pervenute, si può immediatamente desumere che i filosofi preplatonici costituiscono ancora l'oggetto di discussione; ciascuno dei preplatonici rappresenta un momento particolarmente elevato della cultura greca (sia essa arte o filosofia vera e propria), in quanto «questi filosofi rivelano la forza vitale di quella civiltà, che produce i suoi propri correttivi»⁴⁰. Senza dubbio è più che corretto, sia dal punto di vista cronologico che dal punto di vista contenutistico, porre l'uno accanto all'altro i saggi su *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* e *Su verità e menzogna in senso extramorale*; entrambi risalgono al 1873, ma presentano appunto contenuti in comune che non si possono misconoscere. In particolare ci riferiamo al passo nel quale Nietzsche, nel secondo saggio, dice: «vi sono epoche in cui l'uomo

³⁷ F. Nietzsche, „Der letzte Philosoph“. *Der Philosoph. Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntniss*, in *Werke*, Band VI, München 1922, pp. 3-64.

³⁸ Id., *Der Philosoph als Arzt der Cultur*, ivi, pp. 65-74.

³⁹ Id., *Ueber Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne*, ivi, pp. 75-92.

⁴⁰ Id., *Richard Wagner a Bayreuth e Frammenti postumi (1875-1876)*, in *Opere*, volume IV, tomo I, Milano 1967, p. 163.

razionale e l'uomo intuitivo stanno l'uno accanto all'altro, il primo con la paura dell'intuizione, il secondo con il disprezzo per l'astrazione»⁴¹. Tale affermazione conduce a quanto detto in una nota al capitolo sesto, dedicato a Talete, delle lezioni su *I filosofi preplatonici* (*infra*, p. 28), laddove si pongono a confronto la razionalità e l'intuizione dell'uomo o, meglio, la filosofia e l'arte; per cui Nietzsche suggerirebbe di superare qualunque ipotetica dicotomia tra filosofia e arte o tra razionalità e intuizione.

Negli anni in cui scrive *La nascita della tragedia* e *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, tiene le lezioni sui filosofi preplatonici e su Platone; se proprio non vogliamo parlare di un progetto editoriale, possiamo senz'altro parlare di un progetto che oggi diremmo di studio e di ricerca; un progetto che conduce Nietzsche alla scoperta e alla rivisitazione della cultura ellenica del VI e V secolo a.C., caratterizzata dallo stupore che l'uomo prova di fronte al divenire della natura, ma pure e non ultimo dal dolore che scopre e prova in questo mondo; la sua è una concezione della vita imperniata su un fondamento metafisico che il giovane filologo, ancor prima che in taluni pensatori del suo tempo, scopre e rintraccia nei primi pensatori greci che hanno concepito e fondato la filosofia nei termini che non trovano l'uguale per estensione e per profondità. Il contrasto tra verità e menzogna sta alla base dei rapporti intercorsi tra gli uomini, che sono compromessi dal fatto che "*bellum omnium contra omnes*"; sicché resta sempre da scoprire che cosa sia la verità e che cosa sia la menzogna. Verità e menzogna sono parole che spingono a considerare il senso della storia, delle convenzioni, della guerra, della pace; risultano parole prive di contenuti effettivi, perché fondate non sulla verità, ma sulla menzogna; sulla illusione di possedere certezze, che l'uomo non ha mai avuto; per cui Nietzsche conclude che «la verità è inconoscibile»⁴².

Dobbiamo quindi ritenerci fortunati del fatto che, nonostante il progetto editoriale di scrivere un *Libro del filosofo* sia rimasto incompiuto, si possa leggere il testo manoscritto delle lezioni dedicate alla filosofia preplatonica. Ciò consente di approfondire l'iter cronologico e speculativo della formazione di Nietzsche, ma soprattutto

⁴¹ Id., *Su verità e menzogna in senso extramorale*, ivi, volume III, tomo II, cit., p. 371.

⁴² Id., *Abbozzi per la prosecuzione di Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *Il libro del filosofo*, cit., p. 90.

to il suo interesse peculiare per questa parte della filosofia antica. Tra l'altro le lezioni su *I filosofi preplatonici* rispetto a *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* non sono un testo semplicemente più completo, ma anche più ricco e più sistematico, essendo costituite dall'insieme dei fogli che Nietzsche stendeva per dare corpo ai suoi corsi monografici, dopo avere studiato e approfondito per proprio conto i singoli argomenti direttamente sulle fonti o sulla letteratura allora disponibile; una menzione particolare, a tal proposito, va alla rivista diretta da Ritschl, il «*Rheinisches Museum für Philologie*», che Nietzsche ovviamente conosceva bene anche perché vi collaborava già da quando era ancora studente all'università di Lipsia.

È pertanto strano che, a distanza di molti decenni dalla sua morte, ancora oggi tutti i suoi scritti dedicati alla filosofia greca risultino rimossi nell'inconscio del grosso pubblico e degli addetti ai lavori; solo in alcuni e sporadici casi a questa parte della sua produzione è stata prestata l'attenzione dovuta; ma si tratta di casi che non sono stati tenuti nella debita considerazione dalla critica, per così dire, ufficiale. Il caso più vistoso, oltre che da Heidegger, potrebbe essere rappresentato da Nestle che, proprio mentre venivano pubblicati i tre volumi dei *Philologica*, sanzionò l'importanza che il mondo greco ricopriva non solo per il «giovane» Nietzsche ma anche per l'autore dello *Zarathustra*, «in tutti gli stadi della sua evoluzione personale, non solo dei periodi estetico-pessimistici, ma anche in quelli intellettualistici e voloniaristici»⁴³. Inoltre non è da trascurare l'avvertenza e il monito di Holzer che, nella presentazione del primo dei tre volumi dei *Philologica*, invitava i lettori e gli studiosi a considerare non solo il rapporto intercorso tra Nietzsche e la filologia, ma pure e soprattutto il rapporto tra Nietzsche e il mondo antico (in particolare, evidentemente, le suggestioni ricevute dal giovane filologo dalle letture dei filosofi preplatonici e di Platone); il monito consisteva nel sapere rilevare «ciò che l'antichità ha rappresentato per Nietzsche»⁴⁴.

Il caso meno vistoso, ma certamente non meno significativo, è quello relativo a Francesco Orestano il quale, sostenuto dal cenacolo filosofico di Amato Pojero, dopo aver conseguito la laurea nell'università di Palermo, proprio ad inizio di secolo, si recò a Weimar su-

⁴³ W. Nestle, *Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie*, in «*Neue Jahrbuch für dem klassischen Altertum*», 1912, p. 554.

⁴⁴ E. Holzer, *Vorwort* a F. Nietzsche, *Philologica*, Leipzig 1910, p. VII.

bito dopo la morte di Nietzsche per studiarne tutta l'opera. Orestano, pur avendo a disposizione la sola edizione Naumann (non ancora completata dall'edizione Kröner), tenne pure conto delle lezioni, allora del tutto inedite, sui filosofi preplatonici e su Platone, ponendole opportunamente in relazione con *La nascita della tragedia e La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*. A tal proposito il giovane studioso osservava che a Nietzsche «i filosofi preplatonici [...] apparivano come i veri rappresentanti del genio greco non ancora fuorviato dai suoi istinti fondamentali [...]. Ed egli ne voleva tentare la trattazione compiuta, considerando il libro sulla tragedia già pubblicato come l'esposizione di quella storia dal lato estetico, il libro da scrivere sulla filosofia tragica come la sua esposizione dal lato filosofico, e infine il libro su Omero e la gara come quella dal lato etico e politico»⁴⁵. Orestano ha quindi colto l'obiettivo che si era prefisso il giovane Nietzsche, giacché *La nascita della tragedia* non è da considerare un'opera isolata, tipica di una mentalità affatto sistematica, ma è da collegare allo studio della cultura greca del sesto e del quinto secolo a.C. nell'ambito di un progetto all'interno del cui corpo, con i suoi elementi costitutivi, cioè l'arte e la filosofia, «l'uomo lavora all'immortalità dell'intelletto»⁴⁶.

Non bisogna comunque trascurare le lezioni che l'autore di *Essere e tempo* tenne su Nietzsche negli anni 1936-40 presso l'università di Freiburg; negli anni successivi sarebbero apparse in volume⁴⁷ a sé stante che, con il saggio su *La dottrina platonica della verità* (del 1942), conferma l'attenzione prestata da Heidegger, oltre che a Nietzsche, a Platone, per sostenere che Nietzsche ebbe con Platone un costante e continuo rapporto, senza che ciò autorizzi a parlare di antiplatonismo. Heidegger tiene presenti soprattutto le lezioni che Nietzsche svolse su Platone ad inizio del suo insegnamento a Basilea, proprio per suffragare la tesi secondo la quale filologia e filosofia convivono nella costante attenzione prestata sia all'arte tragica che alla filosofia; non sottace il rigoroso ed estenuante impegno di filologo classico di Nietzsche, che però ebbe una particolare «incli-

⁴⁵ F. Orestano, *Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo sviluppo*, in *Opera omnia*, volume V, Padova 1963, p. 284.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1869-1874)*, in *Opere*, volume III, tomo III, parte II, cit., p. 4.

⁴⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, 2 volumi.

nazione per Platone»⁴⁸. Evidentemente Heidegger è convinto del fatto che Nietzsche (anche ai fini della riscoperta della metafisica) abbia avuto un rapporto preferenziale con Platone, ma si tratta di una testimonianza per suffragare l'attenzione non occasionale da parte di Nietzsche per la filosofia greca.

Nietzsche voleva dimostrare la conciliabilità tra arte e filosofia, quali testimonianze della sensibilità di un popolo, quando si presenti ai posteri ad esempio emblematico di una dimensione culturale pressoché irripetibile. Il ritorno all'antico non sta ad indicare una fuga dal presente, ma il recupero della propria memoria legata a una fase della storia dell'Occidente, durante la quale si è realizzato questo progetto ambizioso ed esaltante secondo il quale «in entrambe, filosofia ed arte, un popolo raggiunge l'unità di tutte le sue qualità e la loro suprema bellezza»⁴⁹. Bisogna quindi leggere le opere e i frammenti del periodo giovanile, senza nulla togliere alle opere della maturità e ai frammenti postumi dei suoi ultimi anni di lucidità mentale (evidentemente soprattutto ai frammenti del biennio 1888-89), per scavare nella profondità della personalità di Nietzsche. E comunque non avere rimpianti per la incompiutezza e la frammentarietà della sua opera che, come spesso accade per i grandi geni dell'umanità, in questo modo si presenta più accattivante, anche se spesso troppo contraddittoria. Ma la frammentarietà e la contraddittorietà costituiscono il tessuto proprio di questo eminente filosofo tuttora molto citato e forse non opportunamente letto nella sua interezza.

I suoi aforismi e i suoi frammenti risultano assai preziosi per completare il variopinto mosaico della sua opera. Per cui il testo del *Libro del filosofo*, sebbene rimasto incompiuto, resta una proposta tanto frammentaria quanto provocatoria sulla connotazione della filosofia e dell'arte in relazione alla scienza. A tal proposito non è da trascurare un frammento su: «Sapienza e scienza. *Sui filosofi*. Dedicato all'immortale Arthur Schopenhauer»⁵⁰, nel quale si chiarisce la demarcazione tra filosofia e scienza. L'una tesa alla consapevolezza che l'uomo deve o dovrebbe avere del mondo come problema, l'altra allo studio pedissequo del mondo come evento. «La σοφία ha in

⁴⁸ Ivi, volume I, p. 181.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1869-1874)*, in *Opere*, volume III, tomo III, parte II, cit., p. 5.

⁵⁰ Ivi, p. 34.

sé l'elemento atto a scegliere, che ha gusto: mentre la scienza, senza questa finezza di gusto, si getta su tutto quanto è degno di essere conosciuto»⁵¹. Questo tema ricorre nel secondo capitolo delle lezioni (*infra*, p. 9), dedicato al σοφός, che non è da intendere semplicemente come il sapiente o colui che sa nel senso etimologico del termine. Il sapiente è colui che ha «gusto» (*Geschmack*), per cui solo la σοφία, a differenza della ἐπιστήμη, possiede tale elemento (*das Geschmacksbabende*).

I frammenti di questi anni non sono dedicati al filosofo in senso lato, ma a colui che viene considerato l'ultimo uomo, ossia Edipo, che è appunto «l'ultimo degli uomini della sventura»⁵². Per questo motivo di fondo non solo la tragedia, ma anche la filosofia, anzi l'una e l'altra insieme, rappresentano la chiave di lettura dell'esistenza umana, che evidentemente la scienza, nella sua dimensione fenomenica, non può cogliere in tutta la sua complessità e autenticità. Dioniso, contrariamente a quanto si possa comunemente pensare, non rappresenta semplicemente l'ebbrezza della vita contro la plasticità apollinea. Sia il dio Dioniso che l'uomo Edipo rappresentano l'atrocità dell'esistenza sulla terra. Edipo, così come emblematizzato nella tragedia di Sofocle, eredita «la maledizione della stirpe degli Atridi»⁵³, mentre Dioniso, «di cui mirabili miti narrano come da fanciullo fosse fatto a pezzi dai Titani e come poi in questo stato venisse venerato come Zagreus»⁵⁴, conferma il significato ultimo del tragico espresso dal dolore che traspare, oltre che nella tragedia, anche nella primigenia teologia greca. Per cui «il dionisiaco, con la sua gioia originaria percepita anche nel dolore, è il grembo comune della musica e del mito tragico»⁵⁵.

La storia primordiale dell'uomo coincide dunque con l'apparizione delle divinità nella natura; ed è singolare che non solo l'arte, ma pure la filosofia si identifichi con il fondamento del dolore assunto a categoria del divenire di tutte le cose secondo l'antica lezione di Eraclito. Proprio il filosofo preplatonico preferito da Nietzsche consente que-

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Id.*, *L'ultimo filosofo*, in *Frammenti postumi (1869-1874)*, in *Opere*, volume III, tomo III, parte II, cit., p. 46.

⁵³ *Id.*, *La nascita della tragedia*, in *Opere*, volume III, tomo I, Milano 1972, p. 32.

⁵⁴ *Ivi*, p. 72.

⁵⁵ *Ivi*, p. 159.

sta chiave di lettura che si consolida nel concetto di πόλεμος, la lotta dei contrari che danno origine alla vita; e quindi nel concetto di πῦρ che spiega l'eterno divenire o scorrere della natura. «L'idea di πόλεμος-δίκη (guerra-giustizia) è la prima idea specificamente ellenica in filosofia, con il che non è detto che non fosse valida a livello universale, ma solo a livello nazionale; ma piuttosto: solo un greco era in grado di concepire un'idea così notevole della cosmodicea» (*infra*, p. 66).

Un altro preplatonico preferito da Nietzsche risulta Anassimandro, che il giovane docente di filologia non interpreta, secondo la consuetudine, come fisiologo, bensì come metafisico che seppe concepire una materia primordiale da cui si originano tutte le cose secondo il processo eterno e irreversibile della trasformazione causata dalla lotta dei contrari. Nietzsche sottolinea che il rappresentante della scuola di Mileto, pur proseguendo la posizione espressa da Talete, la seppe superare non tanto sul versante della scienza della natura quanto sul versante della filosofia che si erge al di sopra del divenire, per cogliere il senso recondito delle cose; tra l'altro Anassimandro fu «il primo filosofo pessimista» (*infra*, p. 40), anticipando, in questa concezione del mondo, l'altro preplatonico, tanto caro a Nietzsche, ossia Eraclito. Anassimandro possiede un altro merito: che è quello di avere elaborato la teoria dei contrari, che poi troveremo in molti altri preplatonici; non ultimo in Parmenide che nella sua concezione del mondo ritiene che esso sia soggetto e sottoposto alle due categorie dell'essere e del non essere. Tuttavia, tra Anassimandro ed Eraclito, Nietzsche riscontra un'ulteriore e stretta affinità nell'aver contrapposto il mondo delle parvenze al mondo delle essenze, ossia il mondo fisico del divenire al mondo metafisico dell'eterno; così è pure in Parmenide, ma lo è ancora di più in Anassimandro ed Eraclito, che lega il proprio concetto di divenire a quello dell'indeterminato di Anassimandro. Eraclito rappresenta una posizione più avanzata, poiché riuscì (grazie alle elaborazioni dei propri predecessori e, soprattutto, appunto, di Anassimandro) a superare il dualismo tra divenire ed essere, tra parvenza ed essenza, tra fisica e metafisica. Eraclito «non separò più l'uno dall'altro il mondo fisico da quello metafisico, il regno delle qualità determinate da quello dell'indeterminatezza indefinibile»⁵⁶.

⁵⁶ Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, cit., p. 291.

Il dualismo della natura (presente pure in Empedocle) diviene quasi una costante chiave di lettura della filosofia dei primi pensatori greci, letti come naturalisti che però seppero elevarsi sul piano della filosofia e della metafisica; non a caso Anassimene, secondo Nietzsche, rispetto ad Anassimandro «come ricercatore della natura risulta molto più significativo» (*ibid.*); ma, come filosofo, di gran lunga inferiore ad Anassimandro; e non a caso Empedocle risulta un altro preplatonico preferito proprio perché esprime il senso del dolore che l'uomo è costretto a vivere in questo mondo; giacché, nella lotta tra φιλία e νεῖκος, intravede tutta la storia della natura e dell'umanità, posta di fronte al dissidio che costantemente l'uomo si trova a vivere nella scelta tra l'una e l'altra pulsione. Così come dirà Freud, amore e odio non sono solo le forze di attrazione e repulsione che spiegano il divenire e l'evoluzione della natura, sono pure le pulsioni vitali e distruttive che caratterizzano l'esistenza nel mondo; per Empedocle secondo la visione religiosa dell'orfismo che concepiva il dualismo tra vita ultraterrena e vita terrena, mentre per Nietzsche (e poi per Freud) secondo una visione generale del mondo imperniata sulla lotta tra il male e il bene, laddove spesso il male prevale sul bene, ossia la guerra sulla pace, la morte sulla vita (pur essendo l'uomo un animale razionale che però non sa controllare ed equilibrare le proprie pulsioni). Non a caso Empedocle viene considerato «il filosofo tragico, contemporaneo di Eschilo» (*infra*, p. 116).

Sotto l'influenza di Wagner, Nietzsche aveva sostenuto che l'arte rappresenta «la vera attività *metafisica* dell'uomo»⁵⁷. Ma, da buon filosofo, non può evidentemente restar fermo su questa posizione iniziale; deve andare oltre per esaminare il confronto dell'arte con la filosofia, onde pervenire a una visione generale del mondo. La polemica sull'arte tragica in effetti si svolgeva non tanto sul rifiuto della filologia quanto sul modo di intendere la filologia in relazione alla filosofia. E sarebbe stato strano che Nietzsche a un certo punto avesse sostenuto la demarcazione tra arte e filosofia, dopo aver sostenuto che non esiste demarcazione tra filologia e filosofia o almeno tra un certo tipo di filologia e un certo tipo di filosofia. In verità in quel periodo Nietzsche è quasi invasato dal contenuto de *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, di cui riporta il senso

⁵⁷ Id., *La nascita della tragedia*, cit., p. 9.

del dolore alla concezione che gli antichi Greci avevano della vita intesa appunto come dolore. «L'uomo irretito nel velo di Maja»⁵⁸ rappresenta l'emblema del senso del dolore che avvertirono e manifestarono soprattutto i Greci, sino a costituire una «comunità superiore»⁵⁹ che nel segno di Apollo e di Dioniso intende strappare questo velo per riconciliare l'uomo alla natura. Tale «volontà», rappresentata dai Greci nella figura del genio e dell'eroe, non coincide affatto con una categoria politica fondata sulla gerarchia dei valori, bensì con una filosofia (soprattutto la prima filosofia sorta in Occidente ad opera dei Greci) che lotta per l'affermazione di una vita autentica che, secondo questa linea interpretativa, almeno originariamente, non può essere un sentire di molti ma di pochi.

Si è molto discusso dell'eventuale statuto politico e ideologico di Nietzsche in relazione pure ai prelatonici⁶⁰. Ma non ci sembra che si possa riconoscere, in questa sua lettura dei primi filosofi greci, la propensione per una ideologia conservatrice e imperialista⁶¹. Negli anni intorno al 1920 in Italia è stata pubblicata l'edizione delle opere di Nietzsche per i tipi dell'editore Monanni di Milano, con una prefazione di Richard Oehler e un'introduzione di Elisabeth Förster-Nietzsche. Siamo in piena epoca fascista e la sorella non perde l'occasione ghiotta per fare apparire il fratello come un antesignano del nazionalismo e del fascismo, collegando il suo pensiero a quello degli antichi filosofi greci vissuti nel corso del VI e V secolo a.C. «Come i Greci dell'epoca dei tragici, mio fratello è fondamentalmente individualista e aristocratico, e ciò ch'egli ammira soprattutto nella civiltà ellenica è l'abbondanza di uomini superiori che essa produce»⁶². Con ciò si potrebbe sottolineare un processo di falsificazione non solo per le opere della maturità ma anche per quelle giovanili, nelle quali Nietzsche manifesta il suo interesse per le origini della filosofia. In verità qui si dovrebbe evidenziare, per dirla con Löwith, «la sua scarsa considerazione dei problemi sociali ed economici»⁶³. Il filosofo dell'eterno ritorno certamente nutre un senti-

⁵⁸ Ivi, p. 24.

⁵⁹ Ivi, p. 26.

⁶⁰ AA.VV., *Nietzsche e la politica*, Napoli 1982.

⁶¹ G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Torino 1974, p. 357.

⁶² F. Nietzsche, *Opere*, volume II, Milano 1927, p. 17 (Introduzione di Elisabeth Förster-Nietzsche).

⁶³ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1971, p. 268.

re alto o, se si preferisce, aristocratico che prescinde dalle problematiche poste dalla categoria culturale della politica e in particolare del materialismo storico. Ma di ciò non se ne può fare una colpa sino al punto di considerarlo un antesignano del nazifascismo, così come si è tentato di fare con Heidegger e con altri. Quando Nietzsche studia i filosofi preplatonici, vissuti nell'epoca tragica dei Greci del sesto e quinto secolo a.C., è ben lontano di mezzo secolo dalle nefandezze politiche che caratterizzeranno l'Europa della prima metà del secolo ventesimo. E, quando muore sia fisicamente (1900) che spiritualmente (1889), non può certo prevedere gli sviluppi futuri che la storia avrà in Europa e in particolare in Germania. La scarsa sensibilità per i problemi sociali ed economici del proprio tempo, accompagnata ad una incomprendenza per l'effettiva valenza del materialismo storico che egli tacciava di demagogia e di qualunque cosa – per la veste che già allora aveva assunto sotto le mentite spoglie di un sedicente socialismo di maniera – non può comportare la condanna totale di tutto il suo pensiero. Se così fosse, dovremmo biasimare intere generazioni di pensatori che non hanno saputo cogliere le problematiche inerenti l'idea di democrazia e di giustizia sociale apparsa in maniera forte a partire dal secolo diciottesimo. Così come, d'altra parte, oggi si dovrebbe condannare l'equivoco che in buona o in cattiva fede viene fatto, quando si confonde l'esperienza deleteria del socialismo reale con le istanze genuine poste dal materialismo storico di Marx in tutte le sue opere.

A questo punto del discorso ricorre ancora una volta la domanda sul perché di tanta attenzione da parte di Nietzsche nei confronti di quei filosofi che vissero prima di Platone. E la risposta non può che essere la stessa. Di tutti i filosofi vissuti prima di Socrate e di Platone abbiamo poche notizie, a volte mal tramandate dagli stessi dossografi o scoliasti. Ma anche se non produssero una filosofia in termini sistematici, così come accade da Platone in poi, nei loro confronti siamo debitori per avere avuto la intuizione felice di una filosofia intesa come *πάθος* e come *θαῦμα*. Questi filosofi sono gli artefici di un pensiero che esce dallo stadio mitico, per approdare, con fatica ma definitivamente, alla filosofia vera e propria, nella sua forma più pura. In *Umano, troppo umano, I*, seppure preso dalle idee illuministiche di Voltaire, Nietzsche sostiene: «Tutti i filosofi da Talete a Democrito mi sembrano straordinariamente difficili da conoscere: ma chi riesce a ricostruire quelle figure, si muove fra creazio-

ni del tipo più potente e più puro»⁶⁴. E difatti è questo l'elemento accattivante che spinge il giovane docente di filologia verso il mondo dell'antica filosofia greca, arricchito e caratterizzato proprio dai primi pensatori che furono tipi «puri» e «unilaterali» i quali, seppure ciascuno per proprio conto o a gruppi sparuti a seconda delle singole scuole, aprirono «il sentiero che dal mito conduce alla legge della natura, dall'immagine al concetto, dalla religione alla scienza» (*infra*, p. 5). Nel capitolo introduttivo delle sue lezioni, con parole che ci riportano a *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*⁶⁵, definisce quei filosofi «tutti di un pezzo scolpiti da una sola pietra» (*infra*, p. 4). Ma ciò che costituisce «la spinta alla filosofia» è rappresentato dal divenire della natura che suscita una sensazione di «stupore nei confronti di ciò che si trova di fronte» (*infra*, p. 7).

I Greci non furono filosofi di professione, ma seppero creare modelli filosofici ineguagliabili con quella curiosità di fondo che li spinse a interrogarsi sulla natura del mondo; non furono intellettuali o uomini di cultura nel senso moderno e deteriore del termine; furono una sorta di spettatori disinteressati, che scrutarono al di là del muro della caverna per ricercare una verità che sfugge all'occhio impigrito dalle tenebre. La vita della natura non è caratterizzata dalla stasi, ma dal cambiamento in quanto continuo divenire del mondo. Eraclito è stato un maestro insuperabile nell'individuare una armonia che si determina dai contrari (ἁρμονία παλίντροπος) e che è il vero principio che governa il mondo; non tanto la guerra quanto il fuoco inteso come incessante e imperituro generatore di contrari che determinano il mutamento⁶⁶, ossia il divenire. Il fuoco che si rinnova continuamente è l'incarnazione materiale di ciò che è sempre in divenire, giacché ciò che è non può essere in quiete ma sempre in moto, senza con ciò pervenire al paradosso di Cratilo che temeva di non potere più individuare il singolo essere che cangia continuamente. Non a caso «in tutti i suoi alterni paesaggi intellettuali, il bisogno di gratitudine di Nietzsche onora come il più antico antenato della sua filosofia il no-

⁶⁴ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, I*, in *Opere*, volume IV, tomo II, Milano 1965, pp. 185-86.

⁶⁵ Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, cit., p. 273.

⁶⁶ Sul problema del «mutamento» riferito ai presocratici si veda K.R. Popper (*Ritorno ai presocratici*, in *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972, pp. 237 sgg.), per il quale, tra l'altro, i Greci possedevano «la dote naturale di provare meraviglia» (*La natura dei problemi filosofici e le loro radici nella scienza*, ivi, p. 127).

me di Eraclito»⁶⁷. Pagine stupende sul divenire fanno riflettere non poco sull'entusiasmo con il quale Nietzsche studia soprattutto Eraclito, che anticipa il senso della caducità che contraddistingue ogni forma di vita. Anche la durata è relativa alle nostre pulsazioni e il tempo, da noi conosciuto, è del tutto relativo al battito del polso, ossia allo scorrere della vita dentro il nostro corpo. Se mutasse la velocità delle nostre pulsazioni, muterebbe lo scorrere (rallentandosi o accelerandosi) della vita della natura. Le stagioni trascorrerebbero più lentamente o più velocemente sino a rendere impercettibili o vistosi i passaggi dal giorno alla notte e viceversa. Nel primo caso «erba e fiori sarebbero considerati fissi e immutabili, così come ora ci appaiono le montagne» (*infra*, p. 63). Nel secondo caso «giorno e notte si altererebbero come un minuto chiaro e scuro e il sole sfreccerebbe precipitosamente sulla volta celeste» (*ibid.*).

Secondo Nietzsche solo un greco poteva concepire ed esprimere una visione generale così notevole del mondo. «L'eterno divenire in un primo momento ha qualcosa di spaventoso e di inquietante: da paragonare in modo più appropriato alla sensazione con la quale qualcuno, in mezzo al mare o in un terremoto, vede tutto mosso. Ci volle una forza notevole per trasformare questo effetto in quello opposto, cioè in quello del grandioso e dello stupore gioioso» (*infra*, pp. 66-67). Ma questo greco non poteva vivere nel periodo della decadenza che coincide proprio con il presunto secolo d'oro dell'Atene di Pericle; poteva e doveva vivere nell'epoca tragica dei Greci, nel periodo in cui i Greci in effetti raggiunsero le vette più elevate della loro civiltà. Giacché con Socrate e con la Sofistica in genere ha inizio il periodo della decadenza, della dialettica intesa come retorica ed espressione del presunto ottimismo della ragione. Non a caso Nietzsche definisce Socrate un plebeo o, peggio, un socialista nel senso deteriore e spregiativo del termine; un divulgatore della filosofia che ormai ha perso quello spirito grandioso dei preplatonici. Con Socrate si chiude un'epoca, che sul piano dell'arte tragica aveva trovato referenti e omologhi come Eschilo e Sofocle, e che adesso è rappresentata dalla tragedia di Euripide. Con Socrate si perde lo spirito dionisiaco che aveva caratterizzato ad un tempo l'arte e la filosofia. «Egli è il padre della logica, che presenta nel modo più net-

⁶⁷ E. Bertram, *Nietzsche. Per una mitologia*, Bologna 1988, p. 115.

to il carattere della scienza; egli è il distruttore del dramma musicale, che aveva raccolto in sé i raggi di tutta l'arte antica»⁶⁸.

Con Socrate dunque si perde lo spirito dionisiaco della civiltà greca del VI secolo e si afferma lo spirito apollineo del tardo V secolo; si passa dal sentire alto dei preplatonici e dei primi tragici al sentire basso proprio di un processo di massificazione che compromette la sostanza peculiare della stessa filosofia. Giacché il filosofo diviene una sorta di moralizzatore dei costumi e non più un indagatore della natura. Nei suoi giudizi negativi su Socrate, Nietzsche si spinge a sostenere e ribadire la sua «formazione del tutto modesta» (*infra*, pp. 146-47). Il che spiegherebbe il fatto di essere stato «sempre nemico della cultura e dell'arte, nonché della scienza della natura» (*ibid.*). Socrate combatte l'ignoranza dei suoi interlocutori e dei suoi concittadini, ma in buona sostanza avrebbe ridotto la filosofia alla piattezza della morale quotidiana sino a confrontarsi con gli strati più umili della società civile, poiché era tormentato dall'idea «di dovere compiere una missione» (*infra*, p. 149). Indubbiamente non tutto quello che Nietzsche dice di Socrate è negativo. Pur essendo stato accomunato ai sofisti nelle commedie di Aristofane, Nietzsche distingue tra l'eristica dei sofisti e la retorica di Socrate. Il suo sapere in fondo non è finalizzato solamente all'insegnamento pratico richiesto dalla società del tempo; è un sapere che tende al risveglio della coscienza morale degli uomini, così come faranno gli illuministi. Il suo sapere, più che una σοφία, è una μάχια, che egli manifesta con gli strumenti dell'ironia e del dialogo, esaltati con «il grandioso discorso difensivo» con il quale si rivolse ai «posterii» (*infra*, p. 154).

In ogni caso Socrate rappresenta l'ultimo dei preplatonici che si possano definire filosofi unilaterali, poiché con Platone ha inizio la serie dei filosofi multilaterali, la cui produzione costituisce un vero e proprio sistema filosofico. Infatti «con Platone in testa, comincia una nuova generazione di σοφοί, caratterizzata dalla complessità e formata dalla confluenza delle correnti che derivano da quei σοφοί originali e unilaterali» (*infra*, p. 155). Ciascuno dei preplatonici ha prodotto un proprio pensiero senza curarsi delle complicità di tipo morale, anche perché essi vivevano in una società che non condizionava i suoi uomini migliori. Costoro sono ancora dei veri e pro-

⁶⁸ F. Nietzsche, *Socrate e la tragedia*, in *Opere*, volume III, tomo II, cit., p. 40.

pri sapienti, ciascuno dei quali presenta il carattere della semplicità grazie anche al fatto di non avere alle spalle un bagaglio culturale già consolidato. Proprio perché partono da zero riescono a esprimere una freschezza di pensiero, ossia una σοφία che non sarà più eguagliata. Di contro i filosofi che vengono dopo Platone sono quasi costretti a misurarsi con quelli. Se i preplatonici si sono distinti per una intuizione particolare e specifica (dall'acqua di Talete all'atomo di Democrito), da Platone in poi i filosofi si distinguono per avere professionalizzato e sistematizzato il pensiero occidentale. Ma il giudizio su Platone non è negativo così come lo è per Socrate. E ciò per una serie di motivazioni che è il caso di ricordare. Platone è il primo filosofo di cui possediamo tutta quanta l'opera e che ci consente un lavoro ermeneutico, che invece è praticamente impossibile per i suoi predecessori a causa della frammentarietà delle testimonianze che ci sono state tramandate; è il primo ad avere elaborato un sistema filosofico facendo tesoro di quanto era stato detto dai suoi predecessori, di ciascuno dei quali tra l'altro poté avere una conoscenza di prima mano. Tra tutti quanti tiene in particolare considerazione Eraclito per avere concepito e tramandato, pure lui, la filosofia come πάθος, ossia come θαυμάζειν, che solo una natura piena di felici intuizioni può sentire. «L'immagine di questa natura stracolma determina la spinta alla filosofia; essa suscita precisamente quel θαυμάζειν che è il πάθος filosofico»⁶⁹.

Infatti la filosofia non può non coincidere con il θαῦμα, quello stupore (*Verwunderung*) che a un certo punto si prova quando si guarda il mondo per penetrarne l'essenza intima, che invece la scienza non potrà mai esperire. Sul concetto di θαυμάζειν Platone si è intrattenuto più volte⁷⁰, ma il maestro di Nietzsche è pure Schopenhauer che nella sua opera principale riprende appunto tale concetto definito dallo stesso Platone μάλα φιλοσοφικὸν πάθος⁷¹. In tal modo Platone non è solo il punto di arrivo della filosofia che i Greci seppero produrre nel corso del sesto e del quinto secolo; è an-

⁶⁹ Id., *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi di Platone*, Torino 1991, p. 39 (Introduzione di P. Di Giovanni).

⁷⁰ Platone, *Apologia di Socrate*, 17a; *Fedone*, 89a; *Epinomide*, 186c. Soprattutto nel *Teeteto*, 155c, si dice che «è proprio del filosofo [...] esser pieno di meraviglia, né altro cominciamento ha il filosofare».

⁷¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma-Bari 1989, p. 66.

che il punto di partenza di tutto il pensiero che si sviluppa da quel momento in poi in Grecia per poi diffondersi nelle sue varie forme nell'ambito della civiltà occidentale. Rappresenta il termine *ad quem* e *a quo*; il crocevia da cui siamo partiti e a cui tornare per riscoprire le origini di un sapere autentico che è andato smarrito. Platone non rappresenta quindi la testimonianza definitiva della crisi dell'Occidente. Leggendo le lezioni su Platone e sui preplatonici, si ha la prova della stima nutrita da Nietzsche non solo nei confronti dei primi filosofi, ma anche e soprattutto nei confronti di Platone, il cui merito principale consiste nell'aver ereditato e consolidato il concetto originario della filosofia, elaborato da quei primi filosofi che furono coevi dei tragici. L'autore dei tanti dialoghi (a differenza dei frammenti dei vari preplatonici che ci sono stati tramandati) rappresenta una testimonianza preziosa di ciò che è andato irrimediabilmente perduto. Evidentemente il pregio di Platone non consiste nell'essere un involontario e ignaro testimone del passato, ma nell'aver esaltato il valore genuino della filosofia, così come la intesero i pionieri della civiltà greca che riuscirono nell'ardua impresa di passare dalla fase primordiale del mito a quella matura della sapienza, che indaga sulla natura sino a divenire vera e propria filosofia, ossia riflessione consapevole sul divenire della natura che sconvolge l'uomo.

Si è molto parlato di crisi del pensiero occidentale imputandone la causa soprattutto a Platone e al presunto platonismo; si è anche ritenuto, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, che Nietzsche fosse il testimone più forte dell'antiplatonismo del nostro tempo. In tali divagazioni intellettualistiche si è solo dimostrato di avere letto male Heidegger che legge Nietzsche e Nietzsche che legge Platone. In effetti Nietzsche non è né platonico né antiplatonico, ma semplicemente un filosofo del XIX secolo che nota la crisi della cultura filosofica del suo tempo, da superare tornando alle origini del pensiero occidentale, superando i luoghi comuni sui preplatonici e sullo stesso Platone. La medesima operazione è stata compiuta da un pensatore più ordinato e più sistematico come Heidegger che però, ad onor del vero, ha avuto molto più tempo da dedicare allo studio dei primi pensatori greci che costituiscono i fondamenti della filosofia occidentale. D'altra parte Heidegger non nasconde il suo debito nei confronti di Nietzsche nell'ampia proiezione che a ritroso conduce a Platone e ai preplatonici; pure per Heidegger (in ciò positivamente influenzato da Nietzsche) Socrate, e non Platone, rappresenta la testimonianza del-

la crisi della filosofia greca, di quella filosofia coeva della tragedia del VI e V secolo a.C.; mentre Platone costituisce l'apice di un pensiero che adesso, ma solo per poco, raggiunge il culmine espressivo, anche se non più nella veste della semplicità, bensì della complessità. Ma Platone rappresenta un momento, a monte del quale sta tutta la schiera dei primi filosofi che seppero volare alto, e oltre il quale si registra la crisi del pensiero occidentale. In tal modo lo stesso Heidegger non sarebbe la prova del presunto antiplatonismo di Nietzsche, ma della sua capacità di leggere gli antichi pensatori greci in tutta la loro freschezza e genuinità; proponendo un recupero di quella metafisica e di quella filosofia che, appunto, dopo Platone, sono entrate in crisi in tutto l'arco della storia dell'Occidente.

Il pericolo che si corre, quando si guarda con insistenza al passato, è di restare sepolti nella polvere dell'archeologia del sapere. Nietzsche temeva di cadere nella stereotipia della filologia tradizionale, ormai sclerotizzata e demotivata perché lontana e distaccata dall'humus della natura vivente, e si sforzò di cogliere sempre l'uomo oltre che il filosofo. Ciò gli costò caro: non poche incomprensioni e non poche inimicizie nel corso di una vita tanto breve quanto travagliata. Ma il filosofo dell'eterno ritorno ancora oggi corre un pericolo ben più grave: di essere tanto noto quanto misconosciuto. Il travisamento del suo pensiero sembra ormai scongiurato, ma il significato peculiare e specifico di ciò che egli ha veramente pensato e detto anche sugli altri pensatori (in particolare e nel caso specifico sui preplatonici) è tutto da scoprire nella sua integrità. Se teniamo ferma la sua vis polemica e la sua natura contraddittoria, il lavoro di recupero dell'opera di Nietzsche costituisce un'impresa ardua ancora molto lontana dal suo traguardo finale. Le lezioni sui preplatonici (ma pure quelle su Platone) ne sono una prova concreta a dispetto di quanti nel tempo hanno ritenuto, in buona o in mala fede, di avere detto l'ultima parola su un pensatore così accattivante che forse non finirà mai di meravigliarci.

E nemmeno si pensi che queste lezioni contribuiscano semplicemente a un chiarimento definitivo della produzione giovanile o, peggio, accademica, di un filosofo in erba, perché Nietzsche tiene costantemente ferma l'attenzione sul mondo greco. Anche nei frammenti (postumi) dei suoi ultimi giorni di lucidità mentale Nietzsche non trascura di confrontarsi con l'antico filosofo del divenire, quale supporto al suo concetto base di eterno ritorno dell'eguale; giacché

«l'«in sé» è, come concezione, addirittura un controsenso»⁷². Ancora negli ultimi anni della sua vita, Nietzsche lamenta che il mondo sia stato logicizzato in ossequio alla categoria dell'essere erroneamente attribuita a Platone. L'essere, in quanto «soggetto» o «ego», non è che una «finzione»⁷³; ed Eraclito, assieme a tutti gli altri filosofi preplatonici, ci aiuta a capire l'io nel continuo fluire della realtà, anzi a cogliere l'uomo come un «enigma che vive la molteplicità dell'Uno»⁷⁴. Pertanto, se proprio si vuol parlare di crisi del pensiero occidentale, si torni con Nietzsche alle radici del pensiero occidentale, onde superare gli schemi di una metafisica categoriale imperniata sul principio dell'essere⁷⁵. In quest'opera di rifondazione non potrà non affiorare l'esigenza di un ritorno e di un recupero dei preplatonici.

Con ciò non riteniamo certamente di aver potuto dire in poche righe tutto quanto restava da dire sul nostro filosofo, ma certamente riteniamo di avere contribuito a colmare una lacuna nell'opera di Nietzsche, il cui interesse per la filosofia greca non sembra essere stato sino ad oggi oggetto di molti studi. D'altra parte il fatto che le lezioni in questione siano state ignorate per tanto tempo costituisce la prova inoppugnabile di questo strano destino che è toccato non solo ai suoi manoscritti ma anche alle sue opere. Tra l'altro le memorie conservate a Weimar sono sopravvissute a vicissitudini politiche che hanno reso straniero un pensatore nella terra dove è nato e dove è morto. Ancora nel 1988, in una pubblicazione ufficiale della DDR, dedicata alla storia della filosofia marxista-leninista, Nietzsche era posto, per così dire, in buona compagnia con altri pensatori come Heidegger, quali rappresentanti e antesignani dell'ideologia imperialista e nazifascista⁷⁶. Sicché, nel corso della seconda metà del secolo ventesimo, è accaduto che, mentre nell'Europa occidentale è stato celebrato come uno dei più prestigiosi filosofi del nostro tempo, nell'Europa orientale è stato pressoché dimenticato e seppellito

⁷² F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1888-1889)*, in *Opere*, volume VIII, tomo III, Milano 1974, p. 70.

⁷³ Id., *Frammenti postumi (1887-1888)*, in *Opere*, volume VIII, tomo II, Milano 1971, p. 55.

⁷⁴ E. Paci, *Nietzsche*, Milano 1940, p. 9.

⁷⁵ J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966, p. 309.

⁷⁶ AA.VV., *Philosophie für eine neue Welt*, Dietz Verlag, Berlin 1988, pp. 448-50.

nella memoria di un passato da ripudiare. Quando, nel luglio del 1947, giunsero a Weimar, le truppe dell'Unione Sovietica si affrettarono a chiudere l'Archivio Nietzsche trasferendo i manoscritti del filosofo nei sotterranei dell'Archivio Goethe-Schiller⁷⁷.

Dopo la caduta del muro di Berlino è stata riaperta al pubblico la casa dove Nietzsche trascorse gli ultimi tre anni della sua vita circondato dalle «premere affettuose» della sorella e dai non pochi visitatori curiosi di scrutare ciò che dopo il 1889 sopravviveva del filosofo dell'eterno ritorno. In questa villa posta in cima alla odierna Humboldtstrasse, in una zona decisamente periferica di Weimar, si possono solo scrutare i cimeli del luogo dove Nietzsche sopravvisse a se stesso. I manoscritti sono tuttora conservati nell'Archivio Goethe-Schiller, che assieme ad altre istituzioni culturali, dopo il crollo del muro di Berlino, fa capo alla Stiftung Weimarer Klassik (di recente denominata, più ampiamente, Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen). Ma a tutt'oggi un vero e proprio Archivio Nietzsche non esiste⁷⁸. Per questo motivo abbiamo ritenuto di rendere omaggio a uno dei maggiori esponenti del pensiero contemporaneo, limitandoci a far parlare in prima persona il filosofo dell'aforisma e della contraddittorietà, attraverso il suo primo dialogo con quegli «spiriti liberi»⁷⁹ che furono gli inventori della filosofia, ma di quella filosofia che si manifesta quando l'uomo, uscendo dal suo letargo, comincia a provar meraviglia dinanzi alle cose del mondo rischiarate dalla luce del sole, giacché «il *divenire* suscita il $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ »⁸⁰.

Leggendo le lezioni di Nietzsche sui preplatonici si possono (soprattutto oggi, con gli occhi, più o meno scaltriti dal tempo, ma pure più o meno mediocri di certi sedicenti studiosi del pensiero antico) facilmente ravvisare le “dipendenze” del giovane docente di filologia da questa o da quella fonte; si può, ad esempio, rilevare che il resoconto sulla vita e la dottrina di Anassimandro, oltre che nelle fonti antiche, è riscontrabile ne *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* di Zeller; si può riscontrare che certi giudizi sono riportati, sen-

⁷⁷ K.H. Hahn, *Das Nietzsche-Archiv*, in «Nietzsche-Studien», XVIII (1989), pp. 1-19.

⁷⁸ D.M. Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, in «Supplementa Nietzscheana», II (1991), p. 33.

⁷⁹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 4.

⁸⁰ Id., *Frammenti postumi (1869-1874)*, in *Opere*, volume III, tomo III, parte I, Milano 1989, p. 404.

za indicare l'autore di riferimento (ad esempio Schopenhauer), anche perché quello che scriveva Nietzsche non era destinato alla pubblicazione; la pagina manoscritta per lo svolgimento della propria lezione non esigeva quella precisione che invece esige la pagina redatta per la pubblicazione. Bisogna anche pensare che questo lavoro di studio e di ricerca (nel pieno dei suoi venti anni) Nietzsche lo compiva con una formazione filologica che lo agevolava, ma che non presupponeva studi di filosofia (e meno che mai di filosofia antica) compiuti con una certa organicità nel corso degli studi universitari; non partiva svantaggiato, ma nemmeno avvantaggiato rispetto a chi poteva avere compiuto più corsi di studi interamente dedicati alla storia della filosofia, per poi ergersi sul piano alto della filosofia, di quella filosofia comunque svolta con il rigoroso metodo della filologia. Nietzsche ebbe questa capacità (ad appena venticinque anni compiuti): di confrontarsi con gli autori che costituiscono il fondamento di tutto il pensiero occidentale, non certo per svolgere una ricerca filologica devitalizzata e depauperizzata, ovvero impoverita e mortificata dalle citazioni colte, ma prive di contenuto essenziale; bensì per riscoprire il gusto della meraviglia dinanzi allo scorrere del divenire della natura con gli occhi dell'anima che sanno scrutare in profondità. Nietzsche provò a ripensare con i primi sapienti (divenuti filosofi) la natura in superficie e in profondità, volendo consapevolmente indagare il mondo nel quale siamo e del quale facciamo parte, sotto la ferrea legge della vita e della morte, del nascere e del perire, dell'essere e del non essere, della giustizia e dell'ingiustizia, della luce e delle tenebre. In ciò fu maestro e allievo; allievo di quei filosofi che furono coevi dei tragici ed esemplari nel cogliere ed esprimere il senso di dolore che opprime lo scorrere del tempo in questo spazio; e maestro di quanti verranno dopo di lui (non ultimo Freud) nel sapere riprendere il dolore che attanaglia questa vita terrena. Ciò che sorprende è il fatto che Nietzsche sia partito da una posizione filologica che non lo paralizzò; anzi gli consentì di volare in alto con lo studio della tragedia e della filosofia preplatonica.

Ciascuno dei primi σοφοί costituisce un'occasione più unica che rara per manifestare il proprio entusiasmo nei confronti di quella cultura ellenica che sta alla base di tutta la civiltà occidentale. Da Talete a Socrate si possono attraversare segmenti di cultura viva e appassionata che tende a scoprire l'uomo dietro ogni singola opera d'arte o attività dell'ingegno. Tra l'altro in un periodo in cui non era

stata ancora codificata la categoria dell'intellettuale e, meno che mai, del filosofo, la spontaneità costituisce la caratteristica di ogni gesto e di ogni attività; e poi non sussiste la dicotomia, che nel tempo, purtroppo, diverrà pressoché insanabile tra βίος θεωρητικός e βίος πρακτικός. Socrate, in quanto plebeo e momento terminale del clima "liberale" e "democratico" che si era determinato ad Atene, rappresenta la decadenza di quel pensare alto che era stato concepito da Talete in poi; per cui si avrà non più una vita per la filosofia, bensì una filosofia per la vita; i contenuti moralistici e pratici rappresentano il travisamento di una cultura che non può essere cultura di massa e, meno che mai, cultura per tutti o di tutti; tale cultura (beninteso filosofica) è la filosofia che si autopone come metafisica, cioè a dire speculazione nella sua più alta esposizione storica e teorica; una sorta di «logica del nostro pensiero consapevole»⁸¹. Si può non essere d'accordo con tale ipotesi di cultura che coincide con la metafisica, ossia con una concezione del pensiero che rifiuta il dialogo con le scienze naturali e si riconosce come meta-fisica; e che per di più si cataloga come possibilità e capacità di speculare da parte di pochi, di coloro che possiedono il "gusto", il "sapere", che si distingue e si erge al di sopra della quotidianità della vita. Nietzsche riconosce al σοφός non il ruolo di intellettuale organico che troveremo elaborato, ad esempio, in Gramsci, ma proprio di sapiente e di filosofo che, rispetto all'uomo comune che vive la quotidianità della vita, è colui che sa; che ha scoperto la luce del sole ed è quasi condannato alla incomprendimento da parte dei più.

In ogni caso, al di là di qualunque interpretazione si voglia dare dell'opera e del pensiero di Nietzsche, rimane questo contributo non marginale e non secondario nel contesto di tutta la sua produzione; ossia l'analisi dei filosofi preplatonici, strettamente collegata all'analisi dell'opera di Platone; questo periodo della storia della cultura occidentale⁸² inevitabilmente costituisce il fondamento di tutta la storia della cultura moderna e contemporanea, che Nietzsche seppe cogliere anticipando tanti dei suoi persecutori (più o meno dichiarati, come nel caso di Husserl e di Heidegger). Nietzsche dovette provare stupore nello studiare e nello spiegare i frammenti dei preplatonici; e

⁸¹ M. Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin-New York 1985, p. 299.

⁸² AA.VV., *Nietzsche e la civiltà occidentale*, Palermo 2004.

noi dovremmo provare ad immaginare la scena di questo esercizio didattico. Ascoltare la sua voce oggi con gli strumenti della tecnica in nostra dotazione significherebbe provare una sensazione indicibile e indescrivibile, così come accade con i grandi uomini del ventesimo secolo che possiamo ascoltare e vedere a lunga distanza dalla loro scomparsa. Della sua voce e del suo portamento possiamo provare ad avere immagini, che però rimangono personali e suggestive; immagini che non saranno mai guastate da certa barbarie e da certa stupidità del tempo presente. Bisogna provare a rivivere quei momenti (lontani e vicini) del giovane docente che entra nell'aula del ginnasio e dell'università di Basilea con gli appunti delle sue lezioni sui filosofi preplatonici, che "sconvolsero" ed "entusiasmarono" la sua vita; con gli appunti che segneranno il sentiero del suo pensare e del suo scrivere le opere più note del secondo decennio (1879-1889), che comunque rimane strettamente legato al suo primo decennio (1869-1879) di vita. Indubbiamente non osiamo immaginare un Nietzsche immobilizzato nella residenza della Humboldtstrasse di Weimar per altri undici anni (1889-1900), prima di lasciare il mondo delle apparenze e transitare nel mondo delle essenze; preferiamo la figura del giovane Nietzsche che, così come tanti altri grandi uomini del passato, ha saputo concepire e dire le sue cose migliori negli anni della giovinezza, dell'entusiasmo che non scade mai nella banalità; e che, anche quando scruta e riflette il dolore del mondo (emblematicamente rappresentato dalla figura di Edipo), non tradisce il pathos profondo della vita dinanzi alla morte.

Piero Di Giovanni

Nota al testo

Le lezioni di Nietzsche su *I filosofi preplatonici* sono state pubblicate in italiano per la prima volta nel 1994, in questa stessa collana. Precedentemente erano state pubblicate solo nella versione tedesca: nel 1913 nel terzo volume dei *Philologica* per i tipi dell'editore Kröner di Leipzig; nel 1921 nel quarto volume dell'edizione Musarion di München. Sia nella prima che nella seconda edizione tedesca risultano omessi tre capitoli: l'undicesimo su *Parmenide e il suo predecessore Senofane*, il dodicesimo su *Zenone* ed il tredicesimo su *Anassagora*. In questa nostra seconda edizione è stata inserita pure la parte mancante del settimo capitolo relativo ad Anassimandro ed è stata rivista qualche parte del testo che, dopo undici anni dall'apparizione della prima edizione, non poteva che determinare qualche ripensamento; lo stesso vale per il saggio introduttivo che però nella sostanza dei contenuti viene mantenuto invariato.

La traduzione è stata condotta sulla scorta delle due prime edizioni tedesche e dei manoscritti che sono conservati presso l'Archivio Goethe-Schiller di Weimar che all'epoca della Repubblica Democratica Tedesca faceva capo alle Nationale Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur ed oggi (dopo la caduta del "muro di Berlino") alla Stiftung Weimarer Klassik (da poco denominata Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen). L'edizione della de Gruyter apparsa nel 1995, pur avendo inserito le parti mancanti delle due precedenti edizioni (Kröner del 1913 e Musarion del 1921), risulta priva di apparato critico, che a parer nostro è, invece, essenziale per una fruibilità più adeguata di un testo che tra l'altro dall'autore era stato predisposto solo per l'attività didattica.

Il manoscritto di Nietzsche (composto da 102 fogli) risale all'anno ac-

cademico 1872, mentre le note (poco più di 30) dall'autore sono state aggiunte nel corso dell'inverno 1872-1873. A queste poche note, che il più delle volte sono delle considerazioni personali dell'autore, sono state aggiunte le note bibliografiche che invece erano inserite in forma abbreviata all'interno del testo. Oltre a queste note, il lettore ne troverà alcune, riportate tra parentesi quadre, quando abbiamo ritenuto di intervenire per un chiarimento o un commento; non troverà invece le poche note dei curatori della prima edizione tedesca (riportate nella seconda), anche perché il più delle volte si tratta di riferimenti ad altre opere di Nietzsche apparse nell'edizione Naumann-Kröner.

Le molte citazioni dei frammenti greci dei vari filosofi preplatonici sono state trasferite a piè di pagina, lasciando nel testo la corrispondente traduzione italiana, al fine di agevolare la lettura senza con ciò compromettere il carattere filologico che Nietzsche intese dare alle sue lezioni. In questo caso abbiamo preferito citare la fonte (nome dell'autore e titolo dell'opera), così come indicata da Nietzsche che a quel tempo evidentemente non disponeva della raccolta organica delle testimonianze e dei frammenti dei presocratici del Diels-Kranz. Solo raramente abbiamo fatto riferimento al testo del Diels-Kranz, quando in Nietzsche non è indicata la fonte. Nel testo delle lezioni i singoli termini o le brevi espressioni greche sono indicate con la corrispondente versione italiana; per i termini che ricorrono frequentemente abbiamo ritenuto sufficiente indicare la traduzione italiana solo una volta in ogni singolo capitolo.

Le citazioni dei vari saggi consultati da Nietzsche sono per lo più indicate in forma abbreviata. Anche in questo caso si è preferito trasferirle a piè di pagina, rendendole esplicite ed estese. Ad esempio, ad inizio del nono capitolo su *Pitagora*, è citato Heinze, *Lehre vom Logos*, p. 3, che sta (come appare nella nota 1) per R. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872, p. 3. A volte Nietzsche si è limitato ad indicare la rivista «Rheinisches Museum» solo con l'annata e la pagina; in questo caso abbiamo ritenuto opportuno esplicitare la citazione con l'indicazione del nome dell'autore e del titolo del saggio; così, nella nota 4 del capitolo terzo, si ha L. Preller, *Studien zur griechischen Literatur*, «Rheinisches Museum für Philologie», IV (1846), p. 385, anziché Preller, Rh. Mus. N.F. IV 385, come indicato nel testo manoscritto di Nietzsche; oppure, nella nota 25 del capitolo diciassettesimo, si ha C.R. Bolquardsen, *Genesis des Sokrates*, «Rheinisches Museum für Philologie», XIX (1864), p. 513, anziché semplicemente Rhein. Mus. XIX 513.

Tale lavoro di verifica e di ricostruzione ha comportato non pochi problemi, soprattutto quando ci si è trovati di fronte a talune imprecisioni o a sviste dello stesso Nietzsche facilmente riscontrabili nel manoscritto; ad esempio, nella nota 13 del capitolo quinto, si può rilevare che Nietzsche indica gli Egini per gli Argivi. In alcuni casi il testo greco è riportato con

errori ortografici, come nel caso della nota 1 del capitolo quarto, quando parla della favola relativa al granchio e al serpente. In questi casi o anche nei semplici casi dubbi, ci siamo uniformati al testo del Diels-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich 1966) e alle edizioni più accreditate relative ad altre fonti greche. In alcuni casi abbiamo preferito completare la citazione di Nietzsche, così come nel caso del brano del *De rerum natura* di Lucrezio, citato nella nota 26 di pagina 106, nel capitolo tredicesimo su Anassagora. Inoltre, per una adeguata lettura, siamo dovuti intervenire sul testo di Nietzsche che spesso abbrevia le stesse citazioni greche; così è nel caso dell'espressione "ἐκλ. τ. σ.", che sta per "ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφέας"; lasciando l'espressione nella forma abbreviata (si veda nota 9 di pagina 50) il lettore difficilmente potrebbe dedurre il riferimento a Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, VIII 6).

I capitoli del testo di Nietzsche sono diciassette; nel manoscritto l'autore ripete due volte il numero 3, per cui nel manoscritto, anziché diciassette, risultano sedici lezioni. Le prime due lezioni sono prive di titolo ed è stato indicato quello che compare nelle prime due edizioni tedesche (Kröner e Musarion); dalla terza lezione in poi i titoli sono quelli indicati dallo stesso Nietzsche.

Per la versione italiana delle varie fonti greche ci siamo avvalsi delle traduzioni più correnti. Per i presocratici: *I presocratici. Testimonianze e frammenti* a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1981; nonché i singoli volumi della collana di filosofia antica della Biblioteca di Studi Superiori de La Nuova Italia Editrice; in particolare per Empedocle anche dell'edizione di C. Gallavotti (Mondadori, Milano 1975); e per Parmenide anche dell'edizione di G. Casertano (Loffredo, Napoli 1989). Per i brani presenti nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio abbiamo consultato pure l'edizione di M. Gigante (Laterza, Roma-Bari 1976). Per i due poemi omerici: dell'*Iliade* la versione di R. Calzecchi Onesti (Einaudi, Torino 1950), dell'*Odissea* la versione di G. Aurelio Privitera (Mondadori, Milano 1991). Per i dialoghi di Platone l'edizione Laterza (Bari 1967). Per le opere di Aristotele: la *Metafisica* a cura di G. Reale (Loffredo, Napoli 1968), la *Fisica* a cura di A. Russo (Laterza, Bari 1968), l'*Etica nicomachea* a cura di A. Plebe (Laterza, Bari 1965), *Dell'anima* a cura di R. Laurenti (Il Tripode, Napoli-Firenze 1970). Di Esiodo: la *Teogonia* a cura di G. Arrighetti (Rizzoli, Milano 1984) e *Le opere e i giorni* a cura di L. Magugliani (Rizzoli, Milano 1979). *Le storie* di Erodoto a cura di L. Annibaletto (Mondadori, Milano 1982). *Gli stromati* di Clemente Alessandrino a cura di G. Pini (Edizioni Paoline, Milano 1985).

Per la realizzazione di questo lavoro rimaniamo debitori soprattutto al contributo e ai consigli del professor Heribert Boeder dell'università di Osnabrück.

P.D.G.

I filosofi preplatonici

Origini e caratteri della filosofia greca

Comunemente la filosofia greca è considerata in modo tale che ci si chiede: fino a che punto i Greci hanno posto e stimolato i problemi filosofici rispetto ai filosofi contemporanei? Noi intendiamo chiedere: cosa impariamo sui Greci dalla storia della loro filosofia? E non: cosa impariamo dalla filosofia? Noi intendiamo chiarire il fatto che i Greci si occupavano di filosofia: cosa che, considerata l'opinione dominante sui Greci, non è per niente evidente. Chi li definisce come uomini pratici, chiari, sobri e armoniosi, non potrà chiarire da dove proveniva loro la filosofia. E chi per un verso li concepisce solo come uomini estetici, come crapuloni che si perdono in esaltazioni artistiche di ogni tipo, per un altro verso si sentirà sorpreso della loro filosofia. In effetti non mancano coloro i quali di recente hanno fatto passare la filosofia greca solo come un prodotto di importazione, proveniente dall'Asia e dall'Egitto: da ciò si potrebbe dedurre che la filosofia essenzialmente avrebbe rovinato i Greci, che sarebbero deperiti a causa di essa (Eraclito-Zoroastro, Pitagora-Cinesi, Eleati-Indi, Empedocle-Egizi, Anassagora-Giudei).

In primo luogo intendiamo dunque dimostrare che i Greci da se stessi dovevano occuparsi di filosofia e a quale fine¹. In secondo luogo

¹ Può una filosofia divenire il nucleo centrale di una cultura? No, ma può respingere nemici pericolosi da una cultura già esistente.

Rivolta di Wagner contro l'arte monumentale. C'è un invisibile collegamento tra un genio e un altro. Questa è la storia veramente reale di un popolo; tutto il re-

go intendiamo vedere come il filosofo si presentava tra i Greci, e non solo come la filosofia si presentava tra loro. Per conoscere i Greci, è estremamente prezioso il fatto che alcuni di loro siano pervenuti a una meditazione consapevole su se stessi: forse ancora più importante di questa meditazione consapevole è la loro personalità, il loro agire. I Greci hanno creato i vari tipi di filosofo: si pensi a una società così variegata con Pitagora, Eraclito, Empedocle, Parmenide, Democrito, Protagora, Socrate. La capacità di invenzione in questo caso contraddistingue i Greci da ogni altro popolo²: di solito un popolo produce un solo tipo di filosofo duraturo. Pure i Germani non possono misurarsi con questo patrimonio. Quegli uomini sono tutti di un pezzo, scolpiti da una sola pietra; tra il loro pensiero e il loro carattere intercorre una rigorosa necessità: a loro era sconosciuta ogni convenienza, giacché, almeno a quel tempo, non esisteva il ceto dei filosofi³. Ciascuno è il primo immediato figlio della filosofia. Ora omettete per il momento il sapiente dal mondo: il filosofo allora si presenta molto più solitario e grandioso, come l'unico che vive solo per la conoscenza. In terzo luogo ciò ci conduce al rapporto tra il filosofo e il non filosofo, cioè il popolo. I Greci tengono in grande considerazione tutti i grandi individui: e di conseguenza la posizione sociale e la fama di questi uomini si consolidano in modo incom-

sto è variazione fumosa e infinita, costituita da elementi deteriori, copia di mani inesperte. Bisogna dimostrare come tutta la vita di un popolo rispecchi l'immagine impura e confusa che offrono i suoi geni più grandi.

I Greci in che modo facevano filosofia in mezzo al loro stupendo mondo artistico? Il fare filosofia ha termine, se sopraggiunge il compimento di una vita? No, anzi adesso ha inizio la vera filosofia. Il loro giudizio sulla vita diviene più significativo.

² La storia universale è più breve se la si misura a seconda delle scoperte filosofiche più significative e della generazione dei filosofi più rappresentativi, e se le epoche ostili alla filosofia si mettono da parte. Noi allora nei Greci vediamo una attività e una forza creativa come in nessun altro popolo: essi occupano l'epoca più vasta, perché in effetti hanno prodotto tutti i tipi di filosofo.

Continuazione fino all'inizio primordiale della teologia dogmatica.

³ Gli antichi erano molto più virtuosi, giacché essi erano di gran lunga meno conformisti. Si veda l'energia virtuosa dei loro artisti e filosofi.

Quei filosofi greci superarono lo spirito del tempo, per potere rivivere lo spirito ellenico.

La filosofia trova la sua ragion d'essere nel fatto che i Greci l'hanno avviata: ciò è soltanto una prova di autorità.

La sanzione dei Sette Sapienti fa parte delle grandi caratteristiche dei Greci: le altre epoche hanno santi, i Greci hanno sapienti.

parabilmente precoce. A buon diritto si è detto che un'epoca viene caratterizzata non tanto dai suoi grandi uomini, quanto dal modo in cui essa onora e rispetta questi stessi. Presso i Greci risulta assai singolare il fatto che i bisogni e i talenti esistono insieme e contemporaneamente: un costruttore geniale che non ricevesse nessun incarico da loro sarebbe inaudito⁴. In quarto luogo è da mettere in rilievo l'originalità delle concezioni nelle quali i posteri trovano il loro appagamento. Noi ci troviamo sempre nello stesso ciclo: e quasi sempre l'antica forma greca di una tale concezione è la più grandiosa e la più pura, come nel caso del cosiddetto materialismo. Per prima la filosofia kantiana ci ha fatto comprendere l'importanza degli Eleati: mentre persino gli ultimi sistemi greci (Aristotele) hanno inteso in modo troppo superficiale i problemi posti dagli Eleati.

Bisogna quindi giustificare in modo specifico perché è opportuno riassumere come gruppo i filosofi "preplatonici" e non quelli presocratici. Platone è il primo carattere misto grandioso, tanto nella sua filosofia quanto come tipo filosofico. Elementi socratici, pitagorici ed eraclitei sono compresenti nella sua teoria delle idee, che senz'altro non è da ritenere una dottrina originale. Pure come uomo egli ha racchiuso in sé i tratti di Eraclito, regale e maestoso, di Pitagora, melanconico, mistico e legislatore, di Socrate, dialettico e scrutatore di anime. Tutti i filosofi posteriori sono filosofi misti di questo tipo. Di contro quella serie di preplatonici rappresenta i tipi puri e non misti, tanto nel tipo di filosofemi quanto nei caratteri. Socrate è l'ultimo di questa serie. Chi vuole può definire tutti questi come "unilaterali". In ogni caso essi sono dei veri e propri "inventori": per tutti i posteri filosofare sarebbe stato di gran lunga più facile. Quelli dovevano trovare il sentiero che dal mito conduce alla legge della natura, dall'immagine al concetto, dalla religione alla scienza.

È una vera sfortuna che di quei primi filosofi ci sia rimasto così poco e involontariamente li valutiamo troppo poco; mentre da Platone in poi ci rimangono testimonianze voluminose. Taluni per i li-

⁴ Alla domanda «cos'è un filosofo?» non si può rispondere ricorrendo alle epoche più recenti. Qui egli appare come un viandante casuale e solitario, come genio temerario. Cos'è egli nel mezzo di una cultura forte, che non si basa sui singoli "geni"?

Wagner sul *Genio* (*Werke*, IV 308; II 225 sgg.). Nel mezzo della sapienza innaturale.

Un popolo cosa riceve dal filosofo? Egli come si rapporta alla cultura? Ora egli appare un "genio" solitario, così come l'artista. La repubblica dei geni.

bri presuppongono una provvidenza speciale: un *fatum libellorum*; ma esso doveva essere molto perfido, se ci ha privato di Eraclito, del poema meraviglioso di Empedocle, degli scritti di Democrito che gli antichi uguagliavano a Platone; e se in cambio ci ha voluto risarcire con gli stoici, con gli epicurei e con Cicerone. Pertanto il nostro compito, in primo luogo, è quello di completare e di riproporre le figure di quei filosofi e le loro dottrine: le notizie biografiche disperse per noi sono tanto importanti quanto i frammenti dei loro sistemi. Probabilmente la parte più interessante della prosa greca è andata perduta. Generalmente essi scrissero molto poco, ma con una forza assai notevole. Per l'appunto sono i contemporanei dell'età classica della grecoità classica, principalmente del VI e V secolo, contemporanei della tragedia, delle guerre persiane. La questione è avvincente tanto quanto basta: come hanno filosofato i Greci nel tempo più ricco e più creativo della loro forza? Oppure, in modo ancora più appropriato: in questo periodo hanno filosofato? La risposta ci spiegherà in modo essenziale il carattere ellenico. In sé ciò non è necessario né per un uomo, né per un popolo. I Romani, sino a quando crescono da soli, sono del tutto non-filosofi. Dipende dalle radici più profonde di un uomo e di un popolo, se egli fa filosofia o no. Il problema è se egli nell'intelletto ha una tale eccedenza che adopera, non tanto per scopi individuali e personali, quanto perché con ciò pervenga ad una visione pura. I Romani non sono artisti per la stessa ragione per la quale non sono affatto filosofi⁵. Ciò che è più comune e più valido per tutti è l'*imperium*: non appena l'arte e la filosofia da loro prendono l'avvio, si tratta solo di uno spizzicare estetico. Come dice Ennio: (Neottolemo) «far filosofia mi è necessario, ma poco: infatti non piace molto. Giacché ritengo opportuno dedicarsi ad essa solo parzialmente senza immergersi in essa totalmente»⁶.

L'intelletto non deve solo voler dilettersi furtivamente, esso deve

⁵ Qui sulla mitologia romana.

I Romani si appropriano della filosofia, come di tutta la cultura greca: il concetto romano di arte e di cultura artistica: un costume aristocratico, un ornamento aggiunto da fuori.

Gli antichi Greci senza teologia normativa. Ciascuno ha il diritto di poetare e di credere ciò che vuole.

⁶ (Neoptolemus) «Philosophari est mihi necesse, at paucis: nam omnino haud placet. Degustandum ex ea, non in eam ingurgitandum censeo» (Cicerone, *Tusculanae disputationes*, II I 1; Aulo Gellio, *Noctes atticae*, V 16).

essersi completamente liberato e festeggiare i Saturnali. L'intelletto divenuto libero intuisce le cose: e ora per la prima volta il quotidiano ad esso appare degno di attenzione, come un problema. Questo è il vero elemento distintivo della spinta alla filosofia: lo stupore per ciò che si trova di fronte. Il fenomeno più quotidiano è il divenire: con esso comincia la filosofia ionica. Il problema è riproposto, con forza sempre maggiore, dagli Eleati: difatti essi osservano che il nostro intelletto non comprende il divenire e perciò deducono un mondo metafisico. Tutte le filosofie posteriori combattono l'eleatismo: la lotta cessa con la *skepsis*. Un altro problema è quello della finalità nella natura: con esso si pone il contrasto tra spirito e corpo in filosofia. Un altro problema ancora è quello relativo al valore della conoscenza. Il divenire, lo scopo, la conoscenza costituiscono il contenuto della filosofia preplatonica.

II

Il sapiente

Come primo filosofo i Greci considerano Talete di Mileto. Di per sé è pur sempre arbitrario dire che questo o quello è il primo filosofo, e che prima di lui non ci sia stato nessun altro filosofo. Anche perché un tale tipo di filosofo non appare all'improvviso. Una tale determinazione proviene da una precisa definizione di filosofo. Noi intendiamo risolvere questo problema. Talete pone un principio dal quale egli parte: egli innanzitutto espone un sistema. Di contro si potrebbe sostenere che noi troviamo questa stessa forza già nelle cosmogonie molto più antiche. Si pensi alle rappresentazioni cosmogoniche nell'*Iliade*, poi alla *Teogonia*, alle teogonie orfiche, a Ferecide di Siro (che è già contemporaneo di Talete). In tale contesto Talete si distingue perché è un non-mitico¹. La sua contemplazione si sostanzia in concetti. Il poeta era da superare, in quanto rappresenta uno stadio iniziale del filosofo. Perché Talete non coincide completamente con i Sette Sapienti? Egli fa filosofia non solo sporadicamente, cioè con singole sentenze: egli non consegue soltanto una grande scoperta scientifica. Egli unisce, egli vuole il tutto, un'immagine del mondo. In questo modo Talete supera: 1) lo stadio mitico della filosofia; 2) la forma sentenzioso-sporadica della filosofia; 3) la

¹ I Greci nella loro mitologia hanno grecizzato tutta la natura. Essi consideravano la natura come una mascherata e un travestimento delle divinità umane. Pertanto erano tutto l'opposto dei realisti. Il contrasto tra verità e apparenza era profondo in loro. Tutto è metamorfosi.

singola scienza. Il primo mediante un pensiero espresso in concetti, la seconda mediante l'uso di un sistema, la terza mediante una visione generale del mondo.

La filosofia è dunque l'arte di rappresentare in concetti l'immagine dell'intera esistenza: a Talete si addice innanzitutto questa definizione. Naturalmente ciò è stato riconosciuto solo in un'epoca molto posteriore. E già la denominazione, per cui egli sarebbe il primo filosofo, non è assolutamente insita nel carattere dell'epoca di Talete. La parola allora forse non esisteva affatto. E in ogni caso non aveva quel significato specifico. Pure σοφός non significa senz'altro il "sapiente" nel senso comune. Etimologicamente appartiene a sapio (sapere), cioè gustare, sapiens (sapiente), cioè colui che ha gusto, σαφής (intelligibile), cioè ciò che può essere gustato. Noi nell'arte parliamo di "gusto": per i Greci l'immagine del gusto è molto più estesa. Σίσυφος (Sisifo) è una forma duplicata di gusto forte (attivo); sucus appartiene a ciò (κ sta a p come lupus a λύκος). Così, dal punto di vista etimologico, alla parola manca il senso eccentrico e non ha nulla di contemplativo o di ascetico: in ciò non è espresso un potere, ma solo un gustare forte, un riconoscere forte. Bisogna separare τέχνη da ciò (da τεκ, generare), che sta ad indicare sempre un "produrre". Se ora gli artisti vengono denominati σοφοί (Fidia un sapiente scultore, Policleto un sapiente fonditore di bronzo), allora, secondo Aristotele (*Etica a Nicomaco*, VI 7 1141b 7), ciò indica la perfezione della loro arte², cioè un "fonditore di bronzo di gusto raffinatissimo", in quanto σοφός, sapiens, inteso in modo superlativo.

Se noi denominiamo σοφός un uomo non in un singolo aspetto, ma in generale (Aristotele, *Metafisica*, I 2), allora appare chiaro che la sapienza deve coincidere con la scienza più alta, cioè pure universale. Il sapiente non deve conoscere solo ciò che proviene dai principi, ma deve conoscere questi stessi: quella scienza che contiene i principi delle cose, più degne di essere conosciute. La σοφία pertanto deve essere distinta dall'intelligenza: ogni essere che sa ricava-

² «Nessuna meraviglia che siano svaniti il senso costruttivo particolarmente acuto e l'abbondanza di allusioni all'insieme, cui erano subordinati, e che ci si sia contentati del massimo fasto nella esecuzione decorativa. L'arte romana, in questo caso, si mostra davvero grande. Non appena si riesce a dimenticare quante forme greche fraintese e contraffatte si nascondono sotto quelle romane, si dovrà ammirare queste ultime per i loro magnifici effetti molto marcati» (J. Burckhardt, *Der Cicerone*).

re il bene nei suoi affari, lo si definisce intelligente: ciò che Talete e Anassagora fanno, lo si definisce straordinario, meraviglioso, difficile, divino, ma non-utile, giacché a loro non interessano i beni umani. Così il carattere del non-utile è proprio della σοφία. Per essa è necessario per l'appunto una eccedenza di intelletto. Noi ricorderemo ciò nella importante sapientificazione svolta dall'oracolo di Delfi. Talete è il primo filosofo e uno dei primi σοφοί³.

Tuttavia bisogna sottolineare che Talete è definito σοφός per motivi ben diversi da quelli per i quali è definito il primo filosofo. Noi abbiamo distinto uno stadio iniziale mitico della filosofia e una forma sentenzioso-sporadica: qual è lo stadio iniziale della σοφία, anzi del σοφός? Come si è sviluppato gradualmente il tipo di σοφός ἀνὴρ (uomo sapiente), sino ai sette σοφοί dell'oracolo di Delfi? Queste sono due domande distinte: in quali forme embrionali si manifesta la filosofia e in quali il filosofo?

³ Σοφία indica ciò che sceglie, ciò che distingue con gusto; mentre la scienza si getta su tutto ciò che è conoscibile, senza tale gusto raffinato. Il pensiero filosofico è particolarmente simile a quello scientifico, ma si riferisce a grandi cose e problemi. Ma il concetto di grandezza è variabile, in parte estetico, in parte morale. La filosofia contiene il controllo della spinta alla conoscenza; e in ciò si trova il suo significato di cultura. Alla filosofia è collegata una legislazione della grandezza, una denominazione: «questo è grande», essa dice, e con ciò esalta gli uomini. Essa comincia dalla legislazione della morale. «Questo è moralmente grande», dicono i Sette Sapienti per dottrina e per esempio: da questo punto di vista pratico della filosofia i Romani non si sono mai allontanati.

Il filosofo è contemplativo come l'artista figurativo, compartecipe come il religioso, causale come l'uomo di scienza: egli cerca di fare echeggiare in sé tutti i suoni del mondo e trasformare questa risonanza totale in concetti, arrivando al macrocosmo e al contempo scrutando se stesso con la massima temperanza; così come l'attore o il poeta drammatico, che si trasforma e mantiene comunque la temperanza, per proiettare questa trasformazione in parole. Egli spande sempre il pensiero dialettico come una doccia su di sé.

III

Lo stadio iniziale mitico della filosofia

La forza per creare un sistema nell'ordine divino e nella genesi divina dei Greci è assai notevole: qui si mostra una instancabile pulsione alla quiete. È del tutto falso ritenere i Greci totalmente autoctoni e derivare le loro divinità da loro stessi; probabilmente quasi tutte sono prese in prestito; era un compito grandioso stabilire i diritti e l'ordine di questo multiforme mondo divino; i Greci lo risolvono con genia politica e religiosa. Alla continua θεῶν κρῆσις (mescolanza di dèi) si contrappone una θεῶν κρίσις (selezione di dèi). Era particolarmente difficile stabilire una relazione tra gli ordini primigenii dei Titani e quelli olimpici: nelle *Eumenidi* Eschilo compie ancora un tentativo di assimilare qualcosa di totalmente estraneo al nuovo culto. Nei contrasti enormi si trovava l'invito a invenzioni fantastiche. Infine era stata prodotta una pace divina: soprattutto è stata attiva Delfi; e lì in ogni caso si riscontra un focolaio di teologia filosofica.

Forse la più difficile era la posizione delle divinità misteriche in relazione a quelle olimpiche. Questo problema è stato risolto con particolare sapienza. Da un canto divinità che trasfigurano ogni cosa esistente, come guardiani permanenti e spettatori di tutta l'esistenza greca, in un certo qual modo divinità quotidiane: poi, per particolari solenni elevazioni religiose, come catarsi di tutti gli affetti ascetici e pessimistici, i misteri con la loro speranza nell'immortalità. Perché queste due diverse autorità non si danneggiassero o si distruggessero a vicenda, occorre stabilire un ordine con particolare sapienza. C'erano teogonie primigenie che appartenevano o all'u-

no o all'altro ordine divino. Le ultime sono le teogonie orfiche¹. Aristotele (*Metafisica*, XII 6 1071b 26) dice: che gli ἀρχαῖοι ποιηταί (antichi poeti) e ancora i più recenti θεολόγοι (teologi) filosofi sono del medesimo avviso nel ritenere il sommo bene non ciò che è primo dal punto di vista temporale, bensì ciò che viene più tardi come risultato di uno sviluppo. Inoltre, sempre secondo Aristotele (*Metafisica*, XIV 4 1091b 8), coloro che stanno a metà tra i poeti e i filosofi, οἱ μεμειγμένοι ἀντῶν (che sono la risultanza di questi), come ad esempio Ferecide, considerano ciò che è perfetto primo dal punto di vista temporale. Egli accenna agli antichi poeti con l'indicazione dei loro principi: «Come la Notte e Urano, o il Caos o l'Oceano»². Da ciò il Caos è da riferire ad Esiodo (*Teogonia*, 116 sgg.), mentre Ὠκεανός (Oceano) ad Omero (*Iliade*, XIV 201; XV 240). Νύξ καὶ Οὐρανός (Notte e Urano) sono da riferire ad una *Teogonia* della quale parla Eudemo, secondo la testimonianza del neoplatonico Damascio (*De principiis*, p. 382). Ciò rappresenta la forma più semplice della teogonia orfica³.

¹ Su Orfeo cfr. Th. Bergk (*Griechische Litteratur-Geschichte*, I, pp. 396-400). Orfeo è la copia terrena di Dioniso signore dell'Ade, di Zagreo. Il nome allude al tenebroso, così come il viaggio agli inferi: Orfeo smembrato dalle Menadi, Zagreo dai Titani. I canti religiosi, che sono collegati agli antichi misteri orfici, erano entusiastici. L'opinione comune, secondo cui la dottrina occulta dell'orfismo apparirebbe dopo Omero, è del tutto incerta. Il silenzio di Omero si può spiegare bene con la contraddizione nella quale la poesia orfica sta rispetto allo spirito della poesia omerica.

In Esiodo reminiscenze: ma egli parla sulla base di una conoscenza oscura. Che possedesse un contenuto profondo, lo prova la vitalità indistruttibile. Sin dall'inizio del VI secolo, religiosamente così movimentato, anche la dottrina orfica emerge dalle tenebre. Già prima di Onomacrito l'influsso di quella dottrina su Ferecide di Siro è evidente. Onomacrito e Orfeo di Crotona cercano di accordare la dottrina orfica con la fede popolare. Letteratura ricca e poderosa, molto antica; Eraclide attesta che nel santuario di Dioniso ad Emo sotto il nome di Orfeo esistevano antichi scritti, e che Pitagora stesso ne avrebbe fatto uso (Scholia in Euripidem, *Alceste*, 983).

La scuola pitagorica doveva rappresentare un ritorno all'antica, pura, dottrina di Orfeo contro l'arbitraria pratica dell'orfismo in quel tempo. Nel tempo i Pitagorici si sono interessati più volte alla poesia orfica.

² Οἶον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν (*Metafisica*, XIV 4 1091b 5).

³ Platone considera i poemi di Orfeo come fonte della sapienza più antica: particolarmente importante risulta un passo del *Timeo* (40b). Egli dice: per quanto riguarda gli dèi e le loro genealogie, si deve credere a coloro che in epoca antica ne hanno parlato e che, secondo la loro stessa testimonianza, discendevano dagli dèi e pertanto dovevano conoscere bene i propri antenati. Con ciò Platone può riferirsi solo a Orfeo e Museo. Qui la sua genealogia prevede quattro generazioni: Urano e Gaia, Oceano e Teti, Crono e Rea con gli altri Titani, ed infine i Cronidi. Che

Apollonio (*Argonautiche*, I 494 sgg.) ne presuppone una seconda: egli lascia cantare al suo Orfeo come in origine dalla mescolanza di tutte le cose si separino terra, cielo e mare; come sole, luna e stelle abbiano ricevuto il loro corso; come siano divenuti monti, fiumi ed animali; come dapprima regnassero nell'Olimpo Ofione ed Eurinome, l'oceanide; come essi da Crono e da Rea fossero gettati nell'Oceano, e come questi stessi fossero sostituiti da Zeus⁴.

Una terza teogonia orfica (Damascio, *De principiis*, c. 123 bis, p. 381) parte da acqua e magma, che si trasforma in terra. Da essa nasce un drago con ali sulle spalle e con il volto di un dio, sui due fianchi, rispettivamente, una testa di leone e una di toro, detto Eracle o Crono, cui doveva essere unita la Necessità, ovvero Adrasteia, la quale si diffonde incorporea in tutto il cosmo: Crono-Eracle genera un enorme uovo che si spezza a metà, la cui parte superiore forma il cielo, mentre quella inferiore la terra. Questa teogonia è forse di origine più recente.

Una quarta teogonia, più antica, tramandata in modo molto frammentario, pone al primo posto Crono. Questi genera l'Etere ed il Caos, e da entrambi forma un uovo d'argento, dal quale nasce il primogenito dio, Phanes, che tutto illumina e che è pure detto Metis, Eros ed Erichepeo. Ermafrodita: perché egli in sé contiene i germi di tutte le divinità. Phanes genera da sé la Echidna o la Notte, con essa Urano e Gaia, i progenitori delle stirpi divine di mezzo, che essenzialmente sono narrate da Esiodo. Zeus, giunto al potere, divora Phanes, e per questo egli è la totalità di tutte le cose. Platone (*Leggi*, 715e) lo definisce un παλαιὸς λόγος (antico racconto). Nello Pseudoaristotele (*De mundo*, 7 401a 27) si dice: «Zeus è il principio, Zeus è il mezzo, da Zeus tutto quanto deriva»⁵. Così si dice pure: «Uno

Oceano non fosse a capo di tutta la formazione del mondo, lo prova anche l'epiteto di ὁμομήτωρ (di eguale madre), che di Teti è detto in un passo del *Cratilo* (402c): a quanto pare questa era la seconda generazione, rappresentata dai figli di Urano e di Gaia. Probabilmente a queste quattro si aggiungevano ancora due generazioni più recenti, i Cronidi più giovani, ad esempio Apollo, e la loro stirpe; a ciò si riferisce probabilmente il verso orfico del *Filebo* (66c): ἔκτι δ' ἐν γενεῇ καταπαύσαστε κόσμον αἰοιδῆς (alla sesta generazione cessate l'ordine del canto).

⁴ Su ciò cfr. L. Preller, *Studien zur griechischen Litteratur*, «Rheinisches Museum für Philologie», IV (1846), p. 385.

⁵ Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται. [L'altra versione, Ζεὺς κεφαλή (Zeus è la testa), è quella preferita da Diels-Kranz (I B 6), che però in nota riporta pure la versione di Platone (*Leggi*, 715e-716a) preferita da Nietzsche sulla scia di Lobeck. Il riferimento a Lobeck da parte di Nietzsche non è evidentemente isola-

Zeus, uno Ade, uno Elio, uno Dioniso, uno il dio di tutte le cose»⁶. Zeus ora produce da sé l'ultima generazione. Molto importante è l'aneddoto su Dioniso Zagreo, figlio di Zeus e di Persefone che, dilaniato dai Titani, risorge a nuova vita nel giovane Dioniso, dopo che Zeus ha mangiato il suo cuore rimasto integro.

Particolarmente significativa risulta la prima cosmogonia scritta in prosa, quella di Ferecide originario dell'isola di Siro, in dieci libri, detta Ἐπτάμυχος (*Eptamico*), oppure Θεοκρασία (*Teocrasia*), oppure Θεογονία (*Teogonia*), oppure Θεολογία (*Teologia*).

Sono tre i principi presupposti all'origine: ciò attraverso il quale tutto è prodotto, ossia Zeus, l'Etere; ciò dal quale tutto è prodotto, ossia Ctonia, la Materia; ciò nel quale tutto è prodotto, ossia Crono, il Tempo. Zeus assomiglia all'effluvio che penetra nel tutto, Ctonia all'acqua che cede alla pressione da tutte le parti. L'acqua qui è da intendere, allo stesso modo di Talete, come il liquido originario, il magma originario, il principio primo e quindi il migliore, privo di forma e di qualità.

Zeus, mentre crea, si trasforma in Eros, il genio creatore immanente nel mondo. Con l'unione di Eros e di Ctonia comincia il secondo Crono, il tempo cronologico, non senza inizio. Adesso la materia, sotto l'effetto di Eros e del Tempo, si espande negli elementi di fuoco, aria e acqua: l'elemento più pesante sprofonda sempre di più, quello più leggero si libra sempre più in alto. Ora noi abbiamo le sette pieghe, ossia le sfere del mondo: 1) il regno del demiurgo Eros; 2) Ctonia (assolutamente spostabile), Crono, Fuoco, Acqua, Aria, Regione terrestre. Se Eros, Ctonia e Χρόνος (Crono) si considerano come una regione, allora si ha il πεντέκοσμος, cioè il regno dei cinque mondi. In questi spazi si sviluppa una forte stirpe divina. Il celeste Eros è nato come terrestre; ora si chiama Ofioneo e ha forma di serpente. Di fronte gli sta il tempo che distrugge: lotta tra gli ofionidi e i cronidi. Crono con la sua stirpe è gettato nell'Oceano. La Terra, nel più profondo μυχός (recesso), posto nella nebbia del co-

to. La teologia orfica nel tempo ha trovato una sua evoluzione, ad esempio, in Jaeger (*La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze 1953). Il problema del monoteismo comporta l'altro problema del presunto panteismo, così come ricordato da Zeller (*La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 1, Firenze 1967, p. 121).]

⁶ Εἷς Ζεὺς, εἷς Ἄϊδος, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι (Ch.A. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 440).

smo, galleggiando nella regione dell'acqua (delle nuvole, della foschia), rassomiglia a una quercia alata (legno durissimo), immobile, sospesa in aria con le ali spiegate. Zeus, dopo la vittoria su Crono, vi appende il mantello d'onore, cioè uno splendido e ricco mantello, sul quale egli ricama con la propria mano terra, acqua e fiumi; dopo di che essa riceve il nome di Γαῖα (Gaia).

Questo poema sicuramente ha esercitato un forte influsso sui fisiologi, nei quali ritroviamo tutti i principi singolarmente trattati: la materia originaria liquida in Talete; l'effluvio operoso in Anassimene; l'assoluto divenire, cioè χροόνος, in Eraclito; e in Anassimandro l'essere originario, indefinito, privo di forma e di qualità, cioè τὸ ἄπειρον⁷.

⁷ Del resto, in modo indubbio, un influsso di dottrine egizie su Ferecide è dimostrato da R. Zimmermann (*Ueber die Lehre des Pherecydes von Syros*, «Zeitschrift für Philosophie und Kritik von Fichte und Ulrici», XXIV, pp. 161 sgg.; pure in *Studien und Kritiken*, Wien 1870).

IV

Lo stadio iniziale sentenzioso-sporadico della filosofia

Omero dimostra senz'altro una lunga evoluzione del pensiero etico consapevole, il cui sedimento sta più nelle persone etiche individualmente contrapposte che nelle sentenze¹. Di queste ultime è opportuno ricordare le più famose: «Come stirpi di foglie, così le stirpi degli uomini»²; «Nessun essere nutre la terra più meschino dell'uomo»³; «Solo un augurio è buono, battersi per la patria»⁴; «L'ospite e il supplice valgono quanto un congiunto»⁵; «No, non è un bene il comando di molti: uno sia il capo, uno il re, cui diede il figlio di Crono, pensiero complesso»⁶.

¹ È tipicamente greca la parabola che accenna alle dottrine piuttosto che esprimerle: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει (non chiarisce, non occulta, ma indica), così come si dice di Eraclito [DK 22 B 93]: è denominato αἶνος (racconto) sia quando è riferito agli eventi comuni sia quando alle favole degli animali. Come nel caso del granchio che, compiendo percorsi tortuosi, chiede al serpente di andare dritto: ὁ καρκίνος ὡδ' ἔφα καλᾶ τὸν ὄφιν λαβὼν· εὐθὺν χρῆ τὸν ἑταῖρον ἔμμεν καὶ μὴ σκολιὸν φρονεῖν (il granchio così disse, dopo aver preso il serpente con la chela: è necessario che il compagno sia dritto e non pensi in modo tortuoso) [*Scholía*, in *Lyrice Graeca*, Oxford 1973, p. 240, n. 446]. Spesso l'esempio è stato abbreviato e ci si è contentati del verso finale. Il proverbio è un esempio abbreviato e pertanto significa παροιμία (proverbio), cioè a dire ritornello o verso finale che quindi può pure significare *refrain*, οπροοίμιον (preludio) della οἴμη (canto), oppure spiegato diversamente da οἴμη, racconto che allude solo al senso e non si riferisce direttamente al suo obiettivo.

² Οἴη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν (*Iliade*, VI 146).

³ Οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο (*Odissea*, XVIII 130).

⁴ Εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης (*Iliade*, XII 243).

⁵ Ἄντι κασιγνήτου ξεινός θ' ἰκέτης τε τέτυκται (*Odissea*, VIII 546).

⁶ Οὐκ ἀγαθὸν πολυκροανίη· εἷς κείρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω (*Iliade*, II 204-205).

Ancor di più Esiodo mostra la straordinaria ricchezza di tale sapienza popolare⁷, da cui afferra a mani piene, dando l'impressione di non sapere nulla di una proprietà. Di contro manifesta una propensione a legare ciò che è sporadico, ma in modo molto superficiale e rozzo. La favola, che a questo scopo sta alla base degli *Erga*, è tanto banale quanto possibile: due fratelli nel processo di un'eredità: l'uno imbroglia, mentre l'altro ancora una volta vuole ottenere dal giudice una sentenza parziale. A un certo punto questo secondo fratello impartisce al primo insegnamenti in forma poetica su virtù, agricoltura, navigazione, cioè espone ciò che ogni contadino della Beozia teneva bene in mente come norma, persino i giorni propizi e quelli avversi. Che una tale massa di precetti sia presente in Esiodo, ciò, in ogni caso, è anche merito dei sacerdoti di Delfi: il che mostra qui la stessa tendenza come più tardi nella sapientificazione dei Sette. Ma è importante che tutti quei precetti (almeno i pensieri) siano molto più antichi della composizione degli *Erga*, giacché persino l'*Iliade* e l'*Odissea* li presuppongono. Solitamente si è osservato il contrasto tra il mondo omerico, cavalleresco ed eroico, e il mondo contadino e umile di Esiodo: in ogni caso non sono due epoche che si susseguono, poiché l'una non si sviluppa dall'altra. Ma ambedue i gruppi hanno in comune la più eminente sapienza dei precetti, che per ciò risulta ancora più antica. Pure la gnomologia nell'*Iliade* è più tetra di quanto appaiano gli eroi veri e propri. Parimenti l'oracolo di Delfi fa largo uso di questi antichissimi precetti morali e delle loro formule. Qui si riscontra qualcosa di simile al linguaggio omerico. Esso contiene un numero illimitato di antichissime formule fisse, che contraddistinguono le antichità vere e proprie del linguaggio; formule che spesso dai cantori posteriori sul piano linguistico non venivano comprese in modo corretto, e in base alle quali si formavano nuove versioni con falsa analogia. Queste antiche formule indicano una poesia innica, nella quale si riscontrano pure quelle sentenze etiche la cui fisiognomica è più tetra della successiva evoluzione luminosa, propria degli eroi omerici. Questa sapienza etica, qui presupposta, è completamente diversa dalla originaria sapienza sacerdotale.

⁷ Il popolo greco possedeva un'enorme quantità di sapienza espressa in detti. I rapsodi ne fecero uso nelle gare: uno pone una domanda e l'altro risponde; più tardi nei conviti festosi era costume che gli ospiti esprimessero tali detti: la poesia di Teognide è da intendere in questo modo.

le, misterica e simbolico-orientale, che alcuni recenti studiosi ritengono di riscontrare alla base della più antica Grecia. Altrettanto importante per quelle sentenze è la forma, cioè l'esametro. Poiché qui ci ritroviamo di nuovo sotto l'influsso di Delfi.

Secondo Pausania: «Grandissima presso i più è la fama di Femone, giacché sarebbe Femone la prima vaticinatrice del dio e cantò per prima l'esametro»⁸.

Secondo Plutarco il primo esametro sarebbe il seguente: «Uccelli, donate le vostre piume; api, la vostra cera»⁹.

Le più antiche sentenze della sapienza certamente erano pronunciate come versi dell'oracolo¹⁰. Ad esempio versi come questo di Esiodo: «Il dare è un bene, è un male, invece, la rapina datrice di morte»¹¹. Se l'esametro era il più antico verso del tempio, proprio in questo modo esso diventò il verso della sapienza. Se a un certo punto un tale genere si è creato e diffuso, poi produce da sé sempre nuovi versi. Come l'inno del tempio, con al centro un'azione divina, gradualmente si apre all'epos, così l'oracolo alla poesia gnomica. Solo in questo modo noi possiamo comprendere la posizione straordinariamente venerabile di Delfi: non sono tanto profezie quanto dottrine etiche, con la prospettiva o di una punizione o di una ricompensa, un appello alla coscienza morale dell'uomo.

Tali versi dell'oracolo venivano scritti su colonne o in posti ben in vista, e li leggevano a migliaia. Noi sappiamo dell'abitudine di ornare i cippi con iscrizioni etiche. Su questo punto si veda l'*Ipparco* (229a-b), dove Platone dice: «Con giustizia va avanti!»¹²; oppure «Il tuo amico non ciurmare»¹³.

⁸ Μεγίστη δὲ καὶ παρὰ πλείστων ἐς Φημιόνην δόξα ἐστίν, ὡς πρόμαντις γένοιτο ἡ Φημιονή τοῦ θεοῦ πρώτη καὶ πρῶτον τὸ ἐξάμετρον ἦσε (*Graeciae descriptio*, X, 5, 4).

⁹ Συμφέρετε πέτρα τ', οἰωνοί, κηρόν τε, μέλισσαι (*De Pythiae oraculis*, p. 402d). Sarebbe il «versus Pythius Delphicus theologicus» (il verso teologico della Pizia di Delfi).

¹⁰ Nel tempio di Delfi, già prima dei Sette Sapienti, erano incisi numerosi detti: cfr. Aristotele, il dialogo *Περὶ φιλοσοφίας* (*Sulla filosofia*).

¹¹ Δὼς ἀγαθή, ἄρπαξ δὲ κακή, θανάτοιό δότερα (*Erga*, 356).

¹² Στεῖχε δίκαια φρονῶν.

¹³ Μὴ φίλον ἐξαπάτα.

Gli stadi iniziali dell'uomo sapiente

Inizialmente gli antichi ed eroici principi venivano considerati eccellenti maestri di sapienza, come nel caso delle ὑποθήκαι Χείρωνος (precetti di Chirone), note anche a Pindaro¹. Il merito di Chirone è riassunto dall'autore della *Titanomachia* (Ateneo), di cui riferisce Clemente Alessandrino: «Questi per primo condusse la stirpe dei mortali verso la giustizia, insegnando i giuramenti, i sacrifici che placano (gli dèi) e le figure dell'Olimpo»².

In seguito Πιτθεύς (Pitteo) di Trezene³, il cui verso, secondo Esiodo, dovrebbe essere: «Offri all'amico tale mercede che possa bastargli»⁴.

Aristotele porta ad esempio un detto di Radamanto: «Se uno subisce ciò che fece, si compie direttamente la giustizia»⁵. Inoltre a lui (Radamanto) viene attribuito il fatto che non bisogna giurare sugli dèi, ma su «ocche, cani, arieti e simili»⁶.

¹ Pindaro, fr. 167, 171; Böckh.

² Πρῶτος οὗτος εἰς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγεν δείξας ὄρκους καὶ θυσίας ἰλαρὰς καὶ σχήματ' Ὀλύμπου (*Stromata*, I 16 17).

³ Di Pitteo riferisce Plutarco (*Teseo*, 31). Cfr. Scholia in Euripidem, *Hippolitus* 264, dove pure, secondo Teofrasto, vengono menzionati λεγόμενα (detti) di Sisifo; cfr. pure Scholia Hermog., T. IV, p. 43.

⁴ Μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος ἄρκιος ἔστω (*Erga*, 370).

⁵ Εἴ κε πάθοι τὰ κ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο (*Etica a Nicomaco*, V 5 1132b 21).

⁶ Χῆνα καὶ κύναι καὶ κριὸν καὶ ὄμοια (Scholia in Aristophanem, *Aves*, 521).

Poi si ha una serie di antichissimi cantori. Ὠλήν (Olene) è un [poeta lirico] licio che avrebbe portato gli inni apollinei dalla Licia a Delo, e da lì a Delfi. Egli tra l'altro viene considerato l'inventore dell'esametro. Poi Filammone che per primo avrebbe concepito cori di vergini. Bacide è un poeta di oracoli. Eumolpo, capostipite degli Eumolpidi. Panfo tra Olene e Omero. Di Lino esisteva una Κοσμογονία (*Cosmogonia*), nel cui inizio si legge: «Vi fu un tempo in cui tutte le cose erano nate insieme»⁷. In Stobeo sono conservati alcuni frammenti⁸. Ciò sembrano essere interpretazioni dei Pitagorici. Di Museo Diogene Laerzio dice che avrebbe composto pure una Θεογονία (*Teogonia*): «Ed asserì che dall'uno deriva il tutto e che in esso stesso si dissolve»⁹.

Aristofane nelle *Rane* specifica: «Orfeo infatti ne mostrò i misteri e il precetto di astenersi dalle uccisioni, e Museo rimedi dei mali e vaticinii; e Esiodo le opere della terra»¹⁰.

Al tempo di Platone esisteva una letteratura molto ricca, di cui lo stesso Platone parla in modo sprezzante: «Esibiscono poi una grande quantità di libri di Museo e di Orfeo, discendente di Selene e delle Muse, a quel che dicono, sui quali fanno i loro sacrifici; e persuadono non solo singoli individui, ma anche città intere, che non solo per i vivi ma anche per i defunti vi sono assoluzioni e purificazioni dalle ingiustizie per mezzo di sacrifici e di piacevoli giochi che chiamano iniziazioni, che ci liberano dalle pene dell'aldilà, mentre castighi terribili attendono coloro che non hanno compiuto sacrifici»¹¹.

Così noi abbiamo tre stadi iniziali di σοφὸς ἀνὴρ (uomo sapiente): il vecchio principe dalla molta esperienza, il cantore entusiasta e il sacerdote (Epimenide). Nel novero dei Sette Sapienti noi ritroviamo

⁷ Ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει (Diogene Laerzio, I 4).

⁸ *Florilegium* V, 22, c. IX, 1; *Eclogae physicae*, I 10 5.

⁹ Φάναί τε ἐξ ἐνός τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταῦτόν ἀναλύεσθαι (*Vite dei filosofi*, I 3).

¹⁰ Ὅρφευς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι, Μουσαῖος δ' ἐξακέσεις τε νόσον καὶ χρησμούς, Ἡσίοδος δὲ γῆς ἐργασίας (1032-1033).

¹¹ Βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὅρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασί, καθ' ἃς θνητολοῦσι πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσὶ μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει (*Repubblica*, 364e).

mo tutti questi tipi. Questa sapientificazione rappresenta un punto fermo per la visione storica dei Greci: essi datano da questo punto in poi. L'oracolo di Delfi, che va sempre alla ricerca di nuovi metodi per la riforma etica, rimanda a sette uomini come tipi e modelli: come un catechismo vivo al quale attenersi per vivere. Solo la santificazione cattolica è una cosa simile. Al posto di un precetto morale si trova un uomo. In ciò è da presupporre che erano uomini molto noti. Una certa oscurità e furbizia dell'oracolo si manifesta nel fatto che sui Sette si esprimeva in modo non del tutto privo di dubbi. Sia sufficiente il fatto che si andava alla ricerca dei Sette Sapienti: certi e sicuri erano solo Talete, Solone, Biante e Pittaco; probabilmente questi erano definiti chiaramente. Le altre tre posizioni erano da ricoprire: e noi dobbiamo presupporre una competizione tra tutti gli Stati greci, per inserire uno dei loro nella lista sacra. In totale abbiamo ventidue uomini ai quali veniva riconosciuto tale diritto. Ciò rappresentava una notevole competizione di σοφία. Platone nel *Protagora* (343a) indica Cleobulo, Misone e Chilone.

A Misone Demetrio Falereo e molti altri ancora preferiscono Periandro, oppure Anacarsi o Epimenide. Questi ultimi li indicava il milesio Leandro, che nel contempo al posto di Cleobulo poneva Leofanto. Ermippo indica diciassette nomi. Fra questi si trovano Pitagora, Ferecide e Acusilao. Una opinione rimarchevole si trova in Dicerarco che, come ricorda Diogene Laerzio, definisce questi uomini «né sapienti, né filosofi, ma uomini di senso pratico e legislatori»¹².

Ciò quindi presuppone un significato specifico di σοφός, evidentemente una mente scientifica universale, quella presupposta da Aristotele. Essi però, a eccezione di Talete, non erano affatto sapienti in questo senso.

Gustosa la leggenda tramandata in varie versioni sulla scelta dei Sette Sapienti. Dei pescatori trovano un tripode, che la comunità di Mileto destina al più sapiente. Sull'oggetto che è stato pescato si accende una disputa: alla fine viene mandato un messaggero a Delfi, e lì si ha il responso. Dapprima lo trasmettono a Talete, che a sua volta lo trasmette a Solone; questi dice che Dio è il più sapiente e lo invia a Delfi.

¹² Οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δὲ τινὰς καὶ νομοθετικοὺς (*Vita dei filosofi*, I 40).

Ἄλλ[ως] (secondo un'altra versione) Baticle, l'arcade, ha lasciato una coppa e decreta che essa venga data al più sapiente. Così la danno a Talete e così via, finché non torna di nuovo a Talete, il quale la lascia ad Apollo Didimeo. A portare in giro la coppa sarebbe stato il figlio di Baticle. Ἄλλ. (peraltro) uno degli amici di Creso avrebbe ricevuto da lui un calice d'oro per il più sapiente. Costui l'avrebbe portato a Talete e così via sino a Chilone: questi avrebbe chiesto al dio di Delfi chi fosse più sapiente di lui, e la risposta sarebbe stata: Misone.

Altri dicono che Creso avrebbe mandato il calice a Pittaco. Androne narra che gli Argivi¹³, come dono d'onore, avrebbero assegnato un tripode al più sapiente, e il premio sarebbe andato allo spartano Aristodemo. Alcuni dicono che Periandro avrebbe spedito una nave piena di merci a Trasibulo, tiranno di Mileto: che questa sarebbe affondata e quindi i pescatori avrebbero trovato il tripode. E così via.

I punti principali sono: 1) A chi inizialmente viene spedito il tripode (Talete, Pittaco, Biante)? 2) Chi lo riceve per ultimo? 3) Qual è la successione? 4) Da dove proviene il tripode? 5) Dove è stato messo (Mileto, Delfi, Tebe)? Il numero sette, secondo questa leggenda, risulta già in evidenza. Probabilmente il nocciolo fondamentale è una favola orientale sui sette Magi. Il dato caratteristico in essa è evidentemente l'autodefinizione da parte dei sapienti. Invece sembra essere storico il fatto che l'oracolo di Delfi sanzionasse come sapienti alcuni¹⁴, ad esempio Misone, del quale Ipponatte dice: «E Misone che Apollo vaticinò di tutti gli uomini il più moderato»¹⁵.

¹³ [In Diels-Kranz (11 A 1 30) leggo Ἀργείους (Argivi) e non Eгинi (Aeginer), come nel manoscritto (p. 15) di Nietzsche].

¹⁴ 1. Autodeterminazione dei sapienti (leggenda); 2. L'oracolo di Delfi determina (generalizzazione di singoli fatti); 3. Le norme pubbliche (in senso storico, ma riferite solo a Talete).

Diogene Laerzio (I 22) dice che Demetrio Falereo nella Ἀρχόντων ἀναγραφή (*Lista degli arconti*) avrebbe sostenuto che Talete sarebbe stato definito σοφός nel 586-585, sotto l'arcontato di Damasio ad Atene. Il che costituisce il nucleo storico. Ammirazione per una conquista scientifica. La gloria dei σοφοί sembra dipendere dai presagi che si avverano (presentimento della conoscenza nella causalità delle cose). In Epimenide, Ferecide, Chilone si trova ancora tutto ciò che è proprio del presagio; vengono predetti: la conquista di città, sconfitte, affondamenti di navi e di isole, terremoti.

¹⁵ Καὶ Μύσων ὃν Ὀπόλλων ἀνεῖπεν ἀνδρῶν σωφρονέστατον πάντων (fr. 77 Bergk; Diogene Laerzio, I 107).

Molto importanti sono le tavole di sentenze che gradualmente sono assegnate ai Sette Sapienti¹⁶, e in maniera tale che ciascuno abbia qualche sentenza alla quale se ne aggiungono sempre altre. Si differenzia in modo straordinario, per esempio, il detto γνῶθι σαυτόν (conosci te stesso) di Talete, Chilone, Biante o Apollo e Femone¹⁷. Ci sono pervenute tre redazioni: la prima è quella di Demetrio Faleereo¹⁸ comprendente Cleobulo, Solone, Chilone, Pittaco, Talete, Biante, Periandro, ciascuno dei quali enuncia venti e più sentenze. Come sentenze fondamentali¹⁹ al primo posto si riscontrano: μέτρον ἄριστον (ottima è la misura); μηδὲν ἄγαν (nulla di troppo); γνῶθι σαυτόν (conosci te stesso); καιρὸν γνῶθι (conosci ciò che è opportuno); ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα (mallevèria porta sventura); οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί (la maggior parte degli uomini è malvagia); μελέτα τὸ πᾶν (occupati di tutto).

Un'altra raccolta è quella di Sosiade²⁰, non suddivisa secondo i singoli sapienti. Una terza raccolta è stata pubblicata nel 1495 da Aldus Manutius da un antico codice insieme a Teocrito e ad altri scrittori²¹: Periandro, Biante, Pittaco, Cleobulo, Chilone, Solone, Talete. Diogene Laerzio²² fa riferimento a una quarta raccolta e per ciascuno presenta i suoi ἀποφθέγματα (sentenze). Ma una quantità molto più grande è ancora da mettere insieme, così come l'ha fatto Mullach²³, contemporaneamente a un gran numero di aneddoti faceti.

¹⁶ Le diverse storie sono riferite da Diogene Laerzio (I 18 sgg.), Plutarco (*Solon*, c. 4), Porfirio (in Cirillo, *Contra Julianum*, I), Scholia in Aristophanem (*Plutos*, 9). Inoltre cfr. G. Ménage in Diogene Laerzio, vol. I, p. 183, ed. Huebner; F.W.A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris 1860-1861, vol. I, p. 205.

¹⁷ G. Ménage in Diogene Laerzio (ed. Huebner), p. 197.

¹⁸ Stobeeo, *Florilegium*, III 19.

¹⁹ «Mallevèria porta sventura». Oppure Jesus Siraco: «Farsi mallevadore ha rovinato molta gente ricca». Epicarmo: «La mallevèria è la figlia della cecità, ma la figlia della mallevèria è il danno».

È risaputo che cinque detti si trovavano su due colonne, poste l'una di fronte all'altra, sulla facciata del tempio, costruita in marmo di Paro (F. Schulz, in «Philologus», Bd. 24, p. 133). Quindi: γνῶθι σαυτόν (conosci te stesso), μηδὲν ἄγαν (nulla di troppo), ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα (mallevèria porta sventura), θεῶ ἧρα (a Dio l'onore), e l'enigmatica E, che si leggeva Ei. «Dio, tu sei». Schulz spiega: con ciò Dio gridava all'uomo: «Tu sei, cioè tu sei un essere finito, ma pensante e dotato di ragione; comportati come tale, comportati come un essere pensante e razionale».

²⁰ Stobeeo, *Florilegium*, III 80.

²¹ F.W.A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, cit., p. 215.

²² Seguendo Apollodoro: Περὶ αἰρέσεων (*Sulle religioni*).

²³ *Op. cit.*, pp. 218-35.

L'*Antologia planudea* contiene un *versus memorialis* (che è stato tradotto da Ausonio): «Dei Sette Sapienti io dico parola per parola città, nome e fama. | Cleobulo Lindio disse 'ottima la misura'. | Chitone nell'avvallata Sparta 'conosci te stesso'. | Colui che abitava Corinto, Periandro, 'dominare l'ira'. | Pittaco che era originario di Mitilene 'nulla di troppo'. | Solone nella sacra Atene 'vedere il limite della vita'. | Biante di Priene evidenziò che 'i più sono malvagi'. | Talete di Mileto cantò di 'evitare malleveria'»²⁴.

²⁴ Ἐπτά σοφῶν ἐρέω κατ' ἔπος πόλιν, οὔνομα, φωνήν. | Μέτρον μὲν Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος εἶπεν ἄριστον. | Χίτων δ' ἐν κοιλῇ Λακεδαίμονι γνῶθι σεαυτόν. | Ὅς δὲ Κόρινθον ἔναε, χολοῦ κρατέειν Περιάνδρου. | Πίπτακος οὐδὲν ἄγαν, ὃς ἔην γένος ἐκ Μιτυλήνης. | Τέρμα δ' ὄραν βιότοιον Σόλων ἱεραῖς ἐν Ἀθήναις. | Τοὺς πλέονας κακίους δὲ Βίας ἀπέφηνε Πριηνεύς. | Ἐγγύην φεύγειν δὲ Θαλῆς Μιλήσιος ἠῦδα (lib. I, c. 86).

VI Talete

Costituisce una domanda singolare chiedersi se egli sia un greco o propriamente un fenicio. Erodoto dice di lui: «Talete di Mileto, che per origine era di stirpe fenicia»¹. Anche Clemente Alessandrino (*Stromata*, I 302) lo definisce Φοῖνιξ τὸ γένος (di stirpe fenicia). Secondo un autore ignoto egli ottenne il diritto di cittadinanza a Mileto quando vi giunse con Neleo, che dovette lasciare la Fenicia (Diogene Laerzio, I 22). Questa notizia sembra confermare la sua origine fenicia che per i successivi eruditi alessandrini aveva un'importanza assai rilevante. Lo stesso Diogene Laerzio conferma che, secondo la testimonianza di molti, egli sarebbe nato a Mileto da una famiglia molto illustre; vale a dire da quella dei Telidi (come lo testimoniano Duride e Democrito), in quanto figlio di Examio e di Cleobulina: «Della famiglia dei Telidi, che sono fenici e i più nobili discendenti di Cadmo e di Agenore»². Ciò significa che i suoi antenati appartenevano ai Cadmei della Beozia che erano congiunti agli Ioni dell'Asia Minore. Egli è Fenicio solo nel senso che la sua famiglia risaliva a Cadmo. Questa famiglia una volta è quindi emigrata da Tebe nella Ionia.

Sulla sua epoca risultano due punti certi: 1) la testimonianza di Demetrio Falereo nella Ἀναγραφὴ τῶν ἀρχόντων (*Lista degli ar-*

¹ Θαλέω ἀνδρὸς Μιλησίου, τὸ ἀνέκαθεν γένος ἑόντος Φοίνικος (*Storie*, I 170).

² Ἐκ τῶν Θηλιδῶν, οἱ εἶσι Φοίνικες, εὐγενέστατοι τῶν ἀπὸ Κάδμου καὶ Ἀγήνορος (*Vite dei filosofi*, I 22).

conti), secondo la quale egli, sotto l'arconte Damasio, nel 586-585³, σοφὸς ὠνομάσθη (fu definito sapiente); 2) egli ha preannunciato un'eclissi di sole che ebbe luogo durante il periodo di governo di Aliatte, re dei Lidi⁴. Pertanto questa eclissi si sarebbe verificata il 28 maggio giuliano, ossia il 22 maggio gregoriano, del 585. Da ciò risulterebbe che σοφὸς ὠνομάσθη è collegato a questo evento (non al tripode). Ciò costituisce un punto certo come pochi. Apollodoro, nella sua *Cronologia* (Diogene Laerzio, I 37), ha collocato la sua nascita nel primo anno della Olimpiade 35 (640-639). Sicché in occasione di quella eclissi egli avrebbe avuto all'incirca 55 anni.

Politicamente egli deve essere stato un uomo molto influente: secondo Erodoto (I 170), egli consigliò agli Ioni, prima del loro assoggettamento ai Persiani, di unirsi in un unico Stato federale per difendersi; secondo Diogene Laerzio (I 25) egli fu colui che dissuase i Milesii dal tirarsi addosso la pericolosa inimicizia di Ciro a causa dell'alleanza con Creso. Secondo Erodoto (I 75) Talete avrebbe accompagnato Creso nella sua spedizione militare contro Ciro e con la realizzazione di un canale gli avrebbe consentito l'attraversamento del fiume Alis.

Come matematico e astronomo si trova all'apice della scienza greca⁵. Secondo l'aristotelico Eudemo, Proclo dice che «Talete, per primo, recatosi in Egitto, trasferì in Grecia questa disciplina ed egli stesso fece molte scoperte in tal campo e di molte guidò gli inizi a quanti vennero dopo di lui, dedicandovisi ora con intenti più generali, ora più empirici»⁶. In modo specifico gli vengono attribuiti

³ [In Diels-Kranz (11 A 1) leggo 582-581. H. Berve inoltre indica gli anni 582-580: «Dal 582 al 580 un Damasia riuscì a restare in possesso della carica a dispetto delle norme legali» (*Storia greca*, Bari 1966, vol. I, p. 246)].

⁴ Erodoto (I 74). In quanto a ciò sono decisive le ricerche di J. Zech, *Astronomische Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des klassischen Alterthums erwähnt werden*, Leipzig 1853. Su questo punto cfr. A. Hansen, VII Bd. *der math. physik. Klass. der sächs. Ges. der W.*, Leipzig 1864, p. 379.

⁵ La filosofia in Grecia ha avuto inizio con un grande matematico. Da qui deriva il suo interesse per l'astratto, il non-mitico, il non-allegorico. Pertanto è singolare che egli, nonostante la sua tendenza antimitica, a Delfi fosse considerato il «sapiente». Gli orfici ben presto mostrano la loro capacità di esprimere in modo allegorico pensieri altamente astratti. La matematica e l'astronomia sono più antiche della filosofia: i Greci appresero la scienza dall'Oriente.

⁶ Θάλης δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἔλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρεν, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον (Procl., *In Eucl.*, 65 3). Io presuppongo εἰδικιώτερον (più particolare).

quattro teoremi: 1) il cerchio è diviso in due parti dal diametro; 2) gli angoli alla base del triangolo isoscele sono uguali; 3) gli angoli al vertice sono reciprocamente uguali; 4) i triangoli sono congruenti se un lato e due angoli dell'uno sono uguali alle parti corrispondenti dell'altro.

In ogni caso viene presupposta una permanenza in Egitto. Secondo Plutarco (*Solon*, 2) in quel luogo lo spingevano interessi commerciali. Il testimone più antico è solo Eudemo. Ciò non lo può aver testimoniato lo stesso Talete, perché non ha lasciato alcuno scritto. Naturalmente, secondo la tendenza orientale degli eruditi posteriori, si è sempre messo molto in evidenza il soggiorno in Egitto. La filosofia greca non deve essere nata in Grecia. Il Fenicio deve andare pure a scuola dagli Egizi. Di per sé sarebbe incomprensibile che un grande talento matematico-astronomico a quel tempo non fosse andato dagli Egizi, proprio quando tutto si poteva apprendere solo oralmente e non tramite i libri. Là egli trovò i maestri, ma pure gli allievi per le sue scoperte. Del resto, così come è dimostrato ampiamente, egli non ha avuto altri maestri. Solo una volta⁷ è considerato discepolo di Ferecide, ma ciò probabilmente è un'illazione derivante dalla sua tesi filosofica sull'acqua e sulla materia fangosa di Ferecide.

Egli non ha scritto nulla: ciò è detto chiaramente più volte. Ma soprattutto Aristotele parla di lui sempre e solo secondo tradizioni antiche probabilmente scritte; allo stesso modo Eudemo. Gli veniva attribuita (Diogene Laerzio, I 23) una Ναυτική ἀστρολογία (*Astrologia nautica*), che però era pure ritenuta opera di Foco di Samo. Secondo Plutarco (*De Pythiae oraculis*, 18) essa era scritta in versi: probabilmente (Diogene Laerzio, I 34) identica ai duecento versi sulla Ἀστρονομία (*Astronomia*). Inoltre Diogene Laerzio (I 23) cita Περὶ τροπῆς (*Del solstizio*), Περὶ ἰσημερίας (*Dell'equinozio*), Περὶ ἀρχῶν (*Dei principi*). Galeno dice espressamente: «Ammesso che Talete abbia evidenziato che l'unico elemento è l'acqua, non possiamo dimostrarlo dalla sua opera»⁸.

Egli morì nell'Olimpiade 58; secondo Apollodoro (Diogene Laerzio, I 37) approssimativamente all'età di novant'anni.

⁷ G. Tzetzes, *Historiarum variarum chiliades*, Lipsiae 1826, 869.

⁸ Εἰ γὰρ ὅτι Θαλῆς ἀπεφήνατο στοιχεῖον μόνον εἶναι τὸ ὕδωρ ἐκ συγγράμματος αὐτοῦ δεικνύναι οὐκ ἔχομεν (Galeno, *Comm. in lib. de nat. human.*, p. 26).

Sulla sua statua si potevano leggere i versi: «Mileto di Ionia nutrì e rivelò questo Talete,| astrologo fra tutti il più antico per sapienza»⁹.

Sulla tomba invece: «Ecco, questo piccolo tumulo che vedi è del saggissimo Talete,| la cui gloria altissima si leva nel cielo»¹⁰. (L'astrologo è messo in rilievo come σοφός).

Sul suo modo di far filosofia Aristotele dice: «La maggior parte di coloro che filosofarono per primi pensarono che principi di tutte le cose fossero solo quelli materiali; ad esempio Talete ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας (iniziatore di questo tipo di filosofia) pone l'acqua. Egli verosimilmente ricavò questa opinione dall'osservare che il nutrimento di tutto è umido e che lo stesso caldo si genera da lì e che l'essere vivente si mantiene in questo modo – ciò da cui un altro si genera è per quest'ultimo un principio; inoltre dall'osservare che il seme per sua natura è umido: ma il principio in virtù del quale l'umido è umido è l'acqua»¹¹. Aristotele rappresenta l'unica fonte veritiera del principio di Talete¹². Ciò che egli dà come

⁹ Τόνδε Θαλῆν Μίλητος Ἰὰς θρόνου ἀνέδειξεν ἀστρολόγον πάντων πρεσβύτατον σοφίῃ (Diogene Laerzio, I 34).

¹⁰ Ἡ ὀλίγον τόδε σᾶμα, τὸ δὲ κλέος οὐρανόμακες (per οὐρανὸν ἦκει) | τῷ πολυφροντίστῳ τοῦτο Θάλητος ὄρη (Diogene Laerzio, I 39).

¹¹ *Metafisica*, I 3 983b.

¹² Il pensiero filosofico si fa sentire nel contesto di tutto il pensiero scientifico, persino nell'attività scientifica più elementare, nella congettura filologica. Esso balza in avanti su supporti leggeri: l'intelletto striscia dietro e cerca supporti migliori dopo che ad essa è apparsa l'immagine accattivante e magica. Due viandanti si trovano lungo un ruscello che scorre veloce trascinando pietre. L'uno salta in modo agile dall'altra parte, utilizzando le pietre nella corsa e oscillando sempre in avanti, anche se quelle improvvisamente sprofondano dietro di lui. L'altro esita fermandosi continuamente: talvolta ciò non funziona e poi nessun dio lo aiuta ad attraversare il ruscello. Nel primo caso si tratta solo di un infinito e rapido volo attraverso i grandi spazi? È solo la velocità maggiore? No, oltre a ciò si tratta di un colpo d'ala della fantasia, un procedere da una possibilità all'altra che sul momento diviene sicurezza. Qua e là nel corso del volo prende sicurezza: una geniale intuizione gliela mostra, egli indovina vagamente che si tratta di sicurezze dimostrabili. Ma in particolare la sua fantasia possiede la forza di vedere subito le analogie: in seguito la riflessione misura tutto secondo concetti solidi e cerca di sostituire le analogie con le uguaglianze, le osservazioni simultanee con la causalità. Ma persino un modo di far filosofia senza prove ha un valore, come quello di Talete: in questo caso tutti i sostegni vengono meno, se la logica e il rigore dell'empiria vogliono arrivare al principio «tutto è acqua». L'opera d'arte è affidata al caso, se la struttura scientifica è demolita. Ogni fecondità, ogni forza attiva sta in tale visione anticipatrice.

Talete è già passato da molto, ma un artista, stando davanti alla cascata, gli darà ragione. L'uomo comprende solo molto lentamente quanto sia complicato il mon-

supposizione, i posteri lo danno per certo. Questi aggiungono che pure le piante traggono il proprio nutrimento dall'acqua e gli stessi astri dai vapori umidi; che tutto ciò che muore inaridisce. Ad ogni modo questa è una ipotesi naturalistica di grande valore¹³.

Il mito cercava di comprendere ogni cambiamento in analogia alle azioni umane, agli atti di volontà umani. In questo caso il presupposto è l'origine del corpo dell'animale dalla forma liquida del seme e dall'uovo; così tutto ciò che è solido poteva essere originato da ciò che è meno solido. (Confusione sugli stati di aggregazione e sulle qualità chimiche). In verità Talete andava alla ricerca di una materia meno solida e capace di essere formata. Egli apre la strada che in seguito seguiranno principalmente i filosofi della Ionia. In verità i fatti astronomici danno loro ragione, in quanto uno stato di aggregazione meno solido deve aver preceduto le condizioni attuali. Qui è da pensare all'ipotesi Kant-Laplace (*Mechanik des Himmels*, *Welt-*

do: prima lo concepisce molto semplice, cioè tanto superficiale quanto lo è egli stesso. Anche l'attività dell'artista prende l'uomo solo come superficie.

¹³ È singolare il fatto che la teoria della trasformazione dell'acqua per ben due volte abbia dato lo spunto più importante nella scienza della natura. Nel corso del secolo XVI l'acqua è stata considerata da Paracelso come l'elemento originario, poiché essa si lascia trasformare in terra, della quale quindi risulterebbe essere la parte elementare; poiché l'acqua funge da nutrimento delle piante, nelle quali si trasforma in materia organica e in alcali e si troverebbe quindi anche in questi elementi; poiché infine sarebbe anche parte elementare dei corpi oleosi e dell'alcool, da cui si potrebbe separare attraverso la combustione.

«Cur autem terram non inter primaria elementa, licet initio simul creatam, existimem, causa non est quod tandem convertibilis est in aquam» (Poiché io ritengo che la terra non sia tra gli elementi primordiali, sebbene all'inizio sia stata creata con questi, non vi è motivo per cui alla fine si trasformi in acqua).

Critica agli elementi aristotelici.

Il primo lavoro di Lavoisier (fine del secolo XVIII) tratta della trasformazione dell'acqua in terra; egli mostra la scorrettezza di questa ipotesi, allora da tutti sostenuta. Egli versa una determinata quantità d'acqua in un recipiente di vetro, che allora era conosciuto sotto il nome di pellicano, e realizzato in modo tale che un tubo saldato in alto al collo riconduce nella parte inferiore del recipiente. Egli lo pesa vuoto e pieno d'acqua, poi pesa tutto dopo aver chiuso una delle aperture con un tappo di vetro e distilla l'acqua per cento giorni. La formazione della terra comincia già dopo un mese, egli però prosegue con la distillazione fin quando considera sufficiente la quantità formata. Adesso pesa di nuovo l'apparecchio. Egli lo trova pesante come prima, per cui conclude che non si sarebbe affatto introdotta la materia-fuoco; perché altrimenti, egli crede, il peso avrebbe dovuto essere aumentato. Ora egli apre, pesa l'acqua con la terra, trova il peso aumentato, ma il peso del recipiente diminuito. Ciò lo porta ad ammettere che il vetro è stato attaccato dall'acqua e che la formazione della terra non costituisce una trasformazione, ma una scomposizione.

system) su uno stato aeriforme del mondo. In linea di massima i filosofi della Ionia erano sulla strada giusta. Ci vogliono una libertà e una audacia incredibili per concepire per la prima volta il mondo così vario come una evoluzione solo formalmente differente da una materia originaria. Ciò rappresenta un merito che nessuno, per la seconda volta, potrà vantare in questa misura.

Di tutto il resto che si desidera sapere su Talete si deve essere sospettosi, perché ci sono scritti spuri¹⁴, come nel caso del Περί ἀρχῶν (*Dei principi*). Da ciò probabilmente le tesi sull'unità del mondo, la divisibilità e la mutabilità, infinite, della materia, l'inconcepibilità dello spazio vuoto, il numero quattro degli elementi, la mescolanza degli elementi, la natura e l'immortalità dell'anima, i demoni e gli eroi, trattati in primo luogo nello scritto pseudoplutarcheo (*De placitis philosophorum* libri V).

Aristotele (*Metafisica*, I 3; *De coelo*, II 13) inoltre accenna al fatto che la terra galleggi sull'acqua, e Seneca (*Naturales quaestiones*, VI 6; III 14) dice che i terremoti sono causati dai movimenti di quest'acqua. Un passo rimarchevole: infatti Talete viene citato testualmente: «La terra – dice – è mantenuta in sospensione su questa onda, come un grande vascello pesante sulle acque che lo portano»¹⁵. Quindi, prosegue Seneca, «io non ho bisogno di esporre le ragioni per le quali egli ritiene che la parte più pesante del mondo non possa essere sostenuta da una sostanza così tenue, mobile come l'aria, infatti non si tratta del sito ma del moto delle terre» e così via¹⁶.

Qui non deve essere considerato lo scritto Περί ἀρχῶν (*Dei principi*)? Si tratta di quello scritto che anche Aristotele sembra conoscere e dal quale sembra citare quel pensiero. Egli lo ricorda nel *De anima* (I 2 405a 19): «Secondo Talete il magnete è dotato di anima in quanto muove il ferro». Nella stessa opera ricorda che Talete supponeva che «tutte le cose sono piene di divinità»¹⁷. Tutto ciò sembra essere risonanza di quello scritto. Diogene Laerzio dice: «Aristotele

¹⁴ Galeno, in *Hippocratis de humoribus*, I 1; XVI 37.

¹⁵ «Hac, inquit, unda sustinetur orbis velut aliquod grande navigium et grave his aquis, quas premit» (Seneca, *Naturales quaestiones*, VI 1 1).

¹⁶ «Supervacuum est reddere causas, propter quas existimat gravissimam partem mundi non posse spiritu tam tenui fugacique gestari, non enim nunc de situ terrarum sed de motu agitur» (ivi, VI 1 2).

¹⁷ Πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (I 5 411a 7).

e Ippia dicono che egli attribuiva un'anima anche agli oggetti inanimati, deducendolo dalla calamita e dall'ambra»¹⁸.

Sicché già Ippia avalla l'esistenza di uno scritto di Talete: perché, altrimenti, che cosa significa una tradizione? Qui chi deve tramandare? Nel modo in cui Aristotele cita tali tesi si dimostra che esse risultavano come affermazioni poste in modo alquanto sconnesso, così che le spiegazioni dovevano essere intuitive. Quindi non esiste alcuno scritto di Talete, ma un elenco molto antico di tesi principali sotto forma di: Θαλῆς ᾠήθη (Talete pensò); Θαλῆς ἔφη (Talete disse) e così via, in quanto ἀπομνημονεύματα (detti memorabili), senza spiegazioni o, raramente, con spiegazioni. Solo così possiamo comprendere la corrispondenza tra Seneca e Aristotele. Aristotele (*De coelo*, II 13 294a 28) definisce tali tesi espressamente come ἀποφθέγματα (precetti). Aristotele dice: «Per altri (*sc.* la terra) poggia sull'acqua. È questa la più antica versione che ci è stata tramandata e che, dicono, fosse propria di Talete di Mileto, che cioè la terra, essendo galleggiante, rimane ferma come un legno o altro del genere»¹⁹.

Che ci siano elenchi di ἀπομνημονεύματα di Talete, lo dimostra pure Platone: «Come successe anche a Talete, che mentre osservava le stelle e guardava in alto, cadde in un pozzo, e si racconta che una servetta tracia, intelligente e spiritosa, l'abbia preso in giro dicendogli che si preoccupava di conoscere le cose del cielo e non s'accorgeva di quelle che aveva davanti e tra i piedi»²⁰. Infine Diogene Laerzio: «Alcuni – tra cui il poeta Cherilo – dicono che egli pure sia stato il primo a sostenere l'immortalità dell'anima»²¹.

Così alcune tesi sono avallate da Cherilo, Ippia, Aristotele e da Platone con un aneddoto. Nessuno scritto è coerente, perché Aristotele parla di spiegazioni solo supposte. Ma Aristotele considera

¹⁸ Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Ἰππίας φασὶν αὐτὸν καὶ τοῖς ἀψύχοις μεταδίδοναι ψυχάς, τεκμαιρόμενον ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἠλέκτρου (*Vite dei filosofi*, I 24).

¹⁹ Οἱ δ' ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι (*sc.* τὴν γῆν). τοῦτον γὰρ ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὃν φασὶν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὡσπερ ξύλον ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον (*De coelo*, II 13 294a 28).

²⁰ Ὡσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαθ, Θρακτὰ τις ἐμμελής καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀποσκῶψαι λέγεται, ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἐμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάναι αὐτόν (*Teeteto*, 174a).

²¹ Ἐνιοὶ δὲ καὶ αὐτὸν πρῶτον εἰπεῖν φασὶν ἀθανάτους τὰς ψυχάς· ὧν ἔστι Χοιρίλος ὁ ποιητής (*Vite dei filosofi*, I 24).

questa raccolta di tesi attendibile. Essa deve essere molto antica²². In Diogene Laerzio (I 43) si trova una breve lettera di Talete a Ferecide e a Solone. Rispetto a questa letteratura epistolare pseudoepigrafaica è da notare che Talete espressamente si definisce come «non scrivente»: egli vuole venire a Siro, perché, per avviare delle ricerche, si è già recato a Creta e in Egitto: egli non scrive, ma viaggia in Grecia e in Asia. Poi in un'altra lettera invita presso di sé Solone. Queste lettere, per l'importanza personale di un filosofo nella tarda antichità, sono sempre interessanti: talvolta anche perché i loro autori fanno qualcosa in più, come nel caso delle lettere di Eraclito, così come ha dimostrato Jakob Bernays²³. In Diogene Laerzio (I 122) si trova pure la risposta di Ferecide, nella quale egli affida a Talete la pubblicazione dei suoi scritti e parla della sua pediculosità. Una lettera di Anassimene a Pitagora narra la morte di Talete; egli sarebbe caduto di notte da un dirupo. «Ma noi, suoi discepoli, non vogliamo soltanto ricordarci dell'uomo, bensì intrattenere anche i nostri figli e uditori con i suoi discorsi. Talete deve sempre essere l'inizio del nostro discorso»²⁴.

Qui viene richiamata l'attenzione sui λόγοι (discorsi) di Talete. In Diogene Laerzio (I 39) si trova un'altra versione della sua morte: egli sarebbe morto in età avanzata spossato dal caldo, dalla sete e dalla debolezza, mentre seguiva dei giochi ginnici.

²² Scritto più recente: F. Decker, *De Thalete milesio*, Diss. Halle 1865. Su ciò pure A.B. Krische, *Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie*, Göttingen 1840, I, p. 34.

²³ J. Bernays, *Die heraklitischen Briefe*, Berlin 1869.

²⁴ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 4.

VII Anassimandro

Ancora un milesio¹, figlio di Prassiade; il fatto che ricoprisse una posizione di rango considerevole avvalorava l'annotazione che ritroviamo in Eliano (*Storia varia*, III 17), secondo il quale egli fu il capo della colonia milesia ad Apollonia. Per il resto nulla si sa della sua vita, ma molto della sua dottrina: esattamente il contrario di ciò che accade con Talete. Secondo Apollodoro egli, nel secondo anno dell'Olimpiade 58 (547-546 a.C.), doveva avere 64 anni²: una notizia che fa riferimento ad un evento certo, possibile? la redazione ed il completamento del suo libro περὶ φύσεως (*Sulla natura*) (come in Democrito? o inclinazione dell'Éclittica? Plinio, *Naturalis historia*, II 8, considera Olimpiade 58). Quest'opera è la prima del suo genere! (Temistio, *Discorsi*, XXVI, p. 317) Hardouin sostiene: «degli Elleni che conosciamo primo Anassimandro osò rendere pubblico un libro che aveva scritto sulla natura. Inizialmente lo scrivere discorsi veniva considerato un'ignominia e non si credeva agli anti-

¹ Sulla sua personalità importante notizia, sinora non adeguatamente considerata (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII 70).

² Olimpiade 58,2

$\frac{42,3}{58,2}$ ἐγένετο (nacque) secondo Ippolito, cioè secondo Apollodoro,

58,2 16
 4
 64

chi Elleni»³. Di che tipo fosse la sua opera ci informa il passo di Diogene Laerzio: «della sua dottrina egli compose un'esposizione sommaria che poi capitò in mano di Apollodoro l'ateniese»⁴. Qui non si parla di un estratto del suo testo, bensì dello stesso scritto (altamente raro), definito come l'elenco (non esposizione) dei principi fondamentali, quindi verosimilmente come quelli presupposti da Talete. Solo che egli inventò la forma e si espresse in prima persona. Alcuni residui linguistici singolari, che contraddistinguono il suo dialetto, si ritrovano in Aristotele e Simplicio. Quando Suida afferma che «scrisse *Intorno alla natura, Il giro della terra, Intorno alle sfere fisse, La sfera* e alcune altre opere»⁵, fa confusione. Di lui infatti si racconta, in Diogene Laerzio, che «per primo disegnò i contorni della terra e del mare e costruì anche una sfera»⁶; quindi una carta geografica ed un mappamondo celeste. L'invenzione dell'orologio solare si riduce al fatto che sia stata introdotta dagli Elleni (a Sparta): γνώμων (gnomone). Secondo Erodoto (*Storie*, II 109) i Babilonesi lo conoscevano già da molto tempo. Plinio (*Naturalis historia*, II 76) ne attribuisce l'invenzione ad Anassimene. Possiamo quasi indovinare quale fosse il suo rapporto con Talete, se non venisse descritto anche come ἑταῖρος γνώριμος (amico, familiare) e così via. Come matematico ed astronomo dovette studiare presso il suo famoso concittadino, alla cui famosa eclissi di sole assistette all'età di venti anni. Inoltre il suo principio filosofico dimostra uno sviluppo, basato su approfondimento ed analisi, del pensiero di Talete: ma poiché quello non lasciò nulla di scritto, dobbiamo ipotizzare una tradizione orale. I racconti sulle più antiche διαδοχαί (successioni) di per sé sono stati elaborati in maniera molto arbitraria, sulla base di modelli ideali di epoche più tarde. Infatti non esistevano, in quel tempo, scuole di filosofia.

Egli considera τὸ ἄπειρον (l'infinito) come ἀρχή (arché) – un'e-

³ Ἐθάρησε πρῶτος Ἑλλήνων λόγον ἐξενεργεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον. Πρὶν δὲ εἰς ὄνειδος καθιστῆται τὸ λόγους συγγράφειν καὶ οὐκ ἐνομιζέτο τοῖς πρόσθεν Ἑλλήσι (Temistio, *Discorsi*, XXVI, p. 317).

⁴ Τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποιήται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν, ἣ που περιέτυχε καὶ ὁ Ἀπολλόδορος ὁ Ἀθηναῖος (*Vite dei filosofi*, II 2).

⁵ Ἐγραψε περὶ φύσεως, γῆς περιόδου καὶ περὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ σφαῖραν καὶ ἄλλα τινά (Suida).

⁶ Καὶ γῆς καὶ θαλάσσης περίμετρον πρῶτος ἔγραψεν, ἀλλὰ καὶ σφαῖραν κατεσκεύασε (*Vite dei filosofi*, II 2).

spressione che con lui divenne termine tecnico. Non bisogna tuttavia lasciarsi confondere da questo concetto, come riuscì agli antichi, i quali sollevarono problemi riconosciuti molto più tardi. È spiacevole che le motivazioni originali manchino negli scritti. Da ciò derivano le differenti opinioni nell'antichità. Mettiamo là un paio di assiomi certi tratti da Aristotele: «l'infinito abbraccia tutte le cose e governa tutte le cose: infatti è immortale e indistruttibile»⁷. Tramite precipitazione si sono separati, dapprima, il caldo ed il freddo. Dalla mescolanza di entrambi ha avuto origine il liquido; egli attribuiva all'acqua il valore di seme del mondo⁸. Inoltre egli compì due passi più in là di Talete: come principio dell'acqua caldo e freddo; come loro principio τὸ ἄπειρον, l'estrema unità, il grembo materno del continuo nascere. Questo Uno è di per sé eterno, inesauribile, inalterabile; tuttavia non solo l'una proprietà della inesauribilità trova espressione nel suo nome. Tutto il resto diviene e cessa: principio stranamente profondo. In Simplicio: «da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo»⁹. Qui possiamo riscontrare un'immagine quasi mitologica. Il divenire tutto è un'emancipazione dall'eterno essere: di conseguenza un errore, perciò colpito dalla punizione della distruzione. Qui riconosciamo la convinzione in base alla quale tutto ciò che diviene non è reale. Pure l'acqua diviene: egli crede veramente di vederla nascere dal contatto tra caldo e freddo. Dunque essa non può essere il principio, l'ἀρχή. Anche il caldo ed il freddo si volatilizzano, indi sono due. Per cui necessita un'unità, una totalità che sostiene, che si può definire solo in termini negativi: τὸ ἄπειρον, qualcosa cui non possa venir attribuito alcun predicato dal mondo reale, qualcosa come “la cosa in sé”. Questo di Anassimandro è stato un salto immenso. I suoi successori sono progrediti più lentamente. L'individuo, che si è liberato dello ἄπειρον, deve,

⁷ Τὸ ἄπειρον περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν· ἀθάνατον γὰρ ἐστὶ καὶ ἀνώλεθρον (*Fisica*, III 4).

⁸ Plutarco in Eusebio, *Praeparatio evangelica*, X 14, 11; Aristotele, περὶ μετεώρων (*Sulle meteore*), II 1.

⁹ Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χροῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (Simplicio, *Commento alla Fisica* di Aristotele, 24, 13).

alla fine, comunque, ritornare allo stesso, secondo l'ordine del tempo (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν): solo per questo mondo individuale c'è un tempo, lo ἄπειρον di per sé è atemporale. Una visione del mondo assai seria: tutto ciò che diviene e tutto ciò che passa fa penitenza, deve espiare una τίσις (pena) e una δίκη τῆς ἀδικίας (giustizia dell'ingiustizia)! Come può cessare qualcosa che ha diritto di essere! Ora vediamo qui tutto nel suo passare, e quindi tutto nell'ingiustizia. A ciò che veramente è non possiamo applicare i predicati delle cose che passano: è qualcosa di diverso, qualcos'altro, che per noi è da qualificare in termini negativi. Qui venivano ridestati una quantità di problemi: come può nascere il mondo individuale? Qual è la forza che rende possibile uno sviluppo dallo ἄπειρον? Cos'è il divenire? cosa il tempo? L'influenza del primo scritto deve essere stata enorme: è questo che ha dato impulso alla dottrina degli Eleati e, allo stesso modo, a quella di Eraclito, di Empedocle e così via. Nello stesso tempo, in aggiunta, qui non si trattava più di una questione puramente fisica, poiché l'origine del mondo, in quanto somma di ἀδικίαι (ingiustizie) da espiare, diede il via ad una panoramica dei problemi etici più profondi. Talete veniva così profondamente superato: all'interno della distinzione tra un mondo dell'essere eterno, da noi concepito in maniera negativa, ed un mondo dell'empiria, che diviene e cessa, si trova la formulazione di un problema, di un interrogativo incommensurabilmente importante, anche se il sentiero che vi condusse fu semplice ed ingenuo.

È evidente che i filosofi aristotelici più tardi non hanno colto l'importanza di questo tema: infatti disputano di cose in realtà di rilevanza secondaria in Anassimandro: anzitutto di quale tipo di materia sia stato l'ἄπειρον. Deve essere una via di mezzo tra aria ed acqua. Ad esempio Alessandro d'Afrodisia (commento alla *Metafisica* di Aristotele I, 5 e I, 6) sostiene tra aria e fuoco. Aristotele ha ben dato l'avvio: «alcuni suppongono che ci sia un elemento solo, e questo gli uni dicono che è l'acqua, altri l'aria, altri il fuoco, altri qualche cosa che è più sottile dell'acqua ma più denso dell'aria, e dicono che, essendo infinito, circonda tutti i cieli»¹⁰. Egli non dice chi questi siano; non nomina neppure coloro che accettano una cosa di mezzo tra

¹⁰ Ἐνιοὶ γὰρ ἐν μόνον ὑποτίθενται καὶ τοῦτο οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δ' ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν (*De coelo*, III 5 303b 10).

aria e fuoco (*Fisica*, I 4): è del tutto arbitrario pensare ad Anassimandro, anzi, addirittura sbagliato e contrario all'essenza dell'ἄπειρον. I commentatori, tuttavia, non hanno compreso Aristotele: egli non intendeva Anassimandro. Infatti egli dice che tutti coloro i quali ammettono l'esistenza di una tale sostanza di mezzo imputano l'origine delle cose alla rarefazione ed alla condensazione. Proprio su Anassimandro, Aristotele (*Fisica*, I 4) sostiene invece che questi non ha imputato l'origine delle cose a rarefazione e condensazione.

Altrettanto sbagliata è la polemica portata avanti sinora e tesa ad appurare se Anassimandro abbia considerato l'ἄπειρον come μίγμα (mescolanza) di tutti gli elementi disponibili od un elemento indeterminato. La verità è che l'ἄπειρον non ha nulla in comune con nessuna delle qualità da noi conosciute; di conseguenza è, così come dice Teofrasto, μία φύσις ἀόριστος (una natura indeterminata): indeterminabile per noi, ma di per sé non indeterminata. Dunque un elemento non privo di proprietà determinate, ed ancora meno un prodotto di mescolanza di tutte le proprietà determinate delle cose, bensì qualcosa di certo, che per noi è sicuramente ἄπειρον. Ebbene Aristotele non è sicuramente molto corretto nella sua analisi critica di questo punto; egli dice «questo significa l'uno di Anassagora e la mescolanza di Empedocle e Anassimandro»¹¹. Questo è tuttavia l'unico punto del testo che potrebbe indurre in errore: o si tratta di un'espressione molto imprecisa e che fa riferimento ad una lontanissima analogia con la dottrina di Empedocle oppure bisogna ipotizzare una lacuna in cui doveva essere scritto τὸ ἄπειρον. Fra l'altro si è stati molto vicini ad un fraintendimento (per via della dottrina di Anassagora): proprio un passo letterale di Teofrasto (in Simplicio, *Fisica*, 6, 6) sostiene molto espressamente che Anassagora concorda con Anassimandro sul tema dell'elemento primordiale solo nella eventualità che, al posto di una mescolanza di elementi determinati e qualitativamente diversi, si ipotizzi un elemento senza proprietà determinate, cioè μία φύσις ἀόριστος. A questa spiegazione esplicita collego la questione sul significato di τὸ ἄπειρον. Gli antichi ed i contemporanei ipotizzano che esso indichi "l'infinito", un elemento infinito con riferimento alla massa. Viene ammesso che nel concetto

¹¹ Καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἓν καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μείγμα καὶ Ἀναξίμανδρου (*Metafisica*, XII 2 1069b 19).

sia compreso anche τὸ ἄοριστον, però non nella parola; mentre secondo i Pitagorici esso indica, in base alla parola, solo l'indeterminato. L'unico motivo di questa interpretazione è una breve osservazione del libro, considerato aforistico, di Anassimandro. Nel libro di Aetio, Stobeo: «dunque dice: perché è infinito? affinché non venga mai meno la nascita che ne consegue»¹². Aristotele premette questa frase nella *Fisica* (III 8), laddove polemizza con l'idea in base alla quale l'elemento primordiale debba essere infinito, se deve essere possibile che sostanze sempre nuove derivino da esso. Questa conclusione non è corretta, ma Aristotele è convinto che Anassimandro pensi questo. Di conseguenza egli, in quella frase, ha inteso τὸ ἄπειρον come “infinito”, “infinitamente grande”. Dal suo punto di vista si evince soltanto che la cosa che caratterizza il suo principio è sempre ἡ φύσις ἄοριστος. L'infinità è una considerazione che si trova molto più lontano: sarebbe strano che il principio fosse stato denominato non sulla base di ciò che lo caratterizza bensì in base a qualcosa di accidentale. Ora, tuttavia, ritenere τὸ ἄπειρον come “infinito” si fonda proprio solo su quel passo che, in primo luogo, non è logico per come viene interpretato e che, in secondo luogo, può essere interpretato in maniera diversa. Il pensiero fondamentale di Anassimandro era infatti: tutto ciò che diviene passa, e non può dunque essere principio; tutte le sostanze con qualità determinate sono “cose che divengono”: di conseguenza l'essere reale non deve possedere tutte queste qualità determinate, altrimenti andrebbe in rovina. Allora perché la sostanza primordiale deve essere ἄπειρον, ἄοριστον? perché il divenire non abbia fine. Per ogni sostanza determinata il divenire avrebbe prima o poi una fine, poiché tutto ciò che è determinato è destinato a cessare. L'immortalità della sostanza primordiale non trova fondamento nella sua infinità, ma nel fatto che essa è priva delle qualità determinate che conducono alla distruzione. Nel momento in cui la sostanza primordiale fosse ὀριστόν (determinata), allo stesso modo sarebbe pure γινόμενον (conosciuta): in questo modo, tuttavia, essa sarebbe destinata alla distruzione. Affinché la γένεσις (genesi) non cessi, la sostanza primordiale deve stare su un piano più elevato. Soltanto in questo modo abbiamo porta-

¹² Λέγει οὖν· διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν; ἵνα μηδὲν ἐλλείπη ἢ γένεσις ἢ ὑφισταμένη (*Eclogae*, 1 292).

to chiarezza nella spiegazione di Anassimandro ed abbiamo reso giustizia al principio di *τίσις* e di *ἀδικία*. Sicuramente dobbiamo ammettere che il concetto di *τὸ ἄπειρον* sinora non era stato compreso. Non significa infatti “l’infinito”, bensì “l’indeterminato”.

Le altre teorie fisiche, in relazione alla concezione principale, sono meno importanti: lo vediamo qui in Talete. Dall’*ἄπειρον* il caldo ed il freddo, da questi l’acqua: in questo senso è solo colui che ha sviluppato la dottrina di Talete, con il quale egli sostiene che «l’acqua è definita il tutto»¹³. Il liquido secerne tre cose diverse: la terra, l’aria ed il cerchio di fuoco che circonda il tutto, così come la corteccia avvolge l’albero. Il cerchio di fuoco esplodeva con frequenza: il fuoco viene catturato dall’aria condensata in gusci a forma di ruota e fuoriesce dai mozzi delle ruote. Nel momento in cui i mozzi si bloccano, hanno origine le eclissi di sole e di luna: il decrescere e crescere della luna ne sono una conseguenza. Il fuoco viene alimentato dalle esalazioni della terra: attraverso il calore che emana dal sole la terra si dissecca. Anassimandro ha identificato le stelle con gli dèi (gli abitanti del cielo): strano questo passo, che da quel momento in poi si rincontra sempre: una rettificazione della credenza popolare per mezzo della scienza della natura, non un’espressione del libero pensiero. È del tutto impossibile che Anassimandro abbia ritenuto il mondo infinito: questo è un fraintendimento dovuto ad una errata interpretazione del concetto di *ἄπειρον*: che significato avrebbe altrimenti il cerchio di fuoco come corteccia del globo terrestre? Simplicio (Scol. in Aristotele, 505, a, 15) colloca Anassimandro tra coloro che ritenevano il mondo finito. Ad un fraintendimento del suo principio è legato l’interrogativo sul significato della sua ammissione dell’esistenza di “innumerevoli mondi”: e cioè coesistenti od esistenti successivamente nel tempo. Ἄπειροι κόσμοι (“Infiniti mondi”) era una cosa certa: in un definitivamente accettato “infinito” c’è posto anche per “innumerevoli” mondi. Ad esempio Simplicio: «Anassimandro, avendo considerato l’arché infinito per grandezza, da ciò sembra fare mondi infiniti per quantità»¹⁴. Zeller (I, p. 200) sentenza che gli innumerevoli mondi coesistenti sono gli astri. Ri-

¹³ ὕδωρ φάμενος εἶναι τὸ πᾶν (F. Kern, in «Philologus», XXVI 281; Teofrasto, περὶ Μετέωρων).

¹⁴ Ἀναξίμανδρος μὲν ἄπειρον τῶ μεγέθει τὴν ἀρχὴν θέμενος, ἀπείρους ἔξ αὐτοῦ τῶ πλήθει κόσμους ποιεῖν δοκεῖ (*De coelo*, 91 6 34).

tengo questa interpretazione sbagliata ed errate le testimonianze di una coesistenza di ἄπειροι κόσμοι. Sono esatti i passi che avallano la fine del mondo: che i mari lentamente si ritirino e si prosciughino, che la terra venga distrutta dal fuoco. Quindi questo mondo lentamente va in rovina; ma il divenire non cessa: il mondo successivamente divenuto dovrà necessariamente andare in rovina. E così via. Quindi esistono mondi infiniti. Così si configurava, per Anassimandro, l'origine degli esseri viventi. La terra si forma da uno stato liquido, l'umidità si dissecca per effetto del fuoco; il residuo, divenuto salato ed amaro, scorre e si riversa nelle profondità marine. La sua forma è quella di un carro, la cui altezza corrisponde ad un terzo della larghezza; noi ci troviamo sulla sua superficie. Dal fango nascono gli animali: anch'essi, insieme all'uomo, hanno originariamente forma di pesce; dopo il prosciugamento della terra assumono la loro forma attuale.

Volendo esprimere un giudizio generale, Anassimandro rappresenta un importante passo in avanti rispetto a Talete, in quanto presuppone un unico mondo metafisico, come vero essere, in contrapposizione a quello fisico che diviene e scorre. All'indeterminato qualitativo della materia primordiale viene contrapposto tutto ciò che è qualitativamente determinato, individuale, singolo, affetto da ἀδιμία, quale formulazione della domanda sul valore dell'esistenza. Egli può essere infatti considerato il primo filosofo pessimista. La distruzione futura del mondo, i mondi infiniti che si succedono, sono conseguenze di questa considerazione. Quanto al resto, egli è sostenitore della teoria fisiologica di Talete, secondo la quale tutto si origina dall'acqua. Non ciò costituisce la sua vera grandezza, ma il riconoscere che l'origine primigenia delle cose non si spiegherebbe con il presupporre una sostanza preesistente; e per questo si rifugiò in τὸ ἀόριστον. Il suo successore? Anassimene, come filosofo e metafisico, in ogni caso possiede una natura di gran lunga più modesta e per niente originale, ma come ricercatore della natura risulta molto più significativo.

VIII

Anassimene

Anche Anassimene, figlio di Euristrato, è originario di Mileto. Altro non sappiamo. Il vero problema è il suo tempo e il suo ipotetico apprendistato presso Anassimandro. L'attendibile Apollodoro (Diogene Laerzio, II 3) dice che egli sarebbe nato nell'Olimpiade 63 (529-525 a.C.), e morto all'epoca della conquista di Sardi (si tratta della conquista da parte degli Ioni sotto Dario nel corso dell'Olimpiade 70, cioè nell'anno 499 a.C.). Pertanto sarebbe vissuto approssimativamente trent'anni e morto prematuramente. Ma nessuno crede a questa affermazione e tutti presuppongono una falsificazione. Secondo quell'affermazione egli non potrebbe essere allievo di Anassimandro, che morì poco dopo, nel secondo anno dell'Olimpiade 58, cioè nel 547 a.C., dunque circa venti anni prima della nascita di Anassimene. Se questa affermazione è tramandata esattamente, allora Apollodoro ne negava l'apprendistato e di conseguenza negava la διαδοχή (successione) di Anassimene. In effetti, noi dobbiamo essere molto diffidenti nei confronti di queste antiche διαδοχαί: è del tutto illogico preferire le affermazioni che rendono possibile il rapporto di apprendistato. Ma se la notizia in Diogene Laerzio fosse del tutto isolata, allora sarebbe giustificato ammettere un errore nella tradizione dello stesso Diogene Laerzio.

Poniamo la domanda: esiste una notizia che giustifichi quella determinazione cronologica di Apollodoro? Sì, e proprio in Diogene Laerzio: «Secondo altri fu anche uditore di Parmenide»¹. Ora, se-

¹ Ἔνιοι δὲ καὶ Παρμενίδου φασὶν ἀκοῦσαι αὐτόν (*Vite dei filosofi*, II 3).

condo Apollodoro, la fioritura di Parmenide ricade nell'Olimpiade 69. Questa supposizione è priva di senso in tutte le altre periodizzazioni di Anassimene ed è da collegare solo alla nascita nell'Olimpiade 63; ciò significa che egli ascolta Parmenide all'età di vent'anni. Da ciò possiamo dedurre che quell'affermazione in Diogene Laerzio non si basa su una corruzione. Anzi noi possiamo vedere persino chi è il garante di questa affermazione. Secondo lo stesso Diogene Laerzio (IX 21) Teofrasto, nella sua *Φυσικὴ ἱστορία* (*Storia fisica*), attesta che Parmenide avrebbe ascoltato Anassimandro². Ora Anassimandro fiorisce nel secondo anno dell'Olimpiade 58, all'età di sessantaquattro anni. La fioritura di Parmenide avviene undici Olimpiadi dopo, quindi quarantaquattro anni più tardi. Se noi presupponiamo Parmenide, come uditore di Anassimandro, all'età di vent'anni, allora egli fiorisce quarantaquattro anni dopo, cioè anche lui all'età di sessantaquattro anni, nel corso dell'Olimpiade 69. Così si intercala la notizia che noi in ogni caso dobbiamo accettare da Teofrasto, per cui Anassimene a sua volta ascolterebbe Parmenide all'età di vent'anni³.

Quindi Olimpiade 58,2

fiorisce Anassimandro (all'età di sessantaquattro anni). Parmenide lo ascolta all'età di vent'anni.

Olimpiade 69

fiorisce Parmenide (all'età di sessantaquattro anni). Anassimene lo ascolta all'età di vent'anni.

La determinazione cronologica è così omogenea che dobbiamo ritenere la proveniente da una sola fonte, quella di Teofrasto, che per noi costituisce il testimone più antico. Ed è importante, giacché questo antichissimo testimone contesta la *διαδοχή* Anassimandro-Anassimene. Tutte le periodizzazioni successive sono presupposte per suffragare questa successione. Un punto fermo era la conquista di Sardi: ma se ne cercava un'altra più antica, dopo la conquista da parte di Ciro nell'Olimpiade 58; Ippolito (*Refutatio*, I 7) ad esempio colloca la sua fioritura in questo periodo, e allo stesso modo Suida, dove γέγο-

² Suida: Παρμενίδης, ὡς δὲ Θεόφραστος, Ἀναξιμάνδρου τοῦ Μιλήσιου (Parmenide, secondo Teofrasto, [fu discepolo] di Anassimandro di Mileto). Questa notizia non è tratta da Laerzio, così come pensa Zeller (I, p. 468).

³ Suida: Ἀναξιμένης, οἱ δὲ καὶ Παρμενίδου ἔφασαν (Anassimene: alcuni lo considerano pure [discepolo] di Parmenide).

ve (è nato) = ἤκμαζε (fioriva) e dove νη' (58) è da scrivere al posto di ve' (55). Così per giustificare la διαδοχή ci si riferiva ad un'altra conquista più antica e si trasferiva a quel tempo la fioritura di Anassimene. Ma in quel caso le fioriture di Anassimene e di Anassimandro cadevano insieme, e così li si faceva divenire compagni ed amici⁴.

Naturalmente noi restiamo fedeli a Teofrasto e ad Apollodoro e neghiamo l'apprendistato. Di contro, con l'apprendistato di Parmenide presso Anassimandro, si presenta una prospettiva assai interessante. Ma che Anassimene ascoltasse Parmenide non è indifferente e inefficace per il suo pensiero; però egli non è, come Ippone, Ideo e Diogene di Apollonia, di rango inferiore ed è pervenuto a una posizione così incomprensibile solo per fare da ponte tra Anassimandro e Anassagora. Apollodoro di conseguenza deve pure aver negato che Anassagora fosse suo allievo, perché nell'Olimpiade 70 muore Anassimene e nasce Anassagora. Così, secondo Apollodoro, Anassagora sta da solo senza διαδοχή, ossia senza collegamento a un predecessore. Coloro che credono nella διαδοχή sono costretti a posizionare la sua fioritura già nell'Olimpiade 70, anno in cui, secondo Apollodoro, egli è nato. Così Anassimene viene retrodatato, Anassagora retrodatato, tutto a favore della διαδοχή ionica!⁵

Inseriamo qui una tabella delle periodizzazioni di Apollodoro:

Olimpiade	35,1	nasce Talete;
	40	nasce Senofane;
	42,2	nasce Anassimandro;
	63	nasce Anassimene (il quale, dunque, per essere allievo di Parmenide, deve essere stato a Elea);
	69	fioriscono Parmenide ed Eraclito;
	70	nasce Anassagora;
	80	nasce Democrito.

⁴ Simplicio, *De coelo*, 37 b; Eusebio, *Praeparatio evangelica*, X 14 7.

⁵ Tra coloro che si debbono retrodatare si trova Antistene, che considera Diogene di Apollonia scolaro di Anassimene e ἦν δὲ τοῖς χρόνοις κατ' Ἀναξαγόραν (fu contemporaneo di Anassagora) (Diogene Laerzio, IX 57).

Questo Diogene è stato, quindi, collocato in un luogo sbagliato e scambiato con Diogene di Smirne. Diocle ha trovato Democrito, Diogene, Anassarco, e quindi costruito un registro vuoto.

La distinzione tra la filosofia ionica e italica da parte dello stesso Diocle?

Così Apollodoro (in ogni caso dopo Eratostene) ha già sottoposto le *διαδοχαί* a una critica serrata, e noi dobbiamo fidarci di lui. Del tutto falso è il metodo consistente nel preferire solo i numeri con l'aiuto dei quali diviene possibile una *διαδοχή*. Noi quindi separiamo Anassimene da Anassimandro e crediamo che abbia ascoltato Parmenide. Però Parmenide, così come sarà dimostrato in seguito, per metà della sua filosofia, per lo più ha sviluppato il pensiero di Anassimandro: egli, nella seconda parte del suo poema, cerca di dimostrare quale visione del mondo si formi dal punto di vista della comune visione del mondo: egli infatti parte dal dualismo di caldo e freddo posto da Anassimandro, che contraddistingue anche il contrasto tra rarefatto e denso, tra luce e buio, tra terra e fuoco. A queste analogie del tutto mitiche si collega Anassimene, il quale per primo presuppone per certo che tutto sarebbe nato dalla rarefazione e dalla condensazione di una materia primordiale.

Secondo Simplicio, «solo a proposito di lui (di Anassimene) Teofrasto nella sua ricerca parla di rarefazione e di condensazione»⁶. A favore di ciò anche *ἀραιώσεις* (rarefazione) e *πύκνωσις* (condensazione). Secondo lui il riscaldamento è uguale alla rarefazione, mentre il raffreddamento è uguale alla condensazione. Con la rarefazione l'aria diventerebbe fuoco, mentre con la condensazione diventerebbe vento, poi nube, acqua, terra e per ultimo pietra. Il significato di quel principio, relativo ad *ἀραιώσεις* e *πύκνωσις*, consiste nella continuazione della spiegazione del mondo con le leggi della meccanica, come stadio iniziale del sistema materialistico-atomistico. Ma ciò rappresenta un momento successivo che presuppone già Eraclito e Parmenide. Subito dopo Anassimandro ciò costituirebbe uno strano iato: noi qui abbiamo la prima teoria sul «come?» della evoluzione da una materia primordiale: in tal modo Anassimene dà inizio all'epoca di Anassagora, Empedocle, Democrito, cioè a dire a un movimento successivo della scienza naturalistica. Infatti nel periodo più antico il problema del «come?» non è ancora posto. Anassimene è un importante ricercatore della natura che, come sembra, ha rifiutato la metafisica di Parmenide, ma che cercava di consolidare l'altra sua teoria in modo più scientifico. Però è del tutto sbagliato

⁶ Ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου (Ἀναξιμένους) Θεόφραστος ἐν τῇ ἱστορίᾳ τῆν μάνωσιν εἶρηκε καὶ τὴν πύκνωσιν (*Fisica*, 149 32).

collocarlo semplicemente in questa successione: «Talete l'acqua; Anassimandro τὸ ἄπειρον, Anassimene l'aria, Eraclito il fuoco». Poiché la sua opera consiste non tanto in ciò che ha presupposto come materia primordiale, quanto nell'aver concepito l'evoluzione della materia primordiale. Perciò egli appartiene ad un periodo successivo. Di lui si può parlare solo dopo Eraclito e gli Eleati, e prima di passare ad Anassagora. Pertanto da Talete ai sofisti ed a Socrate noi abbiamo sette categorie indipendenti, cioè sette volte la presenza di filosofi originali e indipendenti: 1) Anassimandro, 2) Eraclito, 3) Eleati, 4) Pitagora, 5) Anassagora, 6) Empedocle, 7) atomismo (Democrito). La connessione di questi mediante διαδοχά è arbitraria, o addirittura falsa. Si tratta di sette visioni del mondo totalmente diverse: là dove sono vicini e là dove l'uno impara dall'altro, là di solito si trova il punto più debole della loro natura. Anassimene è un precursore delle ultime tre categorie: egli è morto giovane e non può essere posto con pari autorità accanto a quei sette. Egli si pone così: come Leucippo a Democrito, come Senofane a Parmenide, come Talete ad Anassimandro.

IX Pitagora

Subito dopo Anassimandro si incontra Eraclito. È senz'altro sbagliato caratterizzare il progresso decisivo di Eraclito nel riscontrare¹ che egli presupponeva una trasformazione qualitativa del fuoco, in contrasto con coloro che spiegano la molteplicità dell'apparenza tramite unione e separazione, condensazione e rarefazione. Poiché quelle teorie di ἀραιώσις (rarefazione) e πύκνωσις (condensazione), nonché di σύγκρισις (aggregazione) e di διάκρισις (disgregazione) sono posteriori e successive a Eraclito. In effetti, con ciò si dimostra, contro Eraclito, un progresso del pensiero scientifico-naturalistico. Di contro, per determinare il progresso, si deve rapportare Eraclito ad Anassimandro. Λ'ἄπειρον e il mondo del divenire erano incomprensibilmente posti l'uno accanto all'altro in una sorta di dualismo diretto. Eraclito nega completamente il mondo dell'essere e afferma solo il mondo del divenire: Parmenide fa il contrario per venir fuori dal problema di Anassimandro. Entrambi cercano di superare quel dualismo, ciascuno in modo opposto all'altro; ecco perché Parmenide si oppose fermamente a Eraclito. Sia Eraclito che gli Eleati sono i precursori di Anassagora, Empedocle, Democrito: in genere, da Anassimandro in poi, si denota un reciproco conoscere e presupporre. Solo in questo senso si può parlare di una evoluzione.

¹ R. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872, p. 3.

Pitagora invece sta del tutto solo. Ciò che si denomina filosofia pitagorica è qualcosa di molto posteriore, a mala pena collocabile prima della seconda metà del V secolo. Pertanto egli non ha nessun rapporto con i filosofi più antichi, giacché non fu filosofo, ma qualcos'altro. A rigore lo si potrebbe escludere da una storia della filosofia più antica, ma egli ha prodotto l'immagine di un tipo di vita filosofica: questo gli dovevano i Greci. Questa immagine esercita un influsso notevole, non sulla filosofia, ma sui filosofi (Parmenide, Empedocle). Solo in questi termini si deve parlare di lui².

Innanzitutto consideriamo il tempo di Pitagora. Secondo Rohde, nel cercare di tentare di conoscere il tempo reale del filosofo, non si è evitato l'errore principale di combinare le notizie tramandate: neanche da parte di Bentley³. Vi sono due serie incompatibili di combinazioni cronologiche. Gli eruditi alessandrini partivano da due date inconciliabili, tra le quali si poneva l'alternativa, ma che nessuno collegava.

1) In una ἀναγγραφή (lista) olimpica era registrato che nel primo anno dell'Olimpiade 48 (588 a.C.) a Pitagora di Samo, adornato di un vestito di porpora e con una chioma ondulata, non fu consentito di lottare con i fanciulli; allora egli lottò con gli uomini e li vinse. Eratostene identifica questo Pitagora con il filosofo (Diogene Laerzio, VIII 47). Non gli poteva venire in mente di lottare con i fanciulli, e nemmeno con gli uomini, se non si fosse trovato al limite tra l'essere fanciullo e l'essere uomo. Bentley perciò ammette che a quel tempo aveva diciotto anni e che quindi è nato intorno al 606 a.C.

2) Secondo numerose testimonianze, la sua fioritura sarebbe avvenuta nell'Olimpiade 62. Si tratta di un momento decisivo della sua vita, vale a dire del suo trasferimento da Samo a Crotone. Su questo particolare si ha la testimonianza di Aristosseno, a dimostrazione del fatto che Pitagora, all'età di quarant'anni, avrebbe lasciato Samo per sfuggire alla tirannide di Policrate. Questa tirannide ebbe inizio nel primo anno dell'Olimpiade 62 e quindi lo si fece emigrare già nel primo anno, cioè al più presto possibile, per non

² I migliori commenti si trovano in E. Zeller (I 235, terza edizione), G. Grote (II 626), E. Rohde (*Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, «Rheinisches Museum für Philologie», XXVI, 1871, pp. 554-76; XXVII, 1872, pp. 23-61).

³ R. Bentley, *Briefe des Phalaris*, pp. 113 sgg., Ribb.

essere costretti ad anticipare troppo l'anno della sua morte. (Pulsione oscura che spinge a renderlo il più vecchio possibile, sì da retrodatarlo il più possibile).

Egli ha raggiunto un'età venerabile. Aristosseno lo considera *πρεσβύτης* (vecchio). Apollodoro fa questo calcolo, ma non gli è venuto in mente di confrontarlo con quanto aveva calcolato Eratostene: secondo Eratostene, Pitagora nel 532 avrebbe avuto 75 anni, troppo vecchio cioè per l'inizio della sua attività principale. Apollodoro al contrario negava addirittura l'identità con il lottatore. L'anno della morte non era tramandato: ci si dovette decidere per una datazione della vita e basarsi su un anno di nascita. Per questo le indicazioni oscillano tra i 75, 80, 90, 99, vicino ai 100, 104 e 117 anni. Spesso si tratta di un calcolo molto ingenuo, ad esempio 80 anni; Eraclide Lembo li attribuisce a Pitagora, perché una vita umana normalmente dura così a lungo. Apollodoro aveva buoni motivi per attribuirgli un'età quanto più breve possibile: a lui probabilmente risalgono i 75 anni, cioè nel quarto anno dell'Olimpiade 70 (497 a.C.). Eratostene aveva una scelta più ampia: se presupponiamo che egli, secondo l'opinione comune, gli attribuiva 99 anni, allora ne collocava la morte nell'anno 507 a.C.

Questo semplice fatto finora non è stato preso in considerazione, giacché si presupponeva che l'espulsione dei Pitagorici ebbe luogo poco dopo la distruzione di Sibari (510 a.C.) e dopo la morte di Pitagora avvenuta subito dopo. Ora non è vero ciò che Zeller (I 254) afferma, e cioè che la distruzione di Sibari da tutti i cronisti, senza eccezione alcuna, veniva posta nel tempo immediatamente precedente la morte di Pitagora. Rohde⁴ ha dimostrato che la connessione tra le agitazioni dei Cilonei e la distruzione di Sibari è una pura invenzione di Apollonio di Tiana.

Anche in questo caso noi sosteniamo la tesi di Apollodoro, giacché egli seguiva Aristosseno, il testimone più accorto per tutto ciò che riguardava Pitagora: così l'*ἄκμῃ* (fioritura) cade nell'Olimpiade 62. Se egli si allontanò una volta dal grande Eratostene, allora ciò avvenne sicuramente per ragioni validissime: ma egli poteva dimostrare che il lottatore, in un epigramma antico, era menzionato ὁ Κρό-

⁴ E. Rohde, *Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, cit., p. 573.

τεω⁵. Ma il padre del filosofo si chiamava Μνήσαρχος (Mnesarco), un commerciante molto ricco. Egli è nativo di Samo. Dopo lunghi viaggi, all'età di quarant'anni, ritorna a Samo e trova l'isola sotto la tirannide di Policrate. Così decise di abbandonare la sua patria, per recarsi a Crotone che si distingueva per l'educazione fisica dei suoi cittadini e la bravura dei suoi medici. Ciò aveva una coerenza. La teoria e la prassi del medico erano considerate un ulteriore perfezionamento dell'educatore ginnico. Là egli riscuote un enorme successo politico come fondatore di un ordine separato, fondato su regole e rituali molto rigorosi: un numero di Crotonesi molto ricchi ne faceva parte. L'ordine si è esteso anche altrove, ad esempio a Metaponto. Pitagora si presentava come riformatore religioso ed è indubbio che egli concordasse con gli orfici sulla dottrina della trasmigrazione delle anime e su certe osservanze religiose: Aristotele e Aristosseno non sapevano nulla di dottrine fisiche ed etiche. Egli cerca la sua salvezza nel significato più profondo, da riconoscere al culto di divinità ctonie, praticato già da molto tempo. Egli spiegava l'esistenza terrena come uno stato di penitenza per un antico sacrilegio. Dopo una purificazione, nell'aldilà l'uomo rinasce sotto forme sempre nuove. Il devoto, iniziato a riti misterici, che per tutta la sua vita si attiene ad usanze sacre, può uscire dal circolo dell'eterno divenire. I virtuosi (come nel caso di Empedocle) nascono indovini, poeti, medici e principi; la redenzione completa è φιλοσοφίας ὁ τελειότατος καρπός (il frutto più maturo della filosofia). Ma, secondo Rohde, al di là delle concezioni teologiche degli orfici e del loro rito, il modo di vivere dei Pitagorici deve aver contenuto un germe di interesse scientifico. È singolare la polemica di Eraclito, che non può riguardare né un filosofo vero e proprio, né un orfico puro, ma un pensatore diviso tra misticismo orfico (più misurato!) e studi scientifici⁶. Diogene Laerzio [non a caso cita Eraclito]: «Pitagora, figlio di Mnesarco, superò di gran lunga tutti gli uomini nell'esercizio della ricerca. E si fece una scelta di questi scritti da cui derivò la sua

⁵ [Figlio di Eratocle?] (Diogene Laerzio, VIII 49 [cfr. nota 120, trad. it. a cura di M. Gigante]).

⁶ Il contrario di πολυμαθῆ (Diogene Laerzio, IX 1). Pitagora πάντων εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην ἢ τε οἰακίξει ([dice che] uno fra tutti è il sapere, cioè applicare la mente al modo in cui si governa); così Rohde. Io un po' diversamente ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην πάντα διὰ πάντων (uno è il sapere, cioè volgere totalmente la mente al tutto).

sapienza (ironico dopo ἔν γὰρ τὸ σοφόν, infatti uno solo è il sapere), che così risulta varia erudizione (saccenteria e impostura) e brutto artificio (non σοφία, ma τέχνη, cioè pratica fraudolenta)⁷.

Diogene Laerzio [citando ancora Eraclito] aggiunge: «L'erudizione non insegna ad avere intelligenza, altrimenti l'avrebbe insegnata a Esiodo e a Pitagora ed inoltre a Senofane e ad Ecateo»⁸. Le parole «avendo fatto una selezione di questi scritti»⁹ si devono riferire a scritti di cui si è parlato poco prima: diversamente da Zeller, io penso a quelli di Ferecide o a scritti orfici; ιστορίη significa ricerca mediante domanda, che è rifiutata da Eraclito; certamente in un primo momento si può pensare a viaggi. E ciò in quanto una πολυμαθίη (erudizione) non poteva essere ricavata da libri orfici, ma probabilmente consisteva nell'attività letteraria degli Egizi. Ecateo di Mileto è un grande viaggiatore al pari di Senofane: forse persino Eraclito voleva dire che Pitagora avrebbe ricavato la sua σοφίη da Esiodo, Senofane ed Ecateo, e non dai viaggi. Ciò vale per le usanze straniere, che si riferivano al γῆς περίοδος (*Giro della terra*; 2 libri; Asia ed Egitto e Libia).

Erodoto fa delle considerazioni simili (*Storie*, II 81). I sacerdoti egizi indossano calzoni di lino sotto mantelli di lana con i quali non potevano né entrare nel tempio né essere seppelliti. Essi in ciò concordano con i cosiddetti orfici e i bacchici, che in verità sono Egizi, e con i Pitagorici. Secondo Erodoto gli Egizi sono stati i primi a professare l'immortalità e la trasmigrazione delle anime: «Di questa teoria si valsero alcuni fra i Greci, chi prima, chi dopo; come se fosse stata loro propria; io ne conosco i nomi, ma tuttavia non ne parlo»¹⁰.

La πολυμαθίη consisteva nella raccolta di costumi esotici, ad esempio i riti detti ἀκούσματα (precetti) o σύμβολα (simboli); in ciò consisteva proprio la κακοτεχνίη (cattiva erudizione). Io propongo di porre quelle tesi l'una dopo l'altra. In tal modo il testimone più

⁷ Πυθαγόρης Μνησάρχου ιστορίην ἡσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην (*Vite dei filosofi*, VIII 6).

⁸ Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον (ivi, IX 1).

⁹ Ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς (ivi, VIII 6).

¹⁰ Τοῦτω τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἔοντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω (*Storie*, II 123).

antico in primo luogo sarebbe contro i viaggi, in secondo luogo non saprebbe nulla di un interesse scientifico presente in Pitagora. In questo modo Pitagora risulterebbe affatto originale, e persino fraudolento, a causa della sua ἰστορίη che non si riferisce alla scienza, ma alle usanze. Un matematico sarebbe stato l'ultimo ad essere famoso per la sua πολυμαθίη. «Ciò che è proprio di Pitagora, cioè la sua presunta σοφία, è solo una πολυμαθίη (cioè un modo di procedere fraudolento e superstizioso)». Questo è il pensiero di Eraclito, in linea con quello di Erodoto. Solo che egli indica perfino i collegamenti, cioè i libri e non i viaggi. In questo caso si potrebbe pensare pure ad Esiodo, alle usanze superstiziose negli *Erga*, che si richiamano a quelle dei Pitagorici, ricordati tra l'altro come autori di μαντικά ἔπη (detti profetici). In quest'ultimo caso non è preso in considerazione Senofane, come filosofo, bensì la sua polemica rivolta contro il politeismo, contro la stupidità dei suoi contemporanei (le tre ipotesi sono collegate).

Così pure Eraclito considera solo il riformatore religioso, in quanto lo sviluppo scientifico-filosofico si determina in una fase successiva. Appunto Eraclito nega il principio scientifico (così pure il numero) in Pitagora: giacché ἐν τὸ σοφόν (uno solo è il sapere).

Una testimonianza singolare in primo luogo è l'apparizione di Empedocle: con lui sarebbe venuto alla luce il segreto misterico della scuola. Ma Empedocle non ha alcun sentore della teoria dei numeri, il mistero consisteva nella dottrina della trasmigrazione delle anime e nelle pratiche religiose. A ciò si riferiscono anche tutte le più antiche leggende, relative al suo ricordo di esistenze precedenti, al suo rapporto con esseri fantastici come Abari, Zalmossi, al suo potere magico (sottomissione di animali) e così via. Questa è la versione più antica della leggenda di Pitagora.

In seguito (non prima della seconda metà del V secolo) nella scuola si sviluppò un indirizzo "scientifico": ma Rohde ha concepito l'ipotesi interessante, secondo la quale contemporaneamente nella scuola si verificò una scissione. Gli uni nella ricerca scientifica trascuravano i fondamenti religiosi, gli altri si attenevano al πυθαγορικὸς τρόπος τοῦ βίου (modello di vita pitagorico). Solo così si spiega il fatto sorprendente che le dottrine fisiche dei Πυθαγόρειοι (Pitagorici), secondo Aristotele, e quelle etiche, secondo Aristosseno, non hanno alcuna attinenza con la fede religiosa dei Pitagorici. Solo due gruppi totalmente diversi spiegano la netta contraddizione dei

nostri testimoni, per ciò che riguarda, ad esempio, l'astensione ascetica dalla carne e dai fagioli. Aristosseno l'afferma, mentre Eudosso e Onesicrito la negano. Aristosseno, secondo Aulo Gellio (*Noctes atticae*, IV 11), seguì le indicazioni dei suoi amici pitagorici e attribuì la loro prassi a Pitagora. Nel medesimo tempo un gruppo deve essersi astenuto dal vino, dalla carne e dai fagioli, cosa che i poeti della commedia di mezzo metteranno in ridicolo. Con ciò sono pure in relazione le favole di una separazione tra essoterici ed esoterici: separazione di uomini di scienza e tali che si contentano di brevi formule teoriche, ma del tutto prive di valore per il periodo più antico del pitagorismo. Quella favola trovava origine per spiegare una scissione realmente accaduta più tardi e per lasciare ad entrambe le parti il loro diritto a Pitagora.

L'indirizzo scientifico adesso poneva la sua dottrina come il segreto della scuola da sempre gelosamente custodito, e che per primo avrebbe rotto Filolao: ma per spiegare la contemporaneità dei due indirizzi c'era bisogno dell'affermazione secondo la quale già Pitagora avrebbe disposto due classi con obiettivi didattici totalmente diversi. Quell'antica favola di Filolao dimostra che la dottrina e l'opera di Filolao costituiscono l'inizio della filosofia dei numeri, ma egli è contemporaneo un po' più anziano di Socrate. La sapienza degli acumatici è pertanto ritenuta solo uno stadio iniziale della sapienza dei matematici. Del resto, nessuno ha osato attribuire tutta la filosofia pitagorica del primo periodo allo stesso Pitagora: e nemmeno noi lo dovremmo fare, nemmeno nella forma affievolita di Zeller.

Ma è importante che nelle mani della frazione scientifica l'immagine del maestro cambiasse e divenisse più sobria; ora sopraggiungono le caratteristiche del riformatore politico: essi traducono il tauturgo misterioso nell'immagine del politico illuminato; il che è del tutto errato. L'altro gruppo, sempre più lontano dalla filosofia, sprofonda sempre più nella superstizione, e Pitagora diviene qui il "grande maestro della superstizione" (così come dice Rohde), che egli dopo, per suo prestigio personale, avrebbe appreso presso Egizi, Caldei, Persiani, Giudei, Traci e Galli.

Quindi tripla tradizione: 1) antica leggenda; 2) storia razionale; 3) nuova superstizione. Ciò era noto agli eruditi alessandrini: Eratostene, Neante, Satiro, Ippoboto, i quali non aggiungevano nulla di nuovo, ma facevano solo combinazioni (a eccezione di Ermippo che ha scritto una perfida satira su Pitagora). Diogene Laerzio ci dà un'im-

magine della conoscenza del pitagorismo nell'età alessandrina, senza tutti gli ingredienti neopitagorici. Ma a poco a poco la dottrina si rinnova e il mosaico degli Alessandrini non è più sufficiente. Apollonio di Tiana ha realizzato una biografia completa del tutto arbitraria, con molte proprie invenzioni. Nicomaco di Gerasa procede senza falsificazione intenzionale e si avvale, oltre che di Neante, soprattutto di Aristosseno. Antonio Diogene, suo contemporaneo, ha attinto da cattive fonti, ma non ha aggiunto nulla di suo. Lo stesso vale per Porfirio. Nel Βίος πυθαγόρειος (*Vita di Pitagora*) di Giamblico l'opera del suo autore è solo confusione: egli per gli aspetti più rilevanti utilizza gli scritti di Apollonio (?) e di Nicomaco, si basa su Nicomaco (da tradizioni più antiche) e del romanzo di Apollonio inserisce solo singole parti colorite. Grazie a Nicomaco ci sono pervenuti frammenti importanti degli scritti dello Pseudoaristotele, di Neante, di Ippoboto. Infatti, non si può credere per niente ad Apollonio.

Ora che cosa sappiamo della vera vita di Pitagora, secondo quelle tre fonti, leggenda, storia razionale, nuova superstizione? Quasi nulla: solo i contorni molto generali e le scarse notizie dei contemporanei sono utilizzabili. Risulta particolarmente grave ciò che appare come storia. Così Aristosseno è altamente credibile per tutto ciò che riguarda i secondi Pitagorici, ma Rohde considera molto discutibili le notizie sulla sua vita. In sé e per sé è quindi pure discutibile quella collocazione temporale di Aristosseno alla quale si rifà Apollodoro (a causa di Policrate e dei quarant'anni). Ma grosso modo il tempo deve essere quello esatto, soprattutto se la mia spiegazione del passo di Eraclito è quella corretta. Allora egli deve poter usare Senofane ed Ecateo; d'altra parte Senofane lo conosce (Diogene Laerzio, VIII 36), per il fatto di deridere la sua credenza nell'immortalità. In ogni caso egli è un contemporaneo più giovane di Senofane (che secondo Apollodoro è nato nell'Olimpiade 40). L'ἄκμῃ di Ecateo si determina nell'Olimpiade 65. Pertanto la fioritura di Parmenide, di Eraclito, di Pitagora approssimativamente devono coincidere: secondo Apollodoro, nell'Olimpiade precedente l'Olimpiade 69, coincidente anche con l'ἄκμῃ di Eraclito e di Parmenide, egli avrebbe avuto all'incirca sessantotto anni: infatti questa è approssimativamente l'ἄκμῃ di un filosofo. Ma Senofane, secondo la propria testimonianza, è vissuto almeno novantadue anni: cioè è morto poco dopo l'Olimpiade 63. In ogni caso, non oltre l'Olimpiade 62, Pitagora doveva già essere un uomo celebre per la sua dottrina. Così,

come periodo della sua ἀκμή, noi assumiamo le Olimpiadi 62-69, quindi ci troviamo d'accordo con Apollodoro e Aristosseno. Quanto a ciò pare che Aristosseno sia stato scrupoloso e riservato, così come lo riconosce anche Rohde nelle sue notizie sulla morte di Pitagora. Aristosseno la narra così: Cilone di Crotone, un nobile prepotente, che Pitagora si era rifiutato di annoverare tra i suoi amici, da quel momento in poi divenne un nemico giurato di Pitagora e dei suoi seguaci. Pitagora si trasferì quindi a Metaponto, dove sarebbe morto. Però i Cilonei mantenevano la loro inimicizia nei confronti dei Pitagorici: ma le città, per un certo tempo, come nel passato, affidarono volontariamente il governo dello Stato ai Pitagorici. Alla fine i Cilonei appiccarono il fuoco alla casa di Milone a Crotone, non appena i Pitagorici si riunirono in assise politica: solo Archippo e Liside, essendo i più forti, riuscirono a fuggire. A questo punto i Pitagorici abbandonarono le città ingrato. Archippo si recò a Taranto, Liside dapprima in Acaia, poi a Tebe, dove divenne maestro di Epaminonda e dove morì. Gli altri Pitagorici si trasferirono a Reggio; essi, a causa di un peggioramento continuo della situazione politica, lasciarono – tranne Archita il Tarantino – l'Italia e si trasferirono in Ellade, dove fino all'estinzione della scuola coltivarono i loro costumi antichi e i loro studi. Intorno al 440 a.C. i Pitagorici si ritirarono a Reggio; nel 410 a.C. circa in Ellade giunsero gli ultimi filosofi itali-ci¹¹. Secondo Apollodoro e Aristosseno gli ultimi Pitagorici, allievi di Filolao ed Eurito, vissero nell'Olimpiade 103,1, cioè intorno all'anno 366 a.C. Con ciò evidentemente si intende solo il gruppo filosofico. I pitagoristi ascetici, con in testa Diodoro di Aspando, superarono di molto questo termine.

Il commento di Aristosseno sull'attacco dei Cilonei è quello più misurato: altrimenti si hanno numerose varianti, sempre più insensate, soprattutto per l'intromissione di Pitagora¹².

¹¹ E. Rohde, *Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, cit., pp. 566 sgg.

¹² E. Zeller, I, p. 282; sui simboli cfr. C.W. Göttling, *Gesammelte Abhandlungen*, I 278; II 280.

X

Eraclito

Eraclito, figlio di Blisone o di Eraconto, nacque ad Efeso. L'ultimo è forse un soprannome dello stesso Eraclito, come Simone per Simonide, Callia per Calliade, ecc. Egli apparteneva a una famiglia molto aristocratica, quella di Androclo figlio di Codro, fondatore di Efeso, il quale aveva ereditato la carica di βασιλεύς, cioè re sacerdote. Era un nemico implacabile del partito democratico¹, nel quale covava il focolaio dei movimenti ribelli alla Persia: Eraclito, probabilmente, con il suo amico Ermodoro (allo stesso modo del politico Ecateo), aveva sconsigliato azioni senza speranza contro i Persiani; i due erano diffamati come amici dei Persiani, sino a essere Ermodoro condannato all'ostracismo ed Eraclito costretto ad abbandonare volontariamente la città, rinunciando al suo maggiorascato in favore di un fratello. In seguito visse nella solitudine del tempio di Artemide. A ciò si riferisce l'affermazione di Eraclito riportata da Diogene Laerzio: «Si comporterebbero bene gli Efesii, se uno per uno tutti gli adulti ponessero fine ai loro giorni impiccandosi e affidassero la città ai giovinetti impuberi, perché essi bandirono dalla città il loro uomo più degno, Ermodoro, proclamando: 'Nessuno di noi sia degnissimo; ma se ve n'è uno che tale sia, se ne vada altrove a vivere con altri'»².

¹ J. Bernays, *Eraklitea*, Bonnae 1848, p. 31.

² Ἀξιόν Ἐφεσίοις ἦβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἐρμόδορον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήμιστον ἐξέβαλον φάντες, ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήμιστος ἔστω· εἰ δέ τις τοιοῦτος, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων (*Vite dei filosofi*, IX 2).

Sembra che Dario abbia rivolto un invito a Eraclito, che era in rotta con la sua città natale, allo scopo di accattivarsi la simpatia di un uomo esperto in cose politiche: egli rifiutò questo invito, così come quello proveniente da Atene (Diogene Laerzio, IX 15). Così i capi sempre potenti del partito conservatore, fondato da Isagora, potevano sperare nell'aiuto del compagno politico ionico. La determinazione temporale sembra collegata a quella proposta di Dario. Secondo Suida «visse intorno alla Olimpiade 69, al tempo di Dario, figlio di Istaspe»³. Diogene Laerzio (IX 1) pone l'ἀκμή (fioritura) in questa Olimpiade. Clemente Alessandrino, seguendo Eudemo, sostiene in modo più marcato: «Eraclito, figlio di Blisone, persuase il tiranno Melancoma a cedere il potere. Egli stesso rifiutò l'invito del re Dario a recarsi in Persia»⁴.

Purtroppo manca il numero dell'Olimpiade, che consenta di determinare l'ἀκμή secondo quegli avvenimenti (Olimpiade 69). Melancoma è lo stesso che, nella forma ridotta di Coma, appare nella biografia del poeta Ipponatte di Efeso, da lui bandito. In ogni caso questo tiranno era un avversario degli aristocratici. Pertanto la fioritura di Eraclito sarebbe posta quasi simultaneamente allo scoppio della rivoluzione ionica: forse la fine del tiranno Melancoma è collegata alla ribellione contro i Persiani tanto quanto l'esilio di Ermodoro. Ecco una notizia di natura politica in Diogene Laerzio (IX 2). Quando gli Efesii gli richiesero un corpo di leggi, egli rifiutò, giacché la vecchia costituzione si era già consolidata troppo profondamente nella città. La settima e la nona lettera pseudoepigrafica fanno risultare l'esilio di Ermodoro come conseguenza della sua attività legislativa; l'ottava si basa sul rifiuto delle leggi di Ermodoro da parte degli Efesii. In seguito Ermodoro vive in Italia e collabora alla redazione delle Dodici Tavole: al *comitium* gli venne eretta una statua⁵. Platone, come idea fondamentale di una riforma, riprese l'idea che gli Efesii colpevoli dovessero lasciare la città ai giovani non colpevoli; simile l'aneddoto su

³ Ἦν δὲ ἐπὶ τῆς ἐνάτης καὶ ἑξηκοστῆς ὀλυμπιάδος ἐπὶ Δαρείου τοῦ Ὑστάτου (Suida).

⁴ *Stromata*, I 65.

⁵ Plinio, *Naturalis historia, Praefatio*, XXXIV 21; J. Bernays, *Die heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur*, Berlin 1869, p. 85; su Ermodoro E. Zeller, *De Hermodoro ephesio et Hermodoro Platonis discipulo*, Marburg 1859.

Eraclito riportato da Diogene Laerzio (IX 3): Eraclito, dopo essersi ritirato nel tempio di Artemide, avrebbe giocato agli astragali con i giovani, e agli Efesii che, attoniti, gli stavano attorno, avrebbe gridato: «Perché vi stupite, o canaglie? Forse questo non è meglio che partecipare con voi al governo della città?»⁶.

Cosa provenga dal suo comportamento politico, lo dimostra ogni gesto della sua vita: la forma più alta di orgoglio, derivata dalla fede infallibile di essere l'unico a possedere la verità. Egli riconduce questa forma, espressa ai livelli più alti, a un pathos sublime, mediante identificazione involontaria di se stesso con la verità. È importante fare esperienza di questi uomini, perché è difficile farsene un'immagine. Di per sé, ogni aspirazione alla conoscenza non è mai appagata, e pertanto quel convincimento regale e quella magnificenza in linea di massima sono inattendibili. Si consideri la forma completamente diversa di una sovrumana autoammirazione in Pitagora e in Eraclito: il primo si è dichiarato certo di una incarnazione di Apollo e trattava se stesso con dignità religiosa, così come in seguito farà lo stesso Empedocle: però l'autoammirazione di Eraclito non ha nulla di religioso; egli, fuori di sé, vede solo la stoltezza, la follia, la mancanza di conoscenza; ma nessun ponte lo conduce agli altri uomini, nessuna forte sensazione di impulso simpatetico li lega a lui. Difficilmente ci si può formare un'idea della sensazione di solitudine che lo ispirava: forse lo tradisce il suo stile, che egli paragona alle sentenze dell'oracolo e alle parole della Sibilla.

Su questo punto Plutarco scrive: «Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica»⁷. E ancora Plutarco: «La Sibilla, che con bocca delirante, secondo l'espressione di Eraclito, pronuncia cose di cui non si ride, senza eleganze né profumi e che con la sua voce supera i millenni ad opera del dio»⁸.

E ciò, in quanto, come greco, rinuncia alla chiarezza e all'ornamento artistico, da una parte, per disprezzo degli uomini e per il convincimento ostinato della sua eternità: ma, da un'altra parte, così co-

⁶ Τί, ὦ κάκιστοι, θαναμάζετε; ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι; (*Vite dei filosofi*, IX 3).

⁷ Ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει (*De Pythiae oraculis*, 21 404d).

⁸ Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν (ivi, 6 397a).

me la Pizia e la Sibilla, egli esprime la verità in estasi. Non si tratta dell'orgoglio della conoscenza logica, ma della comprensione intuitiva del vero: nella sua natura dobbiamo considerare l'entusiasmo e l'estasi. Tale uomo, sublime, solitario ed estatico, lo si deve immaginare trasferito in un luogo sacro sperduto. Egli risultava inaccessibile agli altri uomini e tutt'al più poteva comunicare con i fanciulli. Egli non aveva bisogno degli uomini neanche per la sua conoscenza, perché tutto ciò che si può apprendere dall'esterno lo disprezzava come ἱστορίη, in contrapposizione alla σοφία che proviene dall'interno. Ogni apprendimento dagli altri per lui rappresentava il segno della non sapienza, perché il sapiente terrebbe sempre il proprio sguardo fisso all'unico λόγος che è in tutto: egli considerava il suo modo di filosofare un cercare e un interrogare se stesso, così come si interroga un oracolo. Non a caso Diogene Laerzio osserva che «egli dichiarava di investigare se stesso e di apprendere tutto da se stesso»⁹. Ciò ribadiva Plutarco: «Ho indagato me stesso»¹⁰. Il che rappresentava l'interpretazione più orgogliosa del detto delfico «e tra le parole di Delfi il più divino sembrava il detto 'conosci te stesso'»¹¹.

Eraclito come considera i movimenti religiosi del suo tempo? Noi abbiamo già notato che egli riscontrava in Pitagora solo un sapere preso in prestito, che egli negava la di lui σοφίη e la caratterizzava come impostura. Egli era altrettanto insensibile ai riti misterici: inoltre sappiamo che la stirpe regale di Efeso celebrò, come culto di famiglia, «i riti sacri della Demetra Eleusinia»¹². Egli profetizza a tutti, «ai nottambuli, ai maghi, ai bacchi, alle menadi (Baccanti), agli iniziati»¹³, che dopo la morte li attende qualcosa che non si aspettano. Inoltre Clemente Alessandrino asseriva che «se non fosse per Dioniso per cui fanno la processione e intonano il canto del fallo, essi compirebbero le cose più indecenti; ma identici sono Ade e Dioniso, per il quale delirano e celebrano le Lenee»¹⁴.

⁹ Αὐτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ (*Vite dei filosofi*, IX 5).

¹⁰ Ἐδιζησάμην ἑμεαυτὸν (*Moralia adversus Coloten*, 20 1118c).

¹¹ Καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμῶν θεϊότατον ἐδόκει τὸ Γνώθι σεαυτὸν (*ibid.*).

¹² Τὰ ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος (Strabone, 14 633).

¹³ Νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις (Clemente Alessandrino, *Protrepticus*, II 22).

¹⁴ Εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον ᾄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἶργαστ' ἄν· αὐτὸς δὲ Ἄϊδης καὶ Διόνυσος, ὄτεω μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν (ivi, II 34).

Nell'eccitazione dionisiaca egli vede solo una scarica di pulsioni immorali con il delirio del piacere. Nei confronti delle cerimonie espiatorie praticate obietta: «Per purgarsi, si imbrattano di sangue, come se qualcuno che ha calpestato il fango si volesse pulire con il fango»¹⁵. Egli rifiuta l'obiezione secondo la quale il sacrificio purificatore esteriore sarebbe solo un simbolo della purezza interiore dello spirito: si dovrebbe essere contenti se una tale purificazione si trovasse almeno in un solo uomo. E paragonava coloro che si purificavano agli animali che si lavano con melma, polvere e cenere¹⁶. Inoltre egli attacca la venerazione delle immagini: «E si mettono a pregare siffatte immagini, come se uno si mettesse a chiacchierare con le mura delle case, ignorando chi sono gli dèi e gli eroi»¹⁷.

Egli tratta con odio particolare Omero ed Esiodo in quanto autori della mitologia popolare. Infatti era solito dire che Omero meritava «di essere bandito dagli agoni e di essere sferzato, ed Archiloco egualmente»¹⁸. Ciò si riferisce probabilmente a espressioni come «la divinità assegna agli uomini a proprio piacimento fortuna e sfortuna». Il che sarebbe una contraddizione rispetto alla necessità eterna¹⁹.

Inoltre Eraclito deride quel sapientone di Esiodo (*Teogonia*, 124), perché lascia che la notte generi il giorno come una divinità non solo da essa separata, ma ad essa del tutto incompatibile. Egli contesta che il maestro della maggior parte degli uomini, colui che, a quanto si dice, possedeva il sapere più grande, non aveva nemmeno saputo riflettere sul giorno e sulla notte: perché essi non sono concepibili separatamente, ma come due parti opposte di una medesima relazione (Ippolito, *Refutatio*, IX 10, p. 243). Poi egli deve averlo rimproverato per le sue regole di calendario. Plutarco (*Camillus*, 19): «Unica è la natura di ogni giorno». Seneca (*Epistulae*, 12 7): «Ogni giorno è uguale a tutti gli altri».

¹⁵ Aristocrito, *Theosophia*, 118 68.

¹⁶ J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*, Berlin 1866, p. 190.

¹⁷ Καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται, ὁκοῖον εἶ τις δόμοισι λεσηνεύοιτο, οὐ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι (Aristocrito, *Theosophia*, 118 68).

¹⁸ Ἐκ τῶν ἀγώνων ἐξβάλλεσθαι καὶ ῥαπίεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως (Diogene Laerzio, IX 1).

¹⁹ F. Lassalle (*Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln*, Berlin 1858, vol. II, p. 455) ha messo ciò in relazione con Omero (*Odissea*, XVIII 135) e Archiloco (fr. 72).

Dappertutto osserviamo la rigidità più assoluta: a ciò che per lui è vero si oppone tutto il resto come bugia e impostura: egli non tratta i poeti come poeti, ma come maestri di falsità. Il suo odio si manifesta sempre con le parole più taglienti: i sentimenti religiosi della moltitudine a lui sono del tutto inaccessibili, egli oltraggia le sue purificazioni, il suo credo religioso, i suoi culti misterici. Considera il culto dionisiaco, allora abbastanza nuovo ma già molto seguito, totalmente ostile ed equivoco.

Senza volerlo, creò una nuova immagine di σοφός che era completamente diversa da quella di Pitagora; e che in seguito è stata assunta come immagine ideale del sapiente stoico simile a un dio con una fusione dell'ideale di Socrate. Questi tre si devono indicare come i tipi più puri: Pitagora, Eraclito, Socrate; il sapiente come riformatore religioso, il sapiente come scopritore della verità orgoglioso e solitario, il sapiente come colui che cerca continuamente e dappertutto. Tutti gli altri filosofi, in quanto rappresentanti di un modello di βίος (vita), non sono così puri e originali. Questi tre tipi hanno trovato tre grandi concetti unitari a cui sono strettamente legati: Pitagora con la fede nell'identità della molteplicità del genere umano, ma, di più, nell'identità di tutto ciò che è animato in ogni tempo. Socrate con la fede nell'unità del pensiero logico sempre uguale in ogni luogo e in ogni tempo. Infine Eraclito con l'unità e l'eterna regolarità del processo della natura. Tali tre tipi si distinguono per la completa fusione in questi concetti unitari; ciò li rende ciechi e scostanti rispetto ad ogni altra aspirazione e intenzione. Eraclito, che si considerava l'unico ad avere concepito la regolarità unitaria del mondo, era scostante nei confronti di tutti gli uomini: la loro stupidità sta nel fatto che essi vivono in questa regolarità e non se ne accorgono; che essi non la comprendono, anche se viene loro spiegata. Da ciò il famoso inizio della sua opera: «di questo logos che è sempre – cioè rimane sempre lo stesso – gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato sia subito dopo averlo ascoltato; benché infatti tutte le cose accadano secondo questo logos, essi assomigliano a persone inesperte, pur provandosi in parole e in opere tali quali sono quelle che io spiego, distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com'è. Ma agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo»²⁰.

²⁰ Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον

Clemente Alessandrino riferisce che «assomigliano a sordi coloro che, anche dopo avere ascoltato il vero, non comprendono; di loro il proverbio testimonia: ‘Presenti, essi sono assenti’ (παρέοντας ἀπεῖνεα)»²¹. Come ricorda Aristotele: «L’asino preferisce lo strame all’oro»²². E poi Plutarco: «I cani infatti abbaiano a coloro che non conoscono»²³. A quanto pare egli doveva essere prudente nell’esprimere la sua verità: «Ma la profondità della gnosi è buona diffidenza nasconderla – secondo Eraclito – perché la diffidenza evita di essere conosciuta»²⁴.

Per questo motivo Eraclito lodava Biante di Priene, così come chiaramente testimonia Diogene Laerzio quando dice: «la di lui fama è superiore a quella degli altri»²⁵; Biante è infatti considerato il più sapiente per avere affermato che la maggior parte degli uomini è malvagia²⁶. Clemente Alessandrino: «Qual è infatti la mente o l’intelligenza di questi? (sc. dei molti? ben detto dei sapienti!). Danno retta agli aedi del popolo e si valgono della folla come maestra, senza sapere che i molti sono cattivi e i pochi buoni. I migliori (i sapienti) scelgono una sola cosa in cambio di tutte, gloria eterna invece di beni materiali (molto ironico), i più invece pensano solo a saziarsi come bestie»²⁷.

Così gli sembra poca la sapienza dei sapienti, mentre degli altri uomini egli parla come di coloro che hanno praticato la *ιστορίη*. Il che colpisce tutti indistintamente: «Che gli uomini in ogni loro azione e in ogni loro arte imitano solo la legge della natura e non lo ri-

τόνδε ἀπειροσιν εἰόκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγῆμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγεροθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται (Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VII 132).

²¹ *Stromata*, V 115.

²² Aristotele, *Etica a Nicomaco*, X 5 1176a 7.

²³ *An seni resp. sic capess.* 7 787c.

²⁴ Ἄλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθρα κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθὴ καθ’ Ἐράκλειτον ἀπιστίη γὰρ διαφυγγάνει (sc. τὰ βάθρα) μὴ γιγνώσκεισθαι (*Stromata*, V 88).

²⁵ Οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων (*Vite dei filosofi*, I 88).

²⁶ Οἱ πλείστοι ἀνθρώποι κακοί (probabilmente è da inserire qui il fr. 71 Schleiermacher).

²⁷ Τίς γὰρ αὐτῶν (sc. τῶν πολλῶν? Certo τῶν σοφῶν [soprascritto]) νόος ἢ φρήν; δῆμων αἰδοῖσιν πείθονται καὶ διδασκάλω χρεῖωνται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντί ἀπάντων οἱ ἄριστοι (dei sapienti), κλέος ἀέναον θνητῶν (molto ironico), οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα (*Stromata*, V 60; cfr. pure J. Bernays, *Heraklītea*, cit., p. 32).

conoscono»²⁸. «Loro si ribellano alla legge con la quale hanno a che fare sempre» (Marco Aurelio, IV 46); questo è il contenuto dell'opera Περὶ διαίτης (*Sulle regole di vita*). «Perché in una sola cosa consiste τὸ σοφόν (il sapere), nell'intendere quel λόγος, che governa tutto per mezzo di tutto» (Diogene Laerzio, IX 1).

Due considerazioni di grande rilievo hanno attirato la sua attenzione: il movimento eterno, cioè la negazione di ogni durata e di ogni sosta nel mondo e la regolarità interna e unitaria di quel movimento. Sono due grandi intuizioni: a quel tempo la strada della scienza della natura era probabilmente assai breve e insicura; sono verità che il νοῦς si sente costretto a riconoscere; l'una è tanto terribile quanto l'altra è esaltante. Per avere un'idea di ciò, bisogna ricordare il modo nel quale la scienza della natura adesso considera questi problemi. Per essa il πάντα ἕει (tutto scorre) rappresenta un principio fondamentale. Un perseverare rigido non si trova da nessuna parte, giacché alla fine si arriva sempre a delle forze il cui effetto nello stesso tempo produce una perdita di forza. In effetti dipende piuttosto dalla nostra gretta misura, se l'uomo nella natura vivente crede di riconoscere una qualche persistenza. Un ricercatore naturalista dell'Accademia di San Pietroburgo, von Bär, nel 1860 ha tenuto una relazione: *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige?* (*Quale concezione della natura vivente è quella giusta?*). Egli si serve di una finzione particolare. La velocità della percezione e del movimento libero, ossia della vita spirituale, in diversi animali sembra essere approssimativamente proporzionale alla velocità delle loro pulsazioni. Poiché ad esempio nel coniglio le pulsazioni risultano quattro volte più veloci che nel bue, allora quello nel medesimo tempo avrà percezioni quattro volte più veloci, potrà compiere atti di volontà quattro volte di più rispetto al bue, potrà quindi fare esperienza di vita quattro volte di più. La vita interiore delle diverse specie di animali (uomo incluso) passa nel medesimo periodo astronomico con velocità specifica diversa: e da ciò dipende la diversa misura soggettiva del tempo. Solo perché in noi questa misura è relativamente piccola, un organismo, una pianta, un animale, in grandezza e figura, ci appare come qualcosa di duraturo: poiché noi lo possiamo vedere in un minuto cento o più volte, senza

²⁸ ὅτι μάλιστα διηκένως ὁμιλοῦσι λόγω τούτω διαφέρονται (Marco Aurelio, IV 46).

percepire esteriormente un mutamento. Ma se il battito del polso, la capacità percettiva, il processo spirituale dell'uomo si considerano o molto più lenti o molto più veloci, allora ciò cambia profondamente. Ammesso che il corso della vita umana, con fanciullezza, maturità e vecchiaia fosse ridotto alla sua millesima parte, a un mese, e le sue pulsazioni risultassero mille volte più frequenti, allora si potrebbe osservare con lo sguardo la traiettoria di una pallottola di fucile molto lentamente. Se la vita, ancora una volta, fosse ridotta alla millesima parte, a circa quaranta minuti, allora erba e fiori sarebbero considerati fissi e immutabili, così come ora ci appaiono le montagne; della crescita del bocciolo che germoglia si percepirebbe nel corso di una vita tanto quanto noi percepiamo delle grandi trasformazioni geologiche del globo: non si potrebbero affatto vedere i movimenti liberi degli animali: essi sarebbero troppo lenti, tutt'al più li si potrebbe immaginare così come noi immaginiamo i movimenti dei corpi celesti. E con un'ulteriore riduzione della vita la luce, che noi vediamo, forse potrebbe essere ascoltata. I nostri suoni diventerebbero impercettibili. Se la vita dell'uomo si allungasse e si espandesse enormemente, allora quale altra immagine! Per esempio, se si rallentassero le pulsazioni e la capacità percettiva di mille volte, la nostra vita, "al massimo", durerrebbe ottantamila anni; dunque in un anno faremmo tanta esperienza quanta ne facciamo ora da otto a nove ore, in quattro ore vedremmo l'inverno consumarsi, la terra scongelarsi, erbe e fiori germogliare, gli alberi coprirsi di foglie e produrre frutti, e poi l'intera vegetazione appassire di nuovo. Taluni sviluppi, a causa della loro velocità, non potrebbero essere percepiti, per esempio un fungo spunterebbe repentinamente come una fontana a getto. Giorno e notte si alternerebbero come un minuto chiaro e scuro, e il sole sfreccerebbe precipitosamente nella volta celeste. Ma se questa vita, già rallentata mille volte, fosse ritardata ancora una volta mille volte, allora l'uomo durante un anno terrestre potrebbe realizzare solo 189 percezioni, poi scomparirebbe del tutto la differenza tra giorno e notte, il corso del sole apparirebbe come un arco splendente nel cielo, così come un carbone incandescente girato rapidamente appare come un cerchio di fuoco: la vegetazione crescerebbe continuamente e rapidamente e scomparirebbe di nuovo. Tutte le figure che ci appaiono durature si dileguerebbero nel precipizio dell'accadere e sarebbero divorate dalla selvaggia tempesta del divenire. Il durare, il μή ὄεϊν, si presenta come un'illusione perfetta, come risultato della nostra intelligenza uma-

na: se noi potessimo percepire molto più velocemente, allora potremmo avere l'illusione del durare in modo ancora più forte: se si immaginasse la percezione infinitamente veloce, ma pur sempre umana, allora ogni movimento finirebbe, tutto sarebbe eternamente immobile. Se invece si immaginasse la percezione umana infinitamente accresciuta secondo la potenza e la forza degli organi, allora un persistere non si potrebbe scoprire neanche nella parte infinitamente più piccola del tempo, ma solo un divenire. Per la percezione infinitamente più veloce ogni divenire cessa, giacché si suppone sempre e solo la percezione umana. Se essa fosse infinitamente forte e andasse in ogni profondità, allora per essa terminerebbe ogni forma: solo per un certo grado di percezione esistono le forme. La natura è altrettanto infinita sia all'interno che all'esterno: se poi arrivassimo sino alla cellula e alle parti della cellula, allora noteremmo che non c'è alcun limite dove si potrebbe dire: qui è l'ultimo punto all'interno; il divenire sino all'infinitamente piccolo non termina mai. Ma pure nel più grande non esiste nulla di assolutamente immutabile. Il nostro mondo terreno, una buona volta, per forza maggiore, dovrà finire. Il calore del sole non può durare in eterno. Non è concepibile un movimento, dal quale si genera calore, senza che altre forze siano consumate. Sul calore del sole si può elaborare qualunque ipotesi, ma in ogni caso ne deriva che la fonte del calore è finita. Nel corso di lunghi periodi di tempo tutta la durata della luce del sole e del calore, per noi così immensa, dovrà scomparire del tutto. Helmholtz, in *Abhandlung über die Wechselwirkung der Naturkräfte* (*Saggio sull'azione reciproca delle forze della natura*), dice: «Noi perveniamo alla conclusione inevitabile che ogni bassa marea e alta marea, anche se in modo infinitamente lento, ma continuo, riduce la scorta di forza meccanica del sistema, per cui la rotazione dei pianeti si dovrà rallentare ed essi si dovranno avvicinare al sole, così come i satelliti si dovranno avvicinare ai pianeti. Quindi non si può parlare di un assoluto rigore della nostra scala astronomica del tempo».

Questa è la percezione intuitiva di Eraclito: non esiste nessuna cosa della quale si possa dire: «è». Egli nega l'ente. Egli conosce solo il divenire, lo scorrere. Egli tratta la fede nella persistenza come errore e stupidità. A ciò aggiunge il pensiero: che ciò che diviene è un uno in eterna trasformazione; e la legge di questa eterna trasformazione, il λόγος delle cose, è appunto quell'uno, τὸ πῦρ (il fuoco).

Quindi l'uno, che sempre diviene, è per sé legge; che esso diviene e come diviene, è sua opera.

Eraclito dunque vede solo l'uno, ma nel senso opposto di Parmenide. Tutte le qualità delle cose, tutte le leggi, ogni nascere e perire, sono manifestazione continua dell'uno: la molteplicità, che secondo Parmenide è una illusione dei sensi, per Eraclito è la veste, la forma dell'apparenza dell'uno; non è affatto una illusione, perché l'uno non può apparire in nessun altro modo. Ma, prima di esporre la dottrina secondo le tesi di Eraclito, è opportuno ricordare la relazione di queste tesi con Anassimandro.

«Tutto ciò che è provvisto di qualità nasce e perisce: quindi deve esserci un essere privo di qualità»; questa era la dottrina di Anassimandro. Il divenire è una ἀδικία (ingiustizia) ed è da espriare con la φθορά (distruzione). Ma ciò che è pieno di qualità, vale a dire ciò che diviene, come può divenire dall'ἄπειρον? E come può un mondo, con una tale eterna regolarità del tutto, essere un mondo di tante singole ἀδικίαι? Al contrario: i percorsi di ogni cosa, di ogni individuo, sono preordinati e non sono infranti dalla ὑβρις (violenza). Δίκη (giustizia) si mostra in questa regolarità. Ma se nascere e perire sono effetti di una δίκη, allora non c'è neppure alcun dualismo tra il mondo dell'ἄπειρον e delle qualità. Perché le qualità sono strumenti del nascere e del perire, ovvero strumenti della δίκη. Piuttosto l'ἀρχή (principio), cioè l'uno nel nascere e nel perire, vale a dire anche nelle sue qualità, deve pure essere nel giusto: sicché diversamente che in Anassimandro l'uno deve avere tutti i predicati, tutte le qualità, giacché tutti sono la prova di δίκη. Quindi Eraclito rapporta il mondo intero della differenza all'uno, nel senso che esso si manifesta nella molteplicità. Pertanto nascere e perire costituiscono la caratteristica fondamentale del principio. La φθορά in nessun caso rappresenta una punizione. Così Eraclito rispetto al suo grande predecessore, al maestro dell'ἀδικία del mondo, pone una propria cosmodicea.

In tal modo, dopo il divenire, la δίκη rappresenta il suo secondo concetto fondamentale. Clemente Alessandrino: «Non conoscerebbero neppure il nome di Dike, se non esistessero queste cose»²⁹. Plutarco: «Elios infatti non oltrepasserà le sue misure; ché, altrimenti,

²⁹ Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ᾔην (*Stromata*, IV 10).

le Erinni, al servizio di Dike, lo troverebbero»³⁰. Poi il famoso frammento di Clemente Alessandrino: «Quest'ordine universale, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno tra gli dèi o tra gli uomini, ma sempre era e sarà fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura»³¹. Il processo di questa δίκη è πόλεμος (guerra), cioè il terzo concetto fondamentale. In Stobeo la εἰμαρμένη (fatto, ovvero l'intera legge del mondo) è definita come «logos derivante dalla convergenza demiurgica di tutte le cose»³². O secondo Plutarco essa è «l'armonia cosmica che si risolve»³³. Origene (*Contra Celsum*, VI 42) dice addirittura che «bisogna però sapere che la guerra è comune (a tutte le cose), che la giustizia è contesa e che tutto accade secondo contesa e necessità».

Questo è uno dei concetti più rilevanti: la contesa come attività continua di una unica, regolare e razionale δίκη; un concetto che è ricavato dal più profondo fondamento dell'essere greco. È la buona Eris di Esiodo, fatta diventare principio del mondo. La competizione contraddistingue i Greci, soprattutto la regolarità insita nella decisione della competizione. Ogni singolo lotta, come se ne fosse legittimato per natura: ma una quantità infinitamente sicura del giudizio arbitrario decide dove sta la vittoria. Dai ginnasi, dagli agoni musicali, dalla vita pubblica Eraclito aveva imparato a conoscere la caratteristica di questo πόλεμος. L'idea di πόλεμος-δίκη (guerra-justizia) è la prima idea specificamente ellenica in filosofia, con il che non è detto che non fosse valida a livello universale, ma solo a livello nazionale; ma piuttosto: solo un greco era in grado di concepire un'idea così notevole della cosmodicea.

L'eterno divenire in un primo momento ha qualcosa di spaventoso e di inquietante: da paragonare in modo più appropriato alla sensazione con la quale qualcuno, in mezzo al mare o in un terremoto, vede tutto mosso. Ci volle una forza notevole per trasformare questo effetto in quello opposto, cioè in quello del grandioso e del-

³⁰ Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν (*De exilio*, 11 604a).

³¹ Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰείζωον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (*Stromata*, V 105).

³² Λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργοῦ τῶν ὄντων (*Eclogae physicae*, I 5 15, p. 78).

³³ Παλίντροπος ἀρμονία κόσμου (*De tranquillitate animi*, 15 473f).

lo stupore gioioso. Se tutto è in divenire, allora nessun predicato può essere attribuito ad una cosa, ma deve essere altresì nel flusso del divenire. Eraclito osservava che i predicati contrapposti si pongono reciprocamente: così come Platone asseriva nel *Fedone* (70c-72a) in relazione al piacevole e allo spiacevole: essi sarebbero intrecciati come in un nodo. «In ogni uomo per esempio la forza della morte e della vita agisce in ogni istante della sua esistenza. L'accadere di vita e di morte e di vegliare e dormire è solo il sopravvento, divenuto visibile, che una forza ha avuto sul suo opposto e che comincia subito a perdere rispetto ad esso. Sono sempre due le forze attive in ogni momento, poiché la loro eterna contesa, alla lunga, non permette né vittoria né sconfitta».

Plutarco (*Consolatio ad Apollonium*, 10, p. 106 e) osserva che «la stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio». Il miele è nel contempo amaro e dolce. Il mondo è un miscuglio che, per non decomporsi, deve essere costantemente rimestato. La luce splendente della vita ed il buio della morte scorrono dalla medesima fonte. Questa relazione sarebbe rappresentata dal rapporto dell'uomo con τὸ περιέχον (l'area circostante). Di giorno, quando questo περιέχον è pieno del principio vitale del fuoco, l'uomo è uno con lo ξυνόν (ciò che è comune), quindi è ἔμφρων (dotato di ragione), sveglio e vivo. Di notte, quando il fuoco si spegne, si spezza la catena che unisce l'uomo al tutto. L'uomo allora si ripiega in se stesso, deve accendere una luce, cade nel sonno, perde la memoria e muore. Egli può tornare alla vita solo avvicinandosi di nuovo al fuoco, come carboni spenti che, se posti accanto a carboni incandescenti, prendono di nuovo fuoco in una fiamma comune. Questa è un'immagine della vita dell'uomo. Del mondo intero Luciano dice: «La stessa cosa sono il piacere e il dispiacere, sapere e non sapere, grande e piccolo, che vanno verso l'alto e verso il basso e si interscambiano nel gioco del tempo»³⁴. Un compratore domanda: «Che cos'è il tempo?»³⁵; Eraclito risponde: «Un fanciullo che gioca spostando i dadi»³⁶. Zeus, nella sua attività di formazione di mondi, viene paragonato a un bimbo che, come è detto di Apollo nell'*Iliade*

³⁴ Ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ (Luciano, *Vendita delle vite all'incanto*, XIV 12).

³⁵ Τί γὰρ ὁ αἰὼν ἐστὶ; (*ibid.*).

³⁶ Παιὺς παίζων περσεύων συνδιαφερόμενος (= ἐν τῷ διαφέρεσθαι συμφερόμενος) (*ibid.*; [cfr. pure 22 B 52 DK]).

(XV 361), sulla riva del mare costruisce e distrugge mucchi di sabbia. «Il flusso del divenire scorre ininterrottamente e non sta mai fermo, e ad esso si contrappone il flusso della distruzione, Acheronte o Cocito menzionati dai poeti»³⁷. Questi due flussi contrapposti sono l'ἐναντιοδομία (convergenza), per cui Aristotele (*Etica a Nicomaco*, VIII 2 1155b 4) dice: «La bellissima armonia trae origine dalla discordia». E ancora Aristotele (*De mundo*, V 401a 8) dice: «Congiungi intero e non intero, concorde e discorde, armonico e disarmonico, e da tutto diviene l'uno e dall'uno tutto [...]. Quando lo spazio si frantuma, si ricompone di nuovo, così come l'armonia dell'arco e della lira [...]. Il bene e il male coincidono, come l'arco e la lira». Qui viene considerata solo la forma esteriore degli strumenti. Nell'arco sciita e in quello antico greco, così come nella lira i due κέρατα (bracci) sono ricurvi, poi convergono con la curva verso l'interno nella parte centrale. Così dapprima Bernays, poi Rettig (*Ind. lect. Bern.*, 1865): «Come i due momenti contrapposti del fuoco che si spegne e si accende causano il fenomeno, così la contrapposizione dei bracci dell'arco e della lira causa la tensione». Aristotele (*Rettorica*, III 11 1412b 35) definisce il τόξον (arco) come φόρμιγξ ἄχορδος (cetra senza corde).

Il fuoco rappresenta il quarto concetto fondamentale. Noi abbiamo visto che Eraclito dà una risposta, quella della δίκη, al problema dell'ἀδικία, posto da Anassimandro; per la seconda volta egli, per via del fuoco, così come lo comprende, è del tutto dipendente da quello. Il primo stadio del mondo che diviene, per Anassimandro, era rappresentato dal caldo e dal freddo; da ciò l'umido, il grembo materno di tutte le cose. Però in Eraclito il fuoco non è solo ciò che è visibile, ma anche il caldo, i vapori secchi, l'effluvio: egli, secondo Clemente Alessandrino, si esprime così: «Per le anime è morte diventare acqua, e per l'acqua è morte diventare terra, ma dalla terra nasce l'acqua e dall'acqua nasce l'anima»³⁸. L'anima qui è indicata solo come il soffio caldo, inteso come «infuocato»: quindi i tre stadi della trasformazione sono caldo, umido, solido (terra). Questa è la tesi di Anassimandro. Eraclito ha creduto in questa autorità scientifico-naturalistica.

³⁷ J. Bernays, *Heraklitische Studien*, in «Rheinisches Museum für Philologie», VII (1850), p. 109.

³⁸ Ψυχῆσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχὴ (*Stromata*, VI 16).

Ancora Clemente Alessandrino: «Cangiamenti del fuoco: innanzitutto mare, e del mare una metà terra e l'altra metà soffio infuocato»³⁹. Perché l'acqua, in parte, scendendo, si trasforma in terra, in parte, salendo, in fuoco. Dal mare salgono solo i vapori puri, che al fuoco servono come alimento, mentre dalla terra salgono solo quelli tenebrosi, nebulosi, dai quali l'umido trae il suo alimento. I vapori puri sono la trasformazione del mare in fuoco, quelli impuri sono la trasformazione della terra in acqua. Così si ha un doppio processo, «la via all'ingìu e la via all'insù»⁴⁰; ambedue sono uno e corrono sempre l'uno accanto all'altro. Qui sono prese in prestito tutte le tesi fondamentali di Anassimandro: il fuoco, che è alimentato dalle evaporazioni della terra; e la separazione della terra e del fuoco dall'acqua. In primo luogo si pone il presupposto che, se il caldo è dato una volta, da ciò si sviluppa tutto il resto. Non è presupposto il freddo, come principio secondario del caldo. Poiché, se tutto è fuoco, allora niente può essere che non sia fuoco, che sia l'opposto del fuoco. Pertanto noi dobbiamo ascrivere a Eraclito l'obiezione contro Anassimandro: che non c'è nessun freddo assoluto, ma solo gradi di caldo: il che era fisiologicamente facile da dimostrare. Così Eraclito per la seconda volta ha rimosso un dualismo dalla dottrina di Anassimandro. Nel contempo ha modificato singole dottrine, come nel caso delle costellazioni. Queste, secondo Anassimandro, constavano di gusci a forma di ruota nei quali era chiuso il fuoco. Secondo Eraclito erano navicelle, nelle quali si accumulavano le evaporazioni pure. Se la navicella si gira, allora si verificano le eclissi solari e lunari. Questo sole è quindi una massa di vapore che brucia: nel corso del giorno i vapori bruciano, e di mattina si rigenerano: il sole è ogni giorno nuovo.

Una terza concordanza curiosa con Anassimandro sta nell'ipotesi di periodiche fini del mondo. Il mondo presente si scioglierebbe nel fuoco, un nuovo mondo si genererebbe dalla conflagrazione universale: la distruzione del mondo è appunto chiamata ἐκπύρωσις (conflagrazione) dagli stoici, non ancora da Eraclito. Secondo Ippolito: «Il fuoco, sopraggiungendo, giudicherà e condannerà tutte le cose»⁴¹.

³⁹ Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμῶν γῆ, τὸ δὲ ἡμῶν πρηστήρ (ivi, V 105).

⁴⁰ Ὅδδς ἄνω κάτω μία καὶ ὤντή (Ippolito, *Refutatio*, IX 10).

⁴¹ Πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήφεται (*ibid.*).

In Anassimandro ciò consisteva nella graduale essiccazione del mare, cioè nel graduale sopravvento del fuoco. Siccome Eraclito lo ha seguito su questo punto, noi vediamo che lo stesso influsso del predecessore è stato assai notevole, da spingerlo ad una conseguenza non logica. Nel passato Schleiermacher e Lassalle si sono opposti a ciò, ma dopo il rinvenimento del libro di Ippolito (IX 10) è fuor di dubbio che Eraclito concepisse il periodo del mondo, nel quale la molteplicità delle cose tende all'unità del fuoco originario, come uno stato di *χρημοσύνη* (indigenza) bramosa, e il periodo del mondo, fuso nel fuoco originario, come *κόρος* (sazietà) [fr. 65 DK].

Noi non sappiamo come egli chiamasse la tendenza ad uscire verso la molteplicità. Bernays⁴² pone un'ipotesi curiosa, secondo la quale Eraclito avrebbe chiamato *ὑβρις* la tendenza ad uscire, in base al detto *τίκτει κόρος ὑβριον* (sazietà produce violenza): in quell'unico fuoco sazio esplose la tendenza alla molteplicità. Egli per *χρημοσύνη* ha pure detto *λιμός* (fame). Ippolito infatti dice: «Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame»⁴³. Secondo questo concetto Eraclito probabilmente ha considerato il fuoco come eterno, ma il mondo come generato, proprio come Anassimandro. Nel concetto probabile di una *ὑβρις*, nell'origine del mondo e nell'arbitrio del fuoco, noi troviamo una parte non interamente superata del pensiero di Anassimandro: anche per Eraclito la molteplicità possiede qualcosa di indecente, la trasformazione del puro nell'impuro non si può spiegare senza colpa. L'intero processo di trasformazione ha luogo secondo le leggi della *δίκη*: il singolo individuo è quindi privo di *ἀδικία*, ma lo stesso fuoco è punito con *λιμός* e *χρημοσύνη* per la *ὑβρις* ad esso congenita. La *ἀδικία* è posta al centro delle cose, il singolo fenomeno è immune da essa. Il processo del mondo è un atto di punizione mostruoso, in quanto opera della *δίκη* e quindi *κάθαρσις* (purificazione) del fuoco. Ma è da notare l'unità del fuoco e della *δίκη*, giacché esso è giudice di se stesso. Clemente Alessandrino (*Stromata*, V 9, p. 649 Potter) indica la *ἐκπύρωσις* come «la purificazione mediante fuoco di coloro che sono vissuti nel male»⁴⁴ in relazione a «Dike coglierà sul fatto gli artefici e i testimoni di menzogne»⁴⁵. Si

⁴² J. Bernays, *Die heraklitischen Briefe*, cit., p. 13.

⁴³ Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (*Refutatio*, IX 10).

⁴⁴ Τὴν διὰ πύρος κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων (*Stromata*, V 9).

⁴⁵ Καὶ Δίκη καταλήφεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάγιστρας (*ibid.*).

tratta di un grosso fraintendimento, perché il processo del mondo è la *κάθαρσις*, mentre l'*ἔκπύρωσις* è la purezza acquisita.

Così finalmente cogliamo tutte le componenti oscure del pensiero di Eraclito: per cui le generazioni successive lo denomineranno il «filosofo piangente». Il passo più notevole si trova in Plutarco: «Empedocle ed Eraclito – spesso lamentando e dolendosi che la natura è necessità e guerra, che non ha nulla di puro o di genuino, ma anzi è composta di molti e ingiusti mali: giacché dicono che questa origine dipende dalla ingiustizia, quando ciò che è immortale si unisce con ciò che è mortale e che ciò che è nato gode contro natura delle parti strappate da ciò che genera»⁴⁶.

Il singolo certamente appartiene ad Empedocle. L'intero processo del mondo è un atto di punizione catartico, poi un *κόρος*, poi nuova *ὑβρις* e nuova purificazione e così via. Quindi la più meravigliosa regolarità del mondo; in ciò però una *δίκη* che sconta la propria *ἀδικία*. Da ciò consegue che Eraclito doveva dire *δίκη-ἀδικία*, cioè gli opposti sono l'uno nell'altro.

Tutta questa ipotesi è da rifiutare: ma la discussione conduce nel cuore del pensiero di Eraclito. Innanzitutto l'eguaglianza di *δίκη-ἀδικία* (giustizia-ingiustizia) e *ἀγαθόν-κακόν* (bene-male) non è affatto eraclitea. Si tratta di una deduzione che egli stesso non ha presupposto⁴⁷.

È particolarmente significativo che Ippolito (*Refutatio*, IX 10), per dedurre qualcosa di simile dalle parole di Eraclito, non ricorra a nessun altro passo: «I medici infatti, tagliando, bruciando e tormentando malamente in ogni modo i malati, pretendono, pur non meritando nulla, di ricevere un compenso dai malati, avendo prodotto quelle buone cose e le malattie». Ippolito prende sul serio l'ironico *ἀγαθά*: cioè i medici considerano i malanni, che essi causano agli uomini, come *ἀγαθά* (cose buone). Piuttosto è proprio di Eraclito il fatto che a dio tutto appaia bene, mentre all'uomo molto appaia male. Tutto l'insieme di contraddizioni e di malanni, secondo Eraclito, sa-

⁴⁶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἐρακλείτος - πολλὰκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν ὡς ἀνάγκη καὶ πόλεμον οὖσαν, ἀμιγῆς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινῆς ἔχουσαν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων παθῶν περινομένην· ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι τῷ θνητῷ συνεροχόμενου τοῦ ἀθανάτου καὶ τέρεσθαι τὸ γενόμενον παρὰ φύσιν μέλει τοῦ γενήσαντος ἀποσιμμένοις (*De sollertia animalium*, 7).

⁴⁷ Aristotele (*Metafisica*, IV 3 1035b); passi raccolti in E. Zeller (I 546).

rebbe svanito nell'armonia invisibile per il dio che contempla. Ma un grosso ostacolo consiste nel considerare possibile il fenomeno dell'unico fuoco in così numerose e impure forme, senza trasferire con ciò nelle cose alcunché di ἀδικία. A questo proposito Eraclito ha fatto ricorso a una stupenda allegoria: nascere e perire senza alcuna responsabilità morale si ha solo nel gioco del bambino (o nell'arte). In quanto uomo non artistico, egli si serviva del gioco del bambino. Qui si ha solo innocenza, e tuttavia creazione e distruzione. Nel mondo non deve rimanere nessuna goccia di ἀδικία. Il fuoco eternamente vivo, cioè τὸ αἶών, gioca, costruisce e distrugge: il πόλεμος, quel contrapporsi delle diverse qualità, retto dalla δίκη, è da concepire solo come fenomeno artistico. Si tratta quindi di una considerazione del mondo puramente estetica. Sono escluse sia la tendenza morale del tutto sia la teleologia: perché il figlio del mondo non opera secondo scopi, ma solo secondo una δίκη immanente. Egli può operare solo secondo fini e nel rispetto delle leggi, ma non vuole questo e quello⁴⁸.

Questa è la differenza sostanziale tra Eraclito e Anassagora: e questo è il punto che i nuovi interpreti non hanno affatto compreso. Secondo la testimonianza di Ippolito, il fuoco sarebbe «sapiente e causa del governo di tutte le cose»⁴⁹. Infatti è una γνώμη (intelligenza) ciò che governa tutto attraverso tutto (Diogene Laerzio, IX 1). Non a caso Ippolito cita: «Ascoltando non me, ma il logos, è saggio convenire che tutto è uno»⁵⁰. Ma Stobeo si esprime in modo negativo e piuttosto enfatico: «Di tutti coloro di cui ho ascoltato i discorsi nessuno è arrivato al punto da riconoscere che ciò che è saggio è separato da tutti»⁵¹. Infatti «ciò che è saggio, la γνώμη, è separato da tutte le cose (τὰ πάντα), poiché è uno in tutto». Plutarco (*De Iside et Osiride*, c. 76) paragona la dignità di ciò che è vivo a ciò che è inanimato: «La divinità non abita in ciò che è inanimato, anche se si tratta di oro e di smeraldi: tutto ciò che è senza vita e per sua natura è incapace, vale meno

⁴⁸ Gli stoici di Eraclito hanno dato un'interpretazione piatta. Egli credeva nella più rigorosa regolarità del mondo, ma senza l'ottimismo proprio degli stoici. Quanto fosse forte la forza etica degli stoici è dimostrato dal fatto che essi infransero il loro principio a favore della libertà della volontà.

⁴⁹ Φρόνιμον καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον (Ippolito, *Refutatio*, IX 10).

⁵⁰ Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι (ivi, IX 9).

⁵¹ Ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κχωρισμένον (*Florilegium*, I 174).

di un cadavere; di contro ciò che è vivo, l'essere che vede la luce, che possiede moto proprio e distingue ciò che ad esso è proprio da ciò che ad esso è estraneo, ha recepito in pieno una emanazione della bellezza e una parte di questa intelligenza che, per dirla con le parole di Eraclito, governa l'universo». Appunto «di questa intelligenza che, secondo Eraclito, governa l'universo»⁵².

Probabilmente Eraclito ha detto γνώμη. Bernays⁵³ ritiene che Plutarco avrebbe inserito ὄπως, giacché egli ammette solo un conoscere contemplativo in contrapposizione ad Eraclito, che avrebbe ammesso solo un conoscere attivo. Questo è esagerato: perché sarebbe solo un analogo di ἐν πάντα εἰδέναι (l'uno conosce tutto). Il contrasto più importante è piuttosto questo: il fuoco, che costruisce eternamente per gioco il mondo, contempla tutto questo processo nel medesimo modo in cui lo stesso Eraclito guarda tutto questo processo, per cui egli si attribuisce sapienza. È sapienza divenire uno con questa intelligenza contemplativa, non certo con quella attiva. È da distinguere tra la δίκη nella forma del processo e quella intuizione che abbraccia tutto: quella δίκη immanente o γνώμη che si manifesta negli opposti, e quella forza del fuoco che abbraccia tutto il πόλεμος. Solo nell'attività dell'artista possiamo raffigurarci significativamente questo concetto, le immanenti δίκη e γνώμη, nonché il πόλεμος, come loro dominio ed ancora il tutto come gioco, l'artista creativo che si esprime contemplando il tutto e che, dal canto suo, è identico alla sua opera. Di contro Anassagora teorizza qualcosa di completamente diverso. Egli ritiene che l'ordinatore del mondo consista in una volontà determinata, con una intenzione, immaginata come quella umana. A causa di questa visione teleologica Aristotele lo considera il primo filosofo sobrio. Una capacità che ognuno conosce, cioè volere in modo consapevole, era posta nel cuore delle cose: quel νοῦς è piuttosto la volontà nel senso comune della parola: il volere con finalità. Qui per la prima volta nella filosofia si pone la contrapposizione rozza tra anima e materia: da una parte una forza che conosce, che pone finalità, ma che vuole pure, che muove, e così via, e, da un'altra parte, una materia priva di vita. È singolare il fatto che

⁵² Ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὄπως κυβερνᾶται τὸ [τε] σύμπαν, καθ' Ἡράκλειτον (De *Iside et Osiride*, c. 76).

⁵³ J. Bernays, *Neue Bruchstücke des Heraklit von Ephesus*, «Rheinisches Museum für Philologie», IX (1854), p. 256.

la filosofia greca si sia opposta a lungo a questa teoria: per l'appunto non era proprio del pensiero greco distinguere corpo e spirito, materia e non materia: adesso di questi problemi si elaborano opinioni diverse. Eraclito di ciò ha ancora un'opinione del tutto greca, perché interiore. Manca ancora del tutto il contrasto tra materiale e immateriale: e ciò è giusto.

È quindi sbagliato respingere quella tesi dell'intelligenza, giacché, secondo Aristotele⁵⁴, Anassagora avrebbe introdotto il νοῦς per primo. Quindi come dobbiamo giudicare questa teoria dell'ἐκπύρωσις? Eraclito fa sua l'asserzione di Anassimandro, per cui la terra diventerebbe sempre più secca: una distruzione a causa del fuoco la minaccia. Il figlio del mondo, giocando, costruisce e distrugge continuamente; ma di tanto in tanto ricomincia a giocare: un attimo di sazietà e poi di nuovo bisogno: il continuo costruire e distruggere è una χρησιμοσύνη; come per l'artista la creazione è una necessità, così la παιδιά (gioco) è un bisogno. Di tanto in tanto si determina una saturazione: poi non c'è altro che il fuoco, cioè tutto è divorato da esso. Non la ὕβρις, ma la pulsione del gioco che spinge continuamente alla διακόσμησις (ordine). Qui la refrattarietà ad ogni considerazione teleologica del mondo raggiunge il vertice: il bambino butta via il giocattolo: ma non appena riprende a giocare, procede con eterna finalità e ordine. Necessità e gioco: guerra e giustizia.

È significativo che Eraclito non conosca una etica con imperativi. Tutto è εἰμαρμένη, pure il singolo uomo. Il destino dell'uomo è il suo carattere innato (Ἔηθος γὰρ ἀνθρώπων δαίμων [fr. 119 DK]). Che così pochi uomini vivano secondo il λόγος e lo riconoscano, ciò è dovuto al fatto che le loro anime sono «bagnate nella morte del fuoco». Βορβόρω χάλειν (sguazzare nel fango) [fr. 13 DK] è tipico della natura dell'uomo. «Occhi e orecchie sono cattivi testimoni per gli uomini che hanno anime barbare»⁵⁵. Non ci si chiede perché sia così; nemmeno perché il fuoco divenga acqua e terra: non deve esiste-

⁵⁴ R. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872, p. 35.

⁵⁵ [Nietzsche ha quindi preferito la versione: βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος (anche il fango ha anima). In Sesto Empirico (*Adversus mathematicos*, VII 126) è tramandata la versione: βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων (di coloro che hanno anime barbare). La congettura è di J. Bernays, *Neue Bruchstücke des Heraklit von Ephesus*, cit., p. 263; *Gesammelte Abhandlungen*, herausg. von H. Usener, Berlin 1885, vol. I, p. 95].

re il «mondo migliore», ma solo un gioco di αἰών. «Per le anime è morte diventare umide»⁵⁶. Infatti l'uomo è solo ἄλογος (alogico): egli partecipa allo ξυνὸς λόγος (logos comune) solo per la sua connessione con il fuoco. È del tutto falso rimproverare Eraclito di non avere un'etica, così come fa Heinze: «se tutto accade in modo conforme al logos, e ogni cosa del mondo è razionale, come è possibile che questa legge suprema trovi così poco adempimento nei fenomeni più sublimi della natura? Come si spiega il contrasto netto tra i prodotti della stessa natura, quelli privi di ragione e quelli dotati di ragione? Che cosa deve punire la δίκη, se la εἰμαρμένη e il λόγος determinano tutto?»⁵⁷.

Questi sono errori di interpretazione. L'uomo infatti non è il fenomeno più sublime nella natura, lo è il fuoco. Non c'è alcun contrasto; in quanto fuoco, l'uomo è razionale, in quanto acqua, è irrazionale: non vi è una necessità per cui, in quanto uomo, debba riconoscere il λόγος. Perché c'è acqua, perché c'è terra? Per Eraclito è una domanda molto più seria di quella: perché gli uomini sono così stupidi? La δίκη non deve punire: essa è la regolarità immanente, che si mostra tanto negli uomini stupidi quanto in quelli migliori. L'unica domanda, che si deve porre, è: perché il fuoco non è sempre fuoco? Egli risponde: «è un gioco». Non si prenda in modo troppo patetico! Eraclito descrive solo il mondo presente, nella εὐαρέστησις, cioè nel piacere contemplativo per ogni cosa conosciuta: lo trovano oscuro, triste, tenebroso, pessimista solo coloro che non sono contenti della sua descrizione della natura dell'uomo. In fondo egli rappresenta l'opposto del pessimista. D'altra parte egli non è un ottimista, perché non nega il dolore e la irrazionalità: la guerra gli appare come il processo eterno del mondo, che si acquieta in una eterna εἰμαρμένη e, poiché abbraccia tutto, è da lui denominata λόγος o γνώμη, in modo decisamente ellenico. Nel fato si trova una ἄρμονία παλίντροπος che appunto consiste nel contrasto [fr. 51 DK]. Essa è riconoscibile solo dal dio contemplatore o dall'uomo che a lui è simile.

⁵⁶ Ψυχῆσι θάνατον ὑγροῖσι γενέσθαι (Numenio, fr. 35).

⁵⁷ R. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, cit., pp. 49 sgg.

Parmenide e il suo predecessore Senofane

Parmenide ed Eraclito sono contemporanei: Apollodoro fissò la loro fioritura nel corso dell'Olimpiade 69 (504-500 a.C.). In questo caso possiamo notare che egli ha già svolto una critica a un'affermazione che ha prodotto perplessità sino a oggi. Lo stesso Platone (nel *Parmenide* 127a, nel *Teeteto* 183e, nel *Sofista* 217c) presuppone che Socrate, σφόδρα νέος (ancora molto giovane), ad Atene, in occasione delle feste Panatenee, abbia incontrato Parmenide e Zenone, l'uno dell'età di sessantacinque anni e l'altro di quarant'anni. Sicché si è supposto che Socrate in quel tempo avesse quindici anni, e di conseguenza che Parmenide fosse nato all'incirca nell'anno 520 o 519. Perciò Eusebio (*Chronica*, in Olimpiodoro, 8) ha posto la sua fioritura nell'Olimpiade 80 e Sincello (254c) dieci Olimpiadi prima: egli appare contemporaneo persino di Democrito, Gorgia, Prodicò e Ippia.

In realtà tutte le conclusioni, tratte da Platone, sono da respingere, e in effetti sono già contestate da Apollodoro: Platone possiede una natura del tutto antistorica, i suoi anacronismi non sono da considerare, se non licenze poetiche consapevoli: tantomeno una «falsificazione costruita a bella posta»¹. L'antichità più tarda (per esempio Ateneo, *Deipnosophistae*, XI 505f) tratta questo punto in modo del tutto erroneo. Sussiste quell'aria mitica nella quale Platone si libra: in essa infatti non ha alcun valore l'acribia storica: così Platone non ha l'intenzione di fissare l'immagine di Socrate; egli in-

¹ C.A. Brandis, *Commentationum Eleaticarum*, pars I, p. 376.

vece la riproduce in modo sempre nuovo come controfigura della propria evoluzione personale. Non appena si imbatte nella corrente eleatica, anche il suo Socrate deve essersi recato presso la scuola di Parmenide: nessun senso della storia lo trattiene.

Apollodoro presupponeva che Parmenide, secondo il nostro precedente calcolo, al momento della sua ἀκμή (fioritura) avesse all'incirca sessantaquattro anni. All'età di vent'anni ascoltò Anassimandro nel momento della sua ἀκμή che cadde nel secondo anno dell'Olimpiade 58; per cui Parmenide grosso modo deve essere nato nel corso dell'Olimpiade 53. Questa è l'opinione di Teofrasto e di Apollodoro.

Di contro si pone l'ipotesi unica secondo la quale Parmenide non può esser nato a Elea, poiché questa è stata fondata solo nell'Olimpiade 61. Ma in nessun caso la sua ἀκμή può cadere nel corso dell'Olimpiade 69², se è nato solo dopo l'Olimpiade 61. Pertanto Apollodoro è costretto a riconoscere che egli giunge ad Elea all'età di trent'anni, e che quindi prima abitava in un altro luogo: se egli è allievo di Anassimandro, innanzitutto dobbiamo pensare a Mileto. Si pone lo stesso caso di Senofane che è considerato semplicemente come Eleate, seppure proveniente da Colofone.

La vita di Senofane è descritta da Apollodoro in questo modo: «Lo fa nascere nella Olimpiade 40 e lo fa arrivare sino ai tempi di Dario e di Ciro»³. Per l'esattezza quei due nomi si debbono posizionare al contrario: Ciro † Olimpiade 62,4, Dario va al potere nell'Olimpiade 64,4. Per farlo vivere al tempo di Dario, Apollodoro si è immaginato Senofane all'età di novantasei anni, ciò significa che, aggiungendo alla quarantesima Olimpiade 24 Olimpiadi, cioè 96 anni, si ha l'Olimpiade 64. A tal proposito vale la testimonianza dello stesso Senofane riportata da Diogene Laerzio: «Son già sessantasette anni che porto in giro per l'Ellade i miei affanni e i miei pensieri. E a questi sono da aggiungere i venticinque anni trascorsi dalla nascita, se so dire il vero intorno a queste cose»⁴.

² Olimpiade 69

12

57 nato: impossibile! In questo caso non può ascoltare Anassimandro che approssimativamente muore nell'Olimpiade 58, 2.

³ Δὲ κατὰ τὴν τεσσαρακοστὴν ὀλυμπιάδα γενόμενον παρατετακέναι ἄγχοι Δαρείου τε καὶ Κύρου χρόνων (Clemente Alessandrino, *Stromata*, I 64).

⁴ Ἦδη δ' ἑπτὰ τ' ἔσσι καὶ ἐξήκοντ' ἐνιαυτοὶ βληστορίζοντες ἔμην φροντὶδ' ἄν' Ἑλλάδα γῆν· ἐκ γενετῆς δὲ τότε ἦσαν εἴκοσι πέντε τε πρὸς τοῖς, εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως (*Vite dei filosofi*, IX 18-19).

Φροντίς, così come nel latino *cura*, è il termine indicato per la meditazione poetica e filosofica, per cui all'età di venticinque anni egli comincia a «compilare qua e là» i suoi poemi, ossia a lavorare come rapsodo. Egli scrisse la sua opera all'età di novantadue anni e si trasferì nella neofondata Elea quando già era molto anziano, all'età di ottantaquattro anni. Lì Senofane incontra Parmenide che ha all'incirca trent'anni. (Se Parmenide fosse nato dopo l'Olimpiade 61, allora non avrebbe potuto esserne allievo). Prima di allora Parmenide ha già ascoltato Anassimandro e la sua filosofia presuppone i problemi posti da Anassimandro. Non si ha traccia di una scuola eleatica nata autonomamente e che inizi con Senofane. Entrambi, Parmenide e Senofane, devono essersi incontrati in un punto essenziale, partendo ciascuno da una posizione diversa. Senofane è un poeta, un rapsodo, ed è un uomo dotto che ha molto viaggiato: ragione per cui Eraclito gli riconosce πολυμαθία (erudizione). Egli non possiede la personalità sconvolgente di Pitagora, ma in fondo è religioso ed intento, nel corso dei suoi viaggi, al miglioramento e alla purificazione degli uomini: egli censura e lotta, giacché il suo punto di partenza è un misticismo religioso proiettato verso la divinità.

Di Senofane non si sa molto. Nato a Colofone, secondo Apollodoro è figlio di Ortomeno, mentre secondo altri di Dessio o Dessino. Dopo essere stato scacciato dalla sua città natale, visse a Zancle, a Catania e ad Elea. Sulla fondazione di Colofone scrisse un poema di duemila versi, e anche sulla fondazione di Elea. La sua opera principale era Περί φύσεως (*Sulla natura*), e sembra che abbia criticato (ἀντιδοξάσαι), oltre che Pitagora ed Epimenide, Talete, che però ammirò come astronomo (Diogene Laerzio, I 23): in ogni caso egli fu ostile alla teoria della trasmigrazione delle anime (Diogene Laerzio, VIII 36). Di Epimenide Diogene Laerzio (I 111) dice che sia vissuto centocinquantaquattro anni: evidentemente si riferisce al tema relativo al sonno durato cinquantasette anni nella caverna oppure contesta la mantica (Cicerone, *De divinatione*, I 3 5). Ma la sua polemica principale fu diretta contro Omero ed Esiodo: in ciò egli si dimostra omologo al movimento etico-religioso del suo secolo. Egli critica la religione popolare politeistica, sostenendo una polemica enorme a causa della quale probabilmente fu mandato in esilio.

A tal proposito Sesto Empirico ricorda: «Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dèi tutto quanto presso gli uomini è oggetto di onta

e di biasimo e hanno narrato moltissime azioni contro ogni norma compiute dagli dèi: rubare, fare adulterio e ingannarsi reciprocamente»⁵. Infatti Senofane osserva che ognuno si raffigura gli dèi simili a se stesso, l'Etiope nero e camuso; il Tracio con gli occhi azzurri e i capelli rossi; e, se i cavalli e i buoi potessero dipingere, dipingerebbero i loro dèi simili a cavalli e buoi. Peccano sia coloro i quali dicono che gli dèi siano nati, sia coloro i quali ritengono che muoiano. Ecco le tesi principali: «Uno, dio, tra gli dèi e tra gli uomini il più grande, né per aspetto simile ai mortali, né per intelligenza»⁶; «Tutto intiero vede, tutto intiero pensa, tutto intiero ode»⁷; «Ma senza fatica con la forza del pensiero tutto scuote»⁸; «Sempre nell'identico luogo permane senza muoversi per nulla, né gli si addice recarsi or qui or là»⁹.

Queste opinioni religiose sono nate dall'esigenza di liberarsi dell'antropomorfismo: ma esse mostrano pur sempre l'originario convincimento degli Elleni sugli dèi. Questi segnano la dissoluzione della natura in forme vitali e attive: se si rimuovevano queste forme, allora la venerazione rimaneva concentrata esclusivamente sulla natura, che veniva descritta solo con predicati purissimi. Senofane aspira a una concezione globale, mitica, della natura: questa unità enorme è in quiete; infatti, dove dovrebbe muoversi? Essa è tutta conoscenza, tutta attività. In questo modo sia Platone (*Sofista*, 242d) che Aristotele (*Metafisica*, I 5) intesero le sue tesi. Pertanto non si tratta di una dottrina imperniata su un dio personale, che si troverebbe fuori dal mondo e che, ad esempio, sarebbe spirito puro: ma, in questo caso, viene a mancare del tutto il contrasto tra spirito e materia, tra mondo e dio. Egli annulla l'identità di dio e uomo, per poi ricondurre dio alla natura. In effetti egli è spinto da una preponderante consapevolezza etica, che cerca di tenere lontane dagli dèi tutte le cose umane e turpi: in

⁵ Πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε, ἴσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, καὶ πλείεστα ἐφθέγγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεῦειν (*Adversus mathematicos*, IX 193, 289).

⁶ Εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα (Clemente Alessandrino, *Stromata*, V 109).

⁷ Οὐλὸς ὄρα, οὐλὸς δὲ νοεῖ, οὐλὸς δὲ τ' ἀκούει (Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, IX 144).

⁸ Ἄλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει (Simplicio, *Physica*, 23 19).

⁹ Αἰεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινούμενος οὐδένι οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη (ivi, 23 10).

questo caso si dimostra la lotta contro la cultura specificamente ellenica, anche nelle altre sue concezioni etiche. Egli fu il primo, così come testimonia Ateneo (*Deipnosophistae*, X 413f), che rifiutò il piacere appassionato del popolo nei giochi pubblici. Galeno (*Protrepticos*, II 14), in un frammento probabilmente a lui dedicato, dice: «Se gli animali avessero accesso a Olimpia, allora all'asino probabilmente sarebbero resi gli onori di essere indicato nella ἀναγραφή (lista) come il vincitore; verrebbe il sospetto che l'asino nel creato possa prevalere sugli uomini»¹⁰. Nel δόλιχος (dolicodromo) vincerebbe il cavallo, nello stadio la lepre e così via.

Egli deplora gli onori resi alla forza e all'agilità fisiche; critica duramente gli spergiuri, giacché in ciò trova una prova dell'empietà. Egli critica l'uso ludico dei miti dei poeti. In verità, come poeta, è giudicato in modo molto negativo: Cicerone (*Academica priora*, II 23, 74) gli attribuisce «minus bonos versus» (versi meno buoni). Noi in lui riscontriamo il maestro di virtù ancora allo stadio di rapsodo: in un'epoca successiva sarebbe stato senz'altro un sofista. In questo caso dobbiamo presupporre una straordinaria libertà individuale, poiché in effetti egli non si ritirò in solitudine, come Eraclito, ma con i suoi attacchi si presentò al pubblico degli agoni sportivi. La sua perenne vita di nomade gli fece incontrare gli uomini più famosi. Così sembra dal ricordo personale di Pitagora, tramandato da Diogene Laerzio: «Dicono che una volta sopraggiunto mentre si fustigava un cane, egli si commosse e dicesse queste parole: 'Smettila, non battere, perché è proprio l'anima di un amico che io ho riconosciuto sentendone le grida'»¹¹.

Se egli espone le sue opinioni contro Talete, allora lo deve aver conosciuto. In ogni caso per un certo numero di tesi fisiologiche Talete può essere considerato il suo unico antesignano. Senofane per primo ha osservato fossili e conchiglie sui monti e altro del genere; secondo Ippolito (*Refutatio*, I 14, pp. 17, 12) Siracusa, Paro e Malta sono i luoghi della sua ricerca naturalistica. Egli concluse che la terra fosse passata da uno stato liquido a uno solido e che col tempo si

¹⁰ F.W. Schneidewin, *Ein Dichter bei Galenus (Xenophanus)*, «Rheinisches Museum für Philologie», IV (1846), p. 297.

¹¹ Καί ποτέ μιν συφελιζομένου σκύλακος παρίονται φασίν ἐποικτιῖραι καὶ τότε φάσθαι ἔπος· ἰ παῦσαι μὴδὲ ῥάπιζ', ἐπεὶ ἡ φύλου ἀνέροσ ἐστὶν ψυχὴ, τὴν ἔγνωσ φθεγξαμένης ἄτων' (*Vite dei filosofi*, VIII 36).

fosse trasformata di nuovo in fango. La terra passerebbe periodicamente dall'acqua alla terra e dalla terra all'acqua, per cui il genere umano sprofonderebbe nell'acqua con le proprie case. Egli spiega nuvole, pioggia e venti con i vapori, che vengono sottratti al mare dal calore del sole. Sole, luna, stelle, arcobaleno, comete, fulmini e così via non sono altro che vapore di fuoco che brucia: essi si spengono al tramonto e si riaccendono all'alba. Queste masse di vapore si muovono sopra la terra in una strada infinita e dritta: se il loro corso ci appare circolare, allora ciò è un effetto ottico, così come per le altre nuvole: da ciò segue che nel nostro orizzonte debbano subentrare sempre nuove stelle, e che diverse parti della terra, molto lontane l'una dall'altra, siano illuminate da diversi soli.

Tutte queste opinioni palesano una stretta relazione con Talete; la originalità vera e propria consiste nella tesi sulla unità del mondo: si trattava di un dualismo simile all'ἄπειρον di Anassimandro. Da una parte il mondo del nascere e del perire, dall'altra la materia primordiale, divina, sempre uguale, in quiete. Diogene Laerzio di lui dice: «Fu il primo che dimostrò che tutto ciò che diviene è corruttibile»¹². In questo caso [Senofane] risulta vicino al suo contemporaneo Anassimandro. Questa affinità comporta che Parmenide poteva essere stato allievo di entrambi. Questi unificò l'ἄπειρον con il dio senofaneo e cercò di eliminare il dualismo in entrambe le visioni del mondo. Come è possibile la molteplicità se solo l'ente vero è? Senofane ha già fatto una sua anticipazione; egli sosteneva che noi fossimo in balia dell'illusione, del ritenere che per noi non esista alcuna verità assoluta. E per questo muoveva una critica al nostro apparato conoscitivo. «Da una parte non vi fu né vi sarà mai un uomo che abbia chiaramente sperimentato tutto quello che io dico intorno agli dèi e intorno al tutto; – infatti, anche se l'uomo è riuscito ad esprimere nel modo migliore la realtà, tuttavia egli non lo sa per sua esperienza; – il congetturare invece è proprietà di tutti (a tutti è dato di opinare)»¹³.

Parmenide mostra una triplice influenza: nell'ordine si tratta di Anassimandro, di Senofane e di un Aminia pitagorico. Grosso mo-

¹² Προῶτός τε ἀπεφάνητο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτὸν ἔστι (ivi, IX 19).

¹³ Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνήρ ἴδεν οὔδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VII 49).

do dalla fondazione di Elea in poi l'influsso di Pitagora è al massimo: in ogni caso, solo come Eleate, Parmenide viene a contatto con il pitagorico. La conseguenza in tal caso si presenta come βίος πυθαγόρειος (vita pitagorica), cioè come βίος παρμενίδειος (vita parmenidea). «Avendo ammirato a un tempo la vita pitagorica e quella parmenidea»¹⁴. Di una filosofia pitagorica non vi è proprio nulla. La conseguenza è descritta da Diogene Laerzio: «Discendeva da splendido casato ed era ricco, e fu avviato alla tranquillità della vita teoretica da Aminia, non da Senofane»¹⁵. Egli era figlio di Πύρρης o Πύρρης (Pirete). Il suo influsso successivamente dovette essere assai notevole, poiché sarebbe stato lui a dare le leggi agli Eleati, tanto che i suoi concittadini ogni anno dovevano giurare su quelle¹⁶.

Parmenide assume una posizione affine a quella di Empedocle: il peso personale è rilevante; a esso si aggiunge il prestigio misterioso di cui godevano i Pitagorici. La visione del mondo dei Pitagorici affiora qua e là. Simplicio della parmenidea divinità che governa il mondo dice: «Afferma che essa spinge le anime talora dal visibile all'invisibile, talora all'inverso»¹⁷. Qui si riscontra la teoria della trasmigrazione delle anime.

Per intendere la specificità di Parmenide, si deve pensare a due grandi periodi, ciascuno dei quali ha prodotto in lui una specifica visione filosofica del mondo. In primo luogo una continuazione del sistema di Anassimandro, in secondo luogo la pura dottrina dell'essere. Quest'ultima lo costringe a rifiutare ogni altra interpretazione come inganno dei sensi, quindi anche quella sua precedente. Ma egli si aiutò dicendo: se una volta si è presa l'altra strada, allora il mio pensiero precedente è l'unico retto. Solo così noi possiamo comprendere sul piano psicologico il cauto compimento di quest'altro pensiero, che in seguito costituì il secondo libro Περί φύσεως (*Sulla natura*): evidentemente il primo lo ha composto in un secondo momento. Le invenzioni lo mostrano davvero nel pieno del vigore giovanile: qualcosa è mitico.

¹⁴ Cebete tab. 2, 2: Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐξηλωκὸς βίον.

¹⁵ Γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούτου, καὶ ὑπ' Ἀμεινίου, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη (*Vite dei filosofi*, IX 21).

¹⁶ Plutarco (*Moralia adversus Coloten*, 32 1126a); Speusippo in Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, IX 23).

¹⁷ Καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀείδες, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν φησιν (*Physica*, 39 18).

In Anassimandro per la prima volta viene fuori il contrasto tra il mondo dell'essere e il mondo del divenire (non-essere): egli fa nascere l'ultimo dal principio dualistico di caldo e freddo. Parmenide compie il tentativo di prevenire questa scissione netta, in modo da riscontrare, come immanenti a questo mondo, le sfere contrapposte di essere e non-essere: egli trasferisce il contrasto di essere e non-essere nel principio dualistico della spiegazione del mondo. Queste due tavole di categorie, di cui Anassimandro ha concepito solo la coppia «caldo e freddo», sono le seguenti:

ente	non-ente
fuoco luce	tenebra notte
fuoco	terra
caldo	freddo
leggero	pesante
rarefatto	denso
attivo	passivo
maschio	femmina.

Egli descrive ciò che lega questi elementi come la dea che tro-neggia al centro del mondo: «In mezzo a queste è la dea che tutto dirige; per ogni dove infatti essa guida la dolorosa nascita e l'unione spingendo la femmina a unirsi col maschio e di nuovo all'inverso il maschio a unirsi con la femmina»¹⁸. Ogni divenire è pertanto un tipo di unione sessuale di ente e non-ente; pure Parmenide crede con Anassimandro che tutto ciò che nasce perisce: evidentemente esso deve perire nel non-ente. Ma Parmenide presuppone l'eternità di entrambi gli elementi che si spingono l'uno verso l'altro: egli descrive questa pulsione come Ἀφροδίτη (Afrodite), Κυβερνήτις (demone che governa), Δίκη (Giustizia), Ἀνάγκη (Necessità).

Su questo punto è di importanza decisiva la testimonianza di Cicerone: «Poiché egli mette in rapporto con dio la Guerra, la Discordia, la Passione e altri principi di tal specie, i quali sono distrutti o da malattia o dal sonno o dalla dimenticanza o dalla vecchiazza»¹⁹.

¹⁸ Πάντα γὰρ ἢ στρυγεροῦ τόκου καὶ μίξιος ἄρχει πέμπουσ' ἄρσεν θῆλυ μίγῃν τό τ' ἐναντίον αὐτίσι ἄρσεν θηλυτέρω (Simplicio, *Physica*, 39 12).

¹⁹ Quippe qui Bellum, qui Discordiam, qui Cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum revocat, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur (Cicerone, *De natura deorum*, I 11 28).

Quindi questa divinità si manifesta sempre come πόλεμος (guerra) in στάσις (quiete), in ἔρωσ (amore), cioè a dire il divenire del mondo consiste nell'attrarsi e nel respingersi di entrambi gli elementi. Nel sonno, nella malattia e così via, ma soprattutto nella morte subentra una distruzione reciproca, ossia il perire.

Se confrontiamo questa visione del mondo con quella di Eraclito, allora ne consegue un punto in comune: le qualità contrapposte in ogni cosa che diviene sono attive e perciò anche la cosa perisce. Ma mentre Eraclito in tutte le qualità vede solo cambiamenti infiniti del fuoco, dappertutto Parmenide rileva i cambiamenti di due elementi contrapposti. Πόλεμος in Eraclito è un gioco, (in Parmenide) il segno dell'odio: ma nello stesso tempo gli elementi che si odiano hanno un desiderio reciproco. Questa è una concezione molto importante: il mondo di Eraclito era senza desiderio: conoscenza e non-conoscenza, fuoco e acqua rappresentano la lotta; ma in esso non si trova ciò che spiega la pulsione, il desiderio. Si tratta di una visione del mondo estetica. Qui, in Parmenide, ogni visione estetica viene meno; odio e amore non costituiscono affatto un gioco, ma effetti dello stesso δαίμων (demone). In questo δαίμων noi vediamo il tentativo di superare il dualismo: ma ciò accade solo in un modo mitico. Molto significativa, inoltre, risulta la concezione secondo la quale nascere e perire riconducono ad amore e odio (lotta) tra l'ente e il non-ente: una enorme astrazione! Il divenire, in nessun caso, poteva derivare da quell'unico mondo dell'ἄπειρον: vi si deve aggiungere qualcosa, e ciò può solo essere il suo contrario immediato, cioè il mondo del non-essere. Non esiste un terzo elemento. Ora egli compie un passo ulteriore per esporre questo contrasto in modo non del tutto astratto, ma per formulare i contrasti nel mondo presente e per ricondurli a quel contrasto originario: un passo che in seguito ha reso possibile la filosofia pitagorica.

Il perfezionamento della sua fisiologia è molto vicino ad Anassimandro: questi aveva presupposto tre sfere l'una attorno all'altra: al centro la terra, intorno l'aria, e quindi il cerchio di fuoco. Per Parmenide il tutto consta di più sfere poste l'una intorno all'altra. La più interna e la più esterna sono rispettivamente costituite dall'elemento tenebroso e pesante; intorno a quella più interna e sotto quella più esterna si trovano cerchi costituiti dall'altro elemento, cioè dal fuoco; nella regione centrale si trovano cerchi costituiti dalla mescolanza dell'elemento tenebroso e del fuoco. La terra costituisce il nucleo,

mentre il cielo stellato la sfera mista: le stelle sono masse condensate di fuoco, ossia *πιλήματα πυρός*. Tutto attorno al regno delle stelle si trova quindi un anello di fuoco, intorno al quale si trova ancora uno strato solido. Il *δαίμων* trova il suo posto nel centro dell'universo: ma io non penso tanto al nucleo interno della terra quanto alla sfera centrale, così come dice espressamente Stobeo (*Ecl.* I 482): «Quella che tra le corone miste occupa la posizione più centrale è il principio e la causa del movimento e della generazione e la chiama anche demone che governa e che tiene le chiavi»²⁰.

Ciò è contestato da Krische²¹ e da Zeller²². Naturalmente l'uomo deve essere nato dagli elementi del caldo e del freddo. Diogene Laerzio dice che «la natura dell'uomo trasse la sua prima origine dal sole»²³; ma Steinhart (*Allg. Enciclop.*, von Ersch u. Gruber) ha ragione nel leggere: «dal sole e dal fango»²⁴. La vita e la razionalità risiedono nel caldo: sonno e vecchiaia si spiegano con il venir meno del caldo. Le idee cambiano nella misura in cui prevale l'elemento sottile. Egli, così come osservano Teofrasto (*De sensu*, 3) e Aristotele (*Metafisica*, IV 5), ha fatto coincidere la *φρόνησις* (intelligenza) con la *αἴσθησις* (sensazione). A tal proposito dobbiamo ricordare che nella tavola delle categorie manca il contrasto tra spirituale e materiale. Molto delle spiegazioni ulteriori è andato perso.

Un tale sistema, con considerazioni così rilevanti, non può essere stato elaborato per adattamento alle opinioni dei più: esso è il risultato del primo periodo e in seguito ha prodotto influenze notevoli su Empedocle e Pitagorici. Ma i concetti di essere e non-essere, introdotti per la prima volta, fanno valere il loro diritto in un periodo successivo. In Parmenide dobbiamo presupporre una straordinaria forza di astrazione. L'idea principale era: «Solo l'ente è, il non-ente non può essere». È senz'altro assurdo attribuire l'essere al non-ente. Le espressioni sono così acute, perché egli si rende conto di quanto a lungo abbia parlato dell'elemento del non-ente come se si trattasse di un

²⁰ Τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτᾶτην ἀπάσαις ἀρχὴν τε καὶ αἰτίαν κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνητὴν καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει (cfr. pure Aetio, *Doxographi graeci*, II 7 1).

²¹ A.B. Krische, *Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie*, Göttingen 1840, p. 205.

²² E. Zeller, p. 405.

²³ Γένεσίν τ' ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι (*Vite dei filosofi*, IX 22).

²⁴ Ἡλίου τε καὶ ἰλύος (in Brandis, I, p. 93, nota 52).

ente. Egli detestava in modo rimarchevole il sistema delle antinomie di Eraclito, poiché teneva a una separazione netta dei contrari. Egli lo contesta nel verso 46, così come ha sottolineato Bernays²⁵. A causa di tali tesi, gli eraclitei vengono detti δίκρανοι (con due teste)²⁶.

Un tale modo di esprimersi, che annulla subito ciò che è stato appena posto, discende dalla ἀμυχανίη (incertezza). Essi vengono denominati εἰδότες οὐδέν (che nulla sanno), così come li considera Platone alla fine del *Cratilo*, tanto che a causa del flusso eterno non sarebbe possibile nessuna continuità della conoscenza, e quindi alcun sapere. Di loro si dice φοροῦνται (che sono sballottati), dopo il πάντα φέρεσθαι (tutte le cose sono portate), così come Platone (*Teteto*, 179) dice φέρονται (sono trascinati), con un gioco di parole τεθηπότες (sgomenti) per lo stupore specifico; in fondo sono sordi e ciechi e non sanno orientarsi: Parmenide dà rilievo alla tesi «essere e non-essere al contempo sono e non sono la stessa cosa». Alla fine egli dice con allusione significativa: «E per essi di tutto vi è una strada che si rivolge in senso contrario»²⁷, per cui il sentiero di tutte le cose torna indietro, come nel caso di «armonia cosmica che si rivolge in senso contrario»²⁸. Quindi la polemica non è rivolta contro le opinioni delle masse, né contro se stesso. Egli odia colui che, giocando, pone e toglie la differenza tra ente e non-ente.

Ecco le conseguenze dell'ente: ciò che in verità è, è nell'eternità del presente, e di esso non può esser detto: era, sarà. Il concetto di tempo non è ad esso applicabile. L'ente non può essere divenuto: da che cosa? dal non-ente? Ma questo non è e non può generare nulla. Dall'ente? Ma questo non genererebbe nient'altro che se stesso. La stessa cosa vale per il perire. In generale, ciò che è stato e che sarà non è. Ma dell'ente non si può dire che esso non è. L'ente è indivisibile, perché non c'è un secondo essere che potrebbe dividerlo, in quanto tutto lo spazio è occupato solo da esso; esso è immobile; infatti dove dovrebbe muoversi, se esso occupa tutto lo spazio, se esso è sempre identico a se stesso e indiviso? Esso non può essere indefinito, ossia ἄπειρον, perché sarebbe una deficienza, un bisogno; perciò deve essere limitato.

²⁵ *Heraklitische Studien*, in «Rheinisches Museum für Philologie», VII (1850), p. 115.

²⁶ Εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν (essere e non essere) (fr. 72, Schlosser).

²⁷ Πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος [28 B 6 DK].

²⁸ Παλίντροπος ἀρμονίη κόσμου (Plutarco, *De tranquillitate animi*, 15 473 f).

Parmenide paragona ad una sfera questo tutto, eterno e immutabile, mantenuto in equilibrio da tutte le parti, uniforme e perfetto in tutti i punti. Egli concepì questa poderosa astrazione dell'essere in analogia al mitico dio-uno di Senofane: solo in questo senso loro sono affini. La radice per entrambi è totalmente diversa: qui l'unità eterna di un panteismo, là la concezione astratta dell'unità di tutto l'ente. L'ultima concezione è perfettamente vera; noi, in virtù delle nostre capacità conoscitive, non possiamo concepire il non-ente: per quanto possiamo estendere il mondo in tutto lo spazio vuoto, noi comunque presupponiamo l'esistenza, l'essere dello spazio. In quanto ente, tutto il mondo è uno, uniforme, indiviso, non-divenuto, imperituro, ammesso che il nostro intelletto sia la misura delle cose. Noi possiamo pensare solo l'ente. Del non-essere non abbiamo alcuna idea. Avere delle idee coincide con il credere nell'essere.

In ogni caso l'unità dell'essere, da presupporre dappertutto, non è messa in discussione. Ora Parmenide dice ancora: che quindi il divenire appartiene al regno delle illusioni, in quanto non può far parte né del mondo dell'essere né del non-essere, poiché quest'ultimo non esiste. A questo scopo egli svolgeva una critica decisiva dell'apparato conoscitivo. Il filosofo dice: «Per pervenire alla verità, non si deve seguire l'occhio stupido, non l'orecchio risuonante o la lingua, ma si deve indagare con la forza del pensiero» (Karsten, v. 55). Qui la πίστιος ἰσχὺς (forza della certezza) dice a gran voce che oltre l'ente non può esserci altro; là si fa sentire la πίστις ἀληθής (vera certezza), per via della quale sono impossibili nascere e perire.

Quindi il λόγος riconosce il vero essere delle cose, cioè l'astrazione e la percezione dei sensi sono solo illusioni. Ma l'illusione più grave consisterebbe nel ritenere che anche il non-ente è. Il passo più rimarchevole: le universalità più astratte, che vengono acquisite con l'abbandono di tutte le altre determinazioni, sarebbero vere, ma tutte le determinazioni più precise, cioè a dire l'intera varietà della molteplicità, dei predicati e così via, sarebbero solo un'illusione. Qui ci troviamo dinanzi a una innaturale lacerazione dell'intelletto; la conseguenza alla fine deve essere: da una parte lo spirito (capacità di astrazione) e dall'altra il corpo (apparato sensibile inferiore) – e già riconosciamo le conseguenze etiche in Platone, per cui il compito del filosofo consisterebbe nel liberarsi quanto più è possibile del corpo, ossia dei sensi. Questa è la strada sbagliata più pericolosa! Poiché da quei gusci vuoti non può prodursi nessuna vera filosofia, che invece

deve partire sempre dall'osservazione del reale; e quanto più essa consiste in singole percezioni feconde tanto più essa è elevata (la conoscenza basata sull'osservazione è la fonte inesauribile dei nostri giudizi: pertanto la proprietà dei concetti deriva da ciò).

Ma quella cruda separazione, in quanto critica della capacità conoscitiva, è di un valore altissimo: da lì in primo luogo deriva la dialettica (ma nessuna filosofia si produce dalla combinazione dei concetti), poi la logica, cioè si scopre il meccanismo delle nostre astrazioni in concetti, giudizi e sillogismi. Nello spiegare tutto il mondo presente come una illusione, come *στασιώτης τοῦ ὅλου* (immobilizzatore del tutto), si riscontra un'audacia sorprendente che ha pure prodotto frutti.

Non si deve scambiare la filosofia di Parmenide con quella buddhistica e nemmeno con l'idealismo kantiano. In Buddha si evince la convinzione etico-religiosa del nulla, della miseria, della caducità delle cose: il mondo è solo sogno di Buddha. In Kant si evince il contrasto tra cosa in sé e mondo dell'apparenza derivante da una critica, quasi del tutto capovolta, della conoscenza. Kant considerò i predicati, che Parmenide aveva attribuito al suo ente, per l'appunto quelli di tempo, spazio, sostanza, come un nostro presupposto necessario del mondo della rappresentazione, mentre considerò la cosa in sé più che altro come *ἄπειρον*, priva di qualità dal punto di vista della nostra conoscenza. Parmenide avrebbe sempre respinto la cosa in sé, giacché essa gli sarebbe apparsa come un non-ente, che appunto non può essere affatto. Non si tratta dunque di una convinzione mitica dell'unità panteistica, né di una visione etica del mondo come sogno fugace, né infine dell'idealismo kantiano, ma di una fredda astrazione dal concetto di ente. La prova di una osservazione, trovata intuitivamente, non è stata cercata dopo, ma al nuovo pensiero lo ha spinto l'introduzione pura e semplice di ente e non-ente nel vecchio sistema: il fatto «che il non-ente non può essere».

Mentre in un primo tempo aveva spiegato il divenire come una unione di ente e non-ente e con l'ente aveva compreso ciò che è attivo, con il non-ente la materia, cioè ciò che vive e ciò che non ha in sé la vita; in un secondo momento aveva spiegato l'intera tavola delle categorie come una illusione dei sensi, poiché solo ciò che si può pensare è; e il divenire non si può pensare, quindi non è. Pertanto i suoi elementi sono solo illusione. Ma con ciò il problema del divenire non era risolto, perché egli nel pensiero aveva ancora nascere e

perire; qui non era ancora *στασιώτης*; e poi da dove l'apparenza? Da dove l'illusione? Da dove i sensi? Se tutto è solo uno.

Secondo la sua teoria più antica, il divenire nasceva quando ciò che vive afferra ciò che non vive. Secondo quella più recente si trattava solo di una fantasmagoria dei sensi. Ciò non spiega nulla. E perciò i filosofi naturalisti più recenti si sforzano di descrivere il divenire in relazione alla teoria più antica: Anassagora con il *νοῦς* (ciò che vive) e le omeomerie (ciò che non vive); Empedocle con *φιλία* e *νεῖκος* (amore e odio), (ciò che vive) e i quattro elementi (ciò che non vive); i Pitagorici con il limitato (ciò che vive) e l'illimitato. Da Anassimandro in poi inizia pertanto il dualismo dei principi: monisti sono solo Eraclito e Parmenide; pluralisti, da una parte, gli atomisti e, dall'altra, Platone. Ma, tra tutti i punti di vista, l'ultimo di Parmenide è il più insostenibile e il più infruttuoso, poiché non spiega nulla; Aristotele, a buon diritto, lo considera *ἄφυσικός* (non fisico). Esso è l'unico a essere stato elaborato senza intuizione, a riprova del suo acume dialettico, ma non di profondità e di contemplazione: per cui la sua scuola si è subito data alla dialettica eristica. Il suo primo sistema fa sentire la sua efficacia in ritardo, ma si trattava solo di una derivazione dal dualismo di Anassimandro. Con lui in filosofia si è aggiunto il problema del mutamento, e quindi non solo con gli Eleati. Il fatto che essi lo neghino costituisce la via d'uscita più breve, ma la meno convincente.

Con ciò si pone fine a ogni osservazione della natura, a ogni volontà di conoscere le cose. Permane l'errore principale che non si possa spiegare l'apparato dei sensi; esso si muove, è molteplicità: se esso stesso è illusione, come può essere la causa di una seconda illusione? I sensi ingannano: ma se i sensi non esistono! Come possono ingannare?

Ma, se è certo che la molteplicità e il movimento dei sensi esistono, è altrettanto certo che ogni altro può essere mosso e molteplice.

XII Zenone

Zenone, figlio di Teleutagora, nacque ad Elea: secondo Apollodoro era figlio adottivo di Parmenide. La sua epoca, secondo Diogene Laerzio (IX 29), cade nella Olimpiade 79, mentre, secondo Suida, nella Olimpiade 78. Secondo il calcolo di Platone, che però noi non accettiamo, egli risulta più giovane di venticinque anni, quindi tra il 455 e il 450 egli aveva all'incirca quarant'anni, essendo nato tra le Olimpiadi 70 e 71 (cioè negli anni tra il 495 e il 490 a.C.).

Tali calcoli evidentemente sono stati determinanti, per esempio, in Eusebio, secondo il quale l'ἀκμή (fioritura) di Zenone cade nell'Olimpiade 80, cioè a dire ha quarant'anni nello spazio di tempo indicato da Platone; le Olimpiadi 79 e 78 hanno il medesimo significato. Questa ultima datazione secondo il nostro punto di vista è attendibile. Se la ἀκμή di Parmenide cade nell'Olimpiade 69, allora non abbiamo nessun'altra determinazione temporale se non quella del suo soggiorno ad Atene al tempo di Pericle: ma questi assume il governo della città nel quarto anno dell'Olimpiade 77. Forse Apollodoro ha svolto i suoi calcoli sulla base di questo dato, l'affermazione del quale è presa in considerazione da Diogene Laerzio. L'ἀκμή di Zenone è appunto posta in relazione a Pericle. D'altra parte l'intera affermazione è messa in dubbio dallo stesso Diogene Laerzio (IX 28): Zenone, per attaccamento alla sua patria, sarebbe vissuto esclusivamente a Elea senza mai recarsi ad Atene. Ma solo nella versione errata si ha οὐκ ἐπιδημήσας τὸ παράπαν πρὸς αὐτούς (presso i quali non volle mai recarsi) [Diogene Laerzio, IX 28]; la versio-

ne esatta è τὰ πολλά (spesso). Così si avrebbe: egli non è stato spesso ad Atene. Τὸ παρ᾽ ἅπαν (mai) è certamente solo una congettura di Cobet.

Della sua vita non si sa nulla e la sua morte rappresenta uno splendido tema di incipiente retorica già a quell'epoca. Egli fu arrestato per un'azione intrapresa contro il tiranno e poi morì coraggiosamente sotto le torture. Sembra che Elea fosse oppressa dalla tirannide di Diomedonte o di Nearco o di altri.

In Platone viene descritta con precisione un'opera, appunto τὸ σύγγραμμα, l'unica rimastaci, che è suddivisa in molti λόγοι (discorsi), cioè temi, ciascuno dei quali a sua volta contiene più ὑποθέσεις (ipotesi), per portare *ad absurdum*, con dimostrazioni indirette, l'esposizione di ogni premessa. Evidentemente comparivano domande e risposte. A tal proposito Aristotele dice: «Ma sia l'interrogato che Zenone interrogante»¹. Non a caso Diogene Laerzio (III 48) ha sottolineato che egli risulta essere stato il primo autore di dialoghi. Al contrario da Aristotele Zenone è indicato come inventore della dialettica, così come Empedocle della retorica. Platone, nel *Fedro* (261d), lo considera il «Palamede eleate». Quindi l'arte di esporre argomenti opposti con domande e risposte per la prima volta in filosofia è stata introdotta da Zenone: si tratta di un talento del tutto nuovo! Sino a quel momento la filosofia era essenzialmente monologica.

Non ci sono rimaste altre opere. Ma se Suida riporta Ἔριδες (*Dispute*), Ἐξηγήσεις τῶν Ἐμπεδοκλέους (*Esegesi empedoclea*), Πρὸς τοὺς φιλοσόφους (*Ai filosofi*), Περὶ φύσεως (*Sulla natura*), allora ognuna risulta impossibile, tranne forse Ἔριδες. In questo caso dobbiamo pensare ad un altro Zenone: non si tratta di Zenone lo stoico, perché conosciamo i suoi scritti; forse si tratta dell'allievo di Crisippo, «che scrisse pochi libri, ma lasciò moltissimi discepoli»; però il più probabile, sempre secondo Diogene Laerzio, è quello «originario di Sidone, filosofo epicureo, perspicuo nel pensiero e nell'esposizione»³. In tal caso in Suida si riscontrerebbe uno scambio di ὁμώνυμοι (omonimi). Così Ermarco l'epicureo scrisse venti-

¹ Καὶ ὁ ἀποκρινόμενος καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων (*Elenchi sofistici*, X 170b 19).

² Βιβλία μὲν ὀλίγα γεγραμῶς, μαθητὰς δὲ πλείστους καταλελοιπῶς (Diogene Laerzio, VII 35).

³ Σιδώνιος τὸ γένος, φιλόσοφος Ἐπικούρειος καὶ νοῆσαι καὶ ἐρμηνεύσαι σαφῶς (*ibid.*).

due libri in forma epistolare Περὶ Ἐμπεδοκλέους (*Su Empedocle*) dal contenuto polemico⁴, nei quali si espongono le contrapposte concezioni del mondo di Empedocle e di Epicuro.

Platone (*Parmenide*, 127d-e), come prima ipotesi, riferisce: «Se gli enti sono molti, allora debbono essere uguali e diseguali (uguali come enti, diseguali come molti); il che è impossibile: che il diseguale possa essere uguale e l'uguale diseguale; quindi la molteplicità non è possibile: se esistesse, di essa si dovrebbe dire ciò che è impossibile». Sarebbe questo il contenuto specifico della sua opera: che non c'è molteplicità. Si tratterebbe solo del rovesciamento della tesi di Parmenide: ἓν εἶναι τὸ πᾶν (il tutto è uno). Il concetto che Zenone ha aggiunto all'ente di Parmenide è l'infinito: *par nobile fratrum!* (nobile al pari dei fratelli). Egli combatte sia la molteplicità delle cose sia il loro movimento.

Le prove contro la molteplicità sono quattro. La prima è quella già riferita da Platone (*Parmenide*, 127d-e). La seconda: se l'ente fosse molteplice, allora nel contempo dovrebbe risultare infinitamente piccolo e infinitamente grande. Il che sarebbe una contraddizione. Quindi, nel caso dell'infinitamente piccolo, ciascuna molteplicità consta di unità. Una unità reale è indivisibile: ciò che è indivisibile non può avere grandezza, poiché tutto ciò che ha una grandezza è divisibile all'infinito. Le singole parti, di cui consta la molteplicità, non hanno quindi grandezza. Essa non diviene più grande se vi si aggiunge qualcosa, e non diviene più piccola se si sottrae: ma non è nulla ciò che, aggiunto a un altro, non lo ingrandisce, e, tolto, non lo diminuisce: il molteplice è quindi infinitamente piccolo, perché tutte le parti costitutive sono così piccole da non esistere. Per l'appunto queste parti devono essere infinitamente grandi. Dal momento che ciò che non ha grandezza non è nulla, allora i molti, per essere, devono avere una grandezza; di conseguenza le loro parti devono essere l'una dall'altra distanti, cioè altre parti devono trovarsi in mezzo; per queste però vale lo stesso discorso: anche esse devono avere una grandezza e, a loro volta, devono essere separate da altre ancora e così via fino all'infinito; così noi otteniamo molte grandezze infinite o una grandezza infinita. La terza: il molteplice per numero deve essere sia limitato che il-

⁴ J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*, Berlin 1866, p. 8.

limitato. Limitato, perché è tanto quanto è, né più né meno. Illimitato, perché due cose sono solo due se sono separate l'una dall'altra: affinché siano separate, qualcosa deve essere tra di loro, e allo stesso modo tra questa e l'una delle due, e così di seguito. Internamente dunque tra due parti separate si introduce una terza, e così via. Gli antichi definivano questo tipo di argomentazione διχοτομία (dicotomia); da ciò gli atomisti deducevano che le grandezze non sono infinitamente divisibili. La quarta: se tutto ciò che è, è nello spazio, allora anche lo spazio deve essere in uno spazio, e così di seguito all'infinito. Siccome questo è impensabile, l'ente non può trovarsi nello spazio; poiché in questo caso anche lo spazio è qualcosa che è, pure esso dovrebbe essere in uno spazio e così via.

Le prove contro il movimento. La prima: prima che il corpo mosso possa giungere al traguardo, innanzitutto deve giungere al centro del suo percorso; prima di giungere in questo punto deve giungere nel centro della prima metà; prima di trovarsi qui, nella metà del primo quarto e così via. Pertanto ogni corpo, per passare da un punto all'altro, dovrebbe attraversare spazi di numero infinito. Ma l'infinito non si lascia attraversare in nessun tempo. Pertanto è impossibile transitare da un punto all'altro e il movimento è impossibile. La forma popolare di questa aporia è quella dell'Achille. La tartaruga, che è l'essere più lento, se ha un solo vantaggio, non può essere raggiunta da Achille che è l'essere più veloce. La seconda: ogni corpo mosso in un determinato tempo occupa una determinata posizione, nella quale sta fermo. Ma il movimento non si può sviluppare da singoli momenti di quiete. La freccia che vola sta ferma in ciascun istante del suo percorso: se ci si chiede dove la freccia è in questo istante, allora non si può dire: nel passaggio dal punto A al punto B, ma solo nel punto A. Ma entrambi i momenti della quiete sommati non producono alcun movimento, così come la linea non può originarsi da una serie di punti addizionati. Il singolo momento della traiettoria è infinitamente piccolo: se non si è in una posizione di quiete, non si è in grado di far nascere nemmeno il movimento più piccolo, giacché con addizioni di numero infinito dell'infinitamente piccolo non si produce mai alcuna grandezza.

Tutte queste prove sono elaborate secondo l'ipotesi che spazio e tempo abbiano realtà assoluta. Ciò viene confutato e nel contempo si sostiene che in questo caso essi non abbiano alcuna realtà. Qui rimaneva una possibilità degna di attenzione, che era riconducibile ad una

critica profonda dell'intelletto: cioè considerare la realtà di spazio e tempo nella nostra rappresentazione come prodotti necessari del pensiero. Adesso sembra di trovarsi dinanzi ad una contraddizione. Noi siamo obbligati, a causa dei nostri organi di senso, a descrivere tutto sotto forma di spazio e tempo: come è possibile che questi stessi organi producano una controprova contro la realtà assoluta? Ciò accade con l'aiuto di talune astrazioni come di ente e di infinito: noi non possiamo affatto rappresentarcele, perché si tratta di concetti puri, negativi, espressi con l'omissione di tutti i predicati determinati. Il mondo presente non ci dà né qualcosa di assolutamente esistente, né qualcosa di infinito. Ci dà vita e durata, molto relative: ci dà numeri limitati: una durata assoluta e un non-perire, un numero alla cui fine noi non ci avviciniamo mai, uno spazio che non finisce mai, un tempo che non raggiunge mai i propri limiti – queste sono rappresentazioni di natura dogmatica e non empirica, a causa delle quali noi non riusciamo a cogliere la relatività di tutte le nostre rappresentazioni e immagini. Pertanto, se partiamo da queste rappresentazioni dogmatiche, inevitabilmente scopriamo una contraddizione tra loro e il nostro modo di osservare del tutto relativo e comune: di conseguenza Zenone nega la giustificazione di questa prospettiva.

Noi, da Kant in poi, al contrario sosteniamo: le concezioni popolari di spazio e tempo sono esatte: esse per noi sono realtà empiriche. Di contro, il tempo infinito, lo spazio infinito e l'intera loro realtà assoluta sono del tutto indimostrabili. Le contraddizioni consistono nel fatto che dogmaticamente si assume, come legge universale, ciò che è del tutto relativo. Per esempio: il movimento da una cosa a un'altra risulta impossibile, se nel mezzo si trova uno spazio assolutamente reale: in questo caso in mezzo si trova qualcosa di infinito. Di fatto una cosa si muove verso un'altra: ma la realtà di questa cosa e del suo movimento non è per niente più reale dello spazio tra di loro. Sia l'una che l'altro sono una nostra rappresentazione: noi in effetti non sappiamo né se c'è una cosa, né se c'è un movimento, né se c'è uno spazio. Se si considera uno di loro dogmaticamente e l'altro no, allora si è nel torto come quando si presuppone solo la realtà dogmatica.

Ma è importante la conoscenza, dalla quale l'antica filosofia non seppe ricavare nulla di più, che tutte le concezioni delle nostre rappresentazioni, in quanto *aeternae veritates*, conducono alle contraddizioni. Se c'è un movimento assoluto, allora non c'è nessuno spazio;

se c'è uno spazio assoluto, allora non c'è nessun movimento; se c'è un essere assoluto, allora non c'è nessuna molteplicità; se c'è una molteplicità assoluta, allora non c'è nessuna unità; e così via. Allora dovrebbe risultar chiaro quanto poco, con tali concetti universali, noi tocchiamo il cuore delle cose: ma se l'eleatismo avesse avuto un minimo di acutezza concettuale, allora avrebbe dovuto anticipare il problema posto da Kant. Così si è dissolto in eristica e dialettica, sino al procedimento argomentativo, così come in Parmenide: per cui ad ogni cosa corrisponde un determinato predicato e il suo contrario.

XIII

Anassagora

Anassagora di Clazomene, figlio di Ἡγησίβουλος (Egesibulo) o Εὐβούλος (Eubulo), o Eufemo, Teofemo, Iocaste, Epicaste, Scamone; nacque a Clazomene, da una nobile e ricca famiglia. Comunemente viene descritto come allievo di Anassimene: ma ciò è del tutto impossibile, perché, secondo Apollodoro, Anassagora nacque nell'Olimpiade 70, cioè quando morì Anassimene. Le sue indicazioni sono a favore di Anassagora: nato nell'Olimpiade 70, durante il passaggio di Serse in Grecia aveva vent'anni; quindi per la precisione nacque nel primo anno dell'Olimpiade 70 (cioè nell'anno 500 a.C.). Morì nel primo anno dell'Olimpiade 88 (cioè nel 428 o nel 427 a.C.) all'età di settantadue anni. Si tratta di indicazioni molto precise, alquanto ingiustamente messe in dubbio da Hermann¹.

Indubbiamente chi si era attenuto alla διαδοχή (successione), doveva anticipare² le datazioni. Tutte le altre spiegazioni inesatte sono state respinte da Zeller³. Solo un particolare nell'indicazione di Anassagora è comunemente frainteso. Diogene Laerzio ricorda: «Incominciò a filosofare quando in Atene era arconte Callia, all'età di

¹ C.F. Hermann, *Disputatio de philosophorum ionicorum aetatibus*, Gottingae 1849, pp. 10 sgg.

² Nel primo anno dell'Olimpiade 88, anno di morte, Ippolito (lib. I 8) dice [che] ἤρμασεν (fiorì).

³ E. Zeller, *De Hermodoro ephesio et Hermodoro Platonis discipulo*, Marburg 1859, p. 10; e I 783/3.

vent'anni, come dice Demetrio Falereo nella *Lista degli Arconti*; si dice anche che ivi egli trascorse trent'anni»⁴.

Non è necessario congetturare al tempo di Calliade (Καλλιᾶδου); si tratta degli stessi nomi; nel 480 era arconte Καλλιᾶδης (Calliade). Ma Demetrio cosa ha notato o ha trovato notato? Di certo non che nella remota Clazomene un giovane abbia cominciato a far filosofia! Ma ciò che è scritto, e però non viene mai creduto: che egli cominciò a far filosofia in pubblico ad Atene. Noi abbiamo quindi un *ingenium praecox*: ma come giunse ad Atene? La causa è appunto spiegata da Apollodoro: egli evidentemente fuggì dai Persiani. Zeller si chiede perché egli sia andato ad Atene: per far filosofia là dove per decenni non era stata ospitata alcuna filosofia di rilievo? Non si trattava di un viaggio di istruzione, ma di una fuga. Evidentemente egli si presentò come un naturalista; solo con il suo talento: egli trascurò la sua proprietà e la regalò ai suoi familiari. Aristotele riferisce che Anassagora a chi gli chiedeva quale valore dare alla vita abbia risposto: «Per osservare il cielo e l'ordine di tutto l'universo»⁵. Secondo Diogene Laerzio, quando lo si rimproverò di non curarsi della patria, rispose: «Taci; e indicando il cielo: 'A me anzi della patria importa molto'»⁶.

Se egli, ancora molto giovane, ha cominciato a tenere, ad Atene, conferenze di filosofia, allora ciò doveva costituire un evento da annotare nei registri: invece non si comprende, data l'opinione comune e la correzione del passo, per quale motivo ciò non era annotato⁷. Certamente la mia opinione implica una congettura. Anassagora è andato via da Atene solo pochi anni prima di morire. Tra gli attacchi rivolti a Pericle immediatamente prima dello scoppio della guerra del Peloponneso vi era pure una accusa contro Aspasia e Anassagora. Ermiippo accusava Aspasia di aver preso parte alle empietà di Anassagora: quella fu assolta con l'intervento di Pericle. Ma questi non vol-

⁴ Ἡρῆατο δὲ φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλίου, ἐτῶν εἴκοσιν ὄν, ὡς φησι Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῇ τῶν Ἀρχόντων ἀναγραφῇ, ἔνθα καὶ φασιν αὐτὸν ἐτῶν διατροῖσαι τριάκοντα (II 7).

⁵ Τοῦ ἕνεκα θεωρησῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν (*Eti-ca Eudemia*, 1216a 11).

⁶ Εὐφήμεὶ ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος, δεῖξας τὸν οὐρανόν (II 7).

⁷ Diogene Laerzio (II, 12) espone i dettagli con dovizia di particolari nelle varie versioni; cfr. pure Plutarco (*Vitae, Pericles*, 16-32; *Nicias*, 23).

le correre il rischio che si indagasse su Anassagora, che abbandonò Atene per Lampsaco, dove da lì a poco morì. Di conseguenza ad Atene egli si sarebbe fermato non trenta, ma cinquanta anni: quindi in Diogene Laerzio si potrebbe leggere: «Si dice anche che ivi egli trascorse cinquanta anni»⁸. Evidentemente si tratta di una emendazione del tutto marginale.

Anassagora è il filosofo ateniese più importante: gli attori comici, senza mezzi termini, lo presentano come il prototipo filosofico del libero pensatore: il Socrate di Aristofane assume i caratteri essenziali di Anassagora. Egli è il compagno della società più nobile e altolocata: Pericle, Fidia, Aspasia. Gli viene riconosciuta una notevole dignità: Pericle deve la sua serietà ai rapporti avuti con Anassagora: egli non rise mai. Alla osservazione: «Sei stato privato degli Ateniesi»⁹, rispose: «Non io di loro, ma loro di me»¹⁰. Quando gli si faceva notare che doveva morire in esilio, egli rispondeva che «l'Adè da ogni luogo è egualmente distante» (Diogene Laerzio, II 11). Da qui si vede come egli fosse considerato ateniese.

Tutta la generazione più giovane di naturalisti si basa su un'idea ben precisa del divenire: essi negano un nascere e un perire veri e propri: dal nulla non può nascere nulla; non può perire ciò che è. Quindi ciò che realmente è, deve essere eterno. Simplicio (*Physica*, 163 18) accetta solo un *συμμίσγασθαι* (essere mescolato) e un *διακρίνεσθαι* (essere diviso). Il primo a porre una teoria sul nascere e sul perire, anche se solo in modo approssimativo, è Anassimene, per il quale *μάνωσις* e *πύκνωσις* stanno per rarefazione e condensazione: la seconda ipotesi è *μίξις* (unione) e *διάκρισις* (divisione). Ma vi era la teoria più antica secondo la quale un elemento spiega tutte le cose: tutte le qualità in fondo tornano ad una sola qualità, sia essa aria o fuoco. Al contrario Anassagora secondo la sua teoria della *μίξις* e della *διάκρισις* sostiene: dalla unione di elementi uguali non può derivare niente di diseguale, rarefazione e condensazione non cambiano la qualità. Il mondo è pieno di qualità le più svariate: queste sono, quindi devono essere eterne. Egli accetta pertanto il mondo presente come ente reale: tutte le sue qualità devono essere sempre. C'è un più e un meno (Simplicio, *Physica*, 163 18). In que-

⁸ Ἐνθα καὶ φασιν αὐτὸν ἐτῶν διατριψαί N (πεντήκοντα) (II 7).

⁹ Ἐστερήθης Ἀθηναίων (Diogene Laerzio, II 10).

¹⁰ Οὐ μὲν οὖν, ἀλλ' ἐκεῖνοι ἐμοῦ (*ibid.*).

sto caso si può notare l'influsso degli Eleati. Sul significato di ὄν (ente) si trovano d'accordo, ma secondo Anassagora ci sono innumerevoli ὄντα (enti) (Aristotele, *Metafisica*, I 3). La sua opera si basa su questo problema. Non c'è un nascere e un perire, perché tutto è sempre lo stesso in ogni tempo. Ogni differenza si basa sul movimento: il movimento quindi coincide con la vita vera e propria. Però nel mondo presente non si manifesta il caos, ma ordine, bellezza, regolarità determinate e così via. Il caso, dice Anassagora, non può affatto spiegare ciò. Chi dispone quindi in modo così ordinato e preciso gli «enti eterni»? Evidentemente un altro «ente eterno», di cui noi possiamo continuamente scorgere l'azione: e che però non coincide con gli altri ὄντα, poiché appunto li ordina, ma è indipendente.

Un tale essere è l'intelletto (νόος), presente in ogni forma di vita; ma νόος propriamente non significa *Intellect*, né intelletto né ragione, in quanto esprime un potere della lingua proprio solo dei Greci!¹¹ Esso muove tutto da solo, quindi anche il movimento nel mondo inorganico deve essere l'effetto di un tale intelletto¹².

Così egli presuppone che il νόος¹³ abbia dato inizio al movimento: esso ha prodotto in un punto della massa ἡ περιχώρησις (il movimento circolare), che si allarga subito e, gradualmente, senza mai

¹¹ Χαίρει νόω (egli si rallegra nel suo cuore), (*Odissea*, VIII 78). Χόλος νόον οἰδάνει (l'ira gonfia l'anima), (*Iliade*, IX 554). Ταύτη ὁ νόος φέρει (a ciò va il suo desiderio, volere), (Erodoto, IX 120). Κατὰ νοῦν (secondo volere).

¹² Con Anassagora si ha una posizione del tutto nuova: sostituzione della religione nell'ambito dei dotti.

La filosofia come culto segreto dei sapienti in contrapposizione alla religione del popolo.

Il νοῦς come architetto e scultore, al pari di Fidia.

Maestosità della semplicità, bellezza immobile – Pericle come oratore.

Strumenti quanto più possibile semplici.

Molti ὄντα di numero infinito. Nulla va perso.

Dualismo del movimento.

Il νοῦς muove tutto.

Contro Parmenide: egli nel νοῦς include i sensi e la volontà; ma poi deve operare una nuova separazione tra mondo vegetale e mondo animale.

¹³ Lo "spirito", in quanto prodotto della mente, è da considerare sovranaturale e persino da deificare – quale follia! L'uomo considera gli effetti dei meccanismi più complicati della mente, come se gli effetti fossero sin dall'inizio tutti del medesimo tipo. Siccome questo meccanismo complicato in breve tempo produce qualcosa di intelligente, egli ritiene l'esistenza del mondo molto recente: egli crede che non può essere costato tanto tempo al creatore.

fermarsi, trascina nella sua orbita parti sempre più grandi. Inizialmente le cose si separarono in due masse secondo le distinzioni generali di rarefatto e condensato, freddo e caldo, oscuro e chiaro, umido e secco: egli definisce etere tutto ciò che è caldo, leggero, rarefatto; aria tutto ciò che è freddo, oscuro e pesante. Nella rotazione, il condensato e l'umido sono spinti verso il centro, il rarefatto e il caldo verso l'esterno: così come nel vortice dell'acqua la parte più pesante è spinta al centro. L'acqua e la terra si separano all'altezza della massa di vapore che sta più in basso, mentre la roccia si separa dalla terra sotto l'effetto del freddo. Alcune masse di pietra, staccatesi dalla terra per la violenza della rotazione e divenute incandescenti nell'etere, illuminano la terra: si tratta del sole e delle stelle. La terra in origine è fangosa: sotto l'effetto del sole si essicca, mentre la rimanente acqua diviene amara e salata.

Qui non si fa mai riferimento a un divenire: tutto si separa, prima le qualità più generali, poi quelle più specifiche: ma tutte, anche le più specifiche, sono presenti sin dall'inizio nella massa originaria. Il movimento circolare, propagandosi in questa massa caotica, costituisce il principio ordinatore. Questo è il pensiero essenziale di Anassagora: basta il movimento circolare per spiegare tutto l'ordine e la regolarità del mondo.

Solo così il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ determina l'ordine: così Aristotele (*Metafisica*, I 4 985a 18) osserva che Anassagora, per quanto riguarda l'origine del mondo, si serve della sua ragione come di un espediente, ma per il resto, come causa, egli indica tutto tranne che il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

Quindi egli si può accostare ai teleologi, non senza fraintendimenti: nel $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ non presuppone l'intenzione di finalità, poiché il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ non interviene in ogni singolo caso, ma l'ordine è una conseguenza di un'unica finalità eternamente in azione, cioè il movimento circolare. Da ciò segue tutto il resto. Solo in questo senso il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ è al contempo causa efficiente (*caussa efficiens*) e causa finale (*caussa finalis*). Aristotele (*Metafisica*, I 3 984b 15-20) riferisce che «Secondo l'opinione di Anassagora la causa grazie alla quale il mondo è buono e quella che lo muove è al contempo il principio dell'essere».

Per Aristotele «i due tipi di causa»¹⁴ sono «ciò che è causa di sé e ciò che è per necessità»¹⁵. Anassagora era ben lontano da un inter-

¹⁴ Δὐο τῶντοι τῆς αἰτίας (*De partibus animalium*, I 1).

¹⁵ Τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης (*ibid.*).

vento finalistico in ogni singola cosa: è questo il punto che Platone (*Fedone*, 97b) e Aristotele (*Metafisica*, I 4) gli rimproverano. Egli non avrebbe saputo utilizzare il suo principio: questo sarebbe solo un θεός ἐκ μηχανῆς (*deus ex machina*). Noi invece vi scorgiamo il rigore del suo acume naturalistico: egli voleva spiegare il mondo presente usando quanto meno possibile teorie non-fisiche. Gli bastava quel movimento circolare: se avesse ammesso subito un νοῦς con carattere finalistico, continuo, allora questo sarebbe divenuto un essere mitologico, un dio: egli per l'appunto evitò ciò. Egli, come motore, sia nell'uomo che nell'essere vivente in genere, individuò il νοῦς (non l'intelletto cosciente, perché lo riscontrò pure nelle piante e negli animali). Ciò costituiva una distinzione pericolosa: egli chiamò νοῦς ciò che determina il movimento nell'uomo; e concepì questo νοῦς come eterno, perché è: esso è l'unico ad avere il movimento in sé e quindi è da adoperare per il movimento del caos eternamente fisso delle cose; ogni cosa è mossa, mentre il νοῦς muove se stesso. Per Anassagora il rapporto del νοῦς con il corpo rappresenta il centro di tutto il mondo; il νοῦς non è in tutto, e questa sua condizione lo distingue da tutto il resto. Tutto è mescolato: ogni cosa possiede qualcosa di ogni altra. Solo il νοῦς non è mescolato. Se fosse mescolato a una sola cosa, allora sarebbe mescolato in tutto. Il νοῦς con il corpo si comporta in modo diverso da come ogni ὄν si comporta con ogni altro ὄν.

Ogni ὄν contiene in sé le particelle di ogni altro ente e, a seconda dell'elemento che prevale, si chiama oro, argento e così via. Il νοῦς è puro e non mescolato. Il νοῦς non è frammischiato a nessuna cosa: ma dove esso si trova governa e muove l'altro. Il νοῦς è tutto uguale, mentre tutte le cose si differenziano per proporzione¹⁶. «Tutti gli esseri viventi hanno il νοῦς attivo, ma non tutti quello passivo» (*Placit.*, V 20 3).

Zeller (I, 823/3) lo nega a torto: tutti gli interpreti considerano il νοῦς non in modo adeguato: esso è la vita, non la conoscenza consapevole: il νοῦς attivo è il principio del movimento, mentre il νοῦς passivo è la conoscenza, che hanno solo in pochi. Con il νοῦς che genera il movimento, si intende solo il νοῦς attivo: qui noi vediamo che Anassagora considera l'atto di volontà come l'espressione principa-

¹⁶ Egli (l'uomo) possiede gli attrezzi migliori, perché partecipa di questo νοῦς più degli altri.

le del νοῦς sull'Altro. Ovunque veda un'azione che non è meccanica, per esempio pure nelle piante, Anassagora presuppone il νοῦς attivo. Quanto più adeguati sono gli attrezzi, tanto più il νοῦς può emergere e mostrarsi.

Aristotele a tal proposito ricorda «che l'uomo è il più intelligente degli animali per le mani che ha»¹⁷. L'essere più intelligente è quello nel quale il νοῦς si può manifestare nel modo migliore, poiché in fondo il νοῦς è dappertutto uguale. Pertanto le differenze del νοῦς sono causate dalla materia: il νοῦς la governa, ma quanto più questa è adeguata all'azione, tanto più agevolmente quello la muove. I germi degli esseri animati e delle piante naturalmente sono pure eterni: la loro origine dipende dalla περιχώρησις, così come tutto il resto.

Egli presuppone l'eternità dell'uomo, delle piante e così via, allo stesso modo di quella dell'oro. La riproduzione è il trasferimento del νοῦς della vita in nuovi esseri. Ma in realtà nulla si trasforma, né le cose, né il νοῦς: nel mondo si trova sempre la stessa quantità di spirito. Esso non può perire. È una stupidaggine parlare di una personificazione dello spirito: lo spirito, che si trova in ogni essere vivente, evidentemente è quello che una volta ha determinato l'avvio del movimento. Anassagora in tal modo concepisce la legge della conservazione della forza e della indistruttibilità della materia. Ogni movimento è o diretto o indiretto: la forma del movimento diretto è vita organica o movimento meccanico; quella indiretta è sempre meccanica. Inoltre bisogna rilevare che per lui non esiste il contrasto tra materia e spirito. Il νοῦς, secondo Anassagora, tra tutti gli ὄντα è quello λεπτότατον (più sottile) e καθαρότατον (più puro) e «possiede piena conoscenza di tutto»¹⁸.

La conoscenza è una qualità propria di questo ὄν. Rappresentazione e desiderio sono entrambi compresi in quello specifico concetto di νοῦς o di ψυχή: entrambi sono l'effetto della forza vitale, che è una in tutte le cose, cioè a dire l'unica a essere sempre uguale, mentre tutto il resto è diseguale e quindi mescolato. Infatti il νοῦς sta solo in sé¹⁹. Per questo motivo in un certo istante la genesi del mondo poté avere inizio, giacché il νοῦς poté restare inattivo per un tempo

¹⁷ Διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον (*De partibus animalium*, IV 10).

¹⁸ Γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει (Simplicio, *Physica*, 156 13).

¹⁹ Μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστίν (*ibid.*).

infinito e in un determinato momento poté muovere gli ὄντα. Esso solo è indipendente.

Confronto con Anassimandro: ἄπειρον più precisamente è descritto come ciò che ha mescolato in modo confuso e indescrivibile tutte le qualità: inizio della genesi mediante il νοῦς; la strada è ora separazione graduale. Inizio con un dualismo.

Confronto con Eraclito: il divenire viene negato, esso non è lo scambio di una qualità con un'altra, non un elemento vive. Un dualismo: la materia non è al contempo ciò che vive, come nel caso del fuoco eracliteo; essa è il vero antagonista.

Confronto con gli Eleati: concordanza sull'ente, negazione di ogni non-ente. Non può dal nulla nascere il nulla: il νοῦς si muove: per tutto esso deve rappresentare l'inizio di ogni movimento.

[Evidentemente si tratta di una interpretazione personale di Anassagora.] O hanno ragione gli Eleati: e allora non c'è nessuna molteplicità e nessun movimento; o ha ragione Anassagora: e allora ci sono innumerevoli ὄντα (imperituri, immobili ed eterni), non c'è nessuno spazio vuoto e c'è movimento (Aristotele, *Physica*, IV 6). Per i suoi ὄντα valgono tutti i predicati rigidi degli Eleati: di essi non si può dire: c'era, ci sarà. Essi non possono essere nati, né possono perire. Di contro un ὄν può essere diviso all'infinito: «È impossibile che l'ente, a causa della divisione infinita, diventi nulla» (fr. 5).

Gli Eleati, per sostenere l'unità dell'ὄν, ne affermavano la indivisibilità: e infatti cosa lo doveva dividere? Diversamente Anassagora ammette la divisibilità all'infinito dei suoi molti ὄντα. Non c'è nulla al di fuori dell'ente; quindi la massa degli ὄντα è enormemente infinita. Anassagora, riferendosi agli Eleati, introduce il concetto di infinitamente piccolo e infinitamente molto. Secondo gli Eleati è a causa del νοῦς, e soprattutto a causa delle αἰσθήσεις (sensi) che si determina l'illusione dei πολλά (molti) e del divenire: secondo Anassagora è lo stesso νοῦς a muovere i πολλά e a generare la vita.

Ogni movimento nel mondo è inteso come risultato della vita organico-spirituale: contro gli Eleati egli poteva obiettare che anche loro avevano il problema della vitalità del νοῦς, che non poteva essere risolto con l'unità rigida, immobile e morta. Ciò, che adesso vive e perciò è, deve pure essere vissuto ed essere stato in eterno. Così viene spiegato il processo del movimento del mondo. E in questo modo Anassagora ha tenuto in considerazione la dottrina degli Eleati.

Il risultato del νοῦς è il movimento e il risultato del movimento è l'ordine. Come era, prima dell'intervento del νοῦς, la massa di quegli ὄντα? un caos non mosso, privo di ordine. Siccome ogni elemento era divisibile all'infinito, allora il disordine assoluto era identico alla confusione di tutto in tutto.

Simplicio: «Insieme erano tutte le cose, illimitate sia in quantità sia in piccolezza; anche il piccolo era infatti illimitato e, essendo tutte insieme le cose, nulla era riconoscibile a motivo della piccolezza. Aria ed etere contenevano infatti tutto, essendo entrambi illimitati: sono infatti le più grandi tra tutte le cose, sia per quantità sia per dimensione»²⁰.

Il mondo è infinito, aria ed etere si estendono all'infinito e costituiscono gli elementi più grandi del caos originario; tutto è mescolato in particelle infinitamente piccole. E così il caos è sterminato per quanto riguarda la sua grandezza e la sua piccolezza. Πλήθος in questo caso non significa “quantità”, ma estensione nello spazio, ampiezza, larghezza. Ad esempio Erodoto: «monte grande per estensione e molto elevato per grandezza; sia per estensione che per grandezza è = secondo estensione in ampiezza e altezza. Πλήθος e μικρότερον “grandezza e piccolezza”»²¹.

Ancora secondo Simplicio: «Stando così queste cose, bisogna ritenere che molte cose e di ogni genere si trovino in tutto ciò che viene a essere per agglomerazione e semi aventi forme, colori e gusti di ogni genere»²².

I semi di tutte le cose hanno quindi forma, colori e odori di vario genere. Questo è ἡδονή, come nel caso di Eraclito ricordato da Ippolito (*Refutatio*, IX 10 243). Probabilmente qui è compreso anche il “gusto”. Tutti questi semi delle cose, pur essendo tanto diversi tra di loro, sono così mescolati nelle loro particelle più piccole, che la

²⁰ Ὅμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλήθος καὶ μικρότητα· καὶ γὰρ τὸ μικρὸν ἄπειρον ἦν καὶ πάντων ὁμοῦ ἕοντων οὐδὲν ἕνδηλον ἦν ὑπὸ μικρότητος· πάντα γὰρ ἄῤῃ τε καὶ αἰθῆρ κατεῖχεν, ἀμφοτέρω ἄπειρα ἕοντα· ταῦτα γὰρ μέγιστα ἕνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει (ivi, 155 23).

²¹ Ὅρος πλήθει μέγιστον καὶ μεγάθει ὑψηλότατον. Καὶ πλήθει καὶ μεγάθει ist = nach Ausdehnung in Breite und Höhe. Πλήθος καὶ μικρότερος “Grösse und Kleinheit” (Erodoto, *Storie*, I, 203).

²² Τοῦτων δὲ οὕτως ἔχόντων χρῆσι δοκεῖν ἐνεῖναι πολλὰ τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέριμα πάντων χρημάτων καὶ ιδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς (Simplicio, *Physica*, 157 9).

specificità dei germi risulta percettibile. In conclusione Anassagora dice questo: «Stando così queste cose bisogna ritenere che nel tutto si trova tutto»²³.

Questa unità ricorda l'ἄπειρον di Anassimandro: e Teofrasto suggerisce di porre attenzione a questa somiglianza (Simplicio, *Physica*, 27 2); la mescolanza di determinati elementi, qualitativamente diversi, in effetti sfocia in una sostanza priva di qualità determinate: μία φύσις ἀόριστος (una natura indeterminata) che per l'appunto è l'ἄπειρον di Anassimandro.

Aristotele (*Metafisica*, I 8 989b) a tal proposito ricorda: «Prima che una separazione abbia avuto luogo, nulla si poteva affermare di reale su quella sostanza: per esempio, non era possibile affermare che fosse bianca, nera, grigia, o fosse colorata in qualche altro modo; altrimenti avrebbe dovuto possedere uno di questi colori. Similmente essa era senza gusto e non aveva nessun'altra proprietà di questo tipo: infatti non poteva essere determinata quantitativamente né qualitativamente, e inoltre non poteva essere un qualcosa. Piuttosto ad essa sarebbe spettata una sua particolare determinata forma, cosa che è impossibile, giacché tutto era mescolato nella sostanza; altrimenti una separazione avrebbe già avuto luogo, cosa che Anassagora nega».

Ma anche nelle cose attuali tutti i semi sono mescolati: solo così si spiega il divenire, come un separarsi; ad esempio nell'alimentazione i diversi elementi contenuti nel corpo si generano dagli stessi alimenti, cioè tutti questi alimenti devono contenere i diversi ingredienti, che però non sono percettibili a causa della loro piccolezza (*Placit.*, I 3 8; Aristotele, *Fisica*, III 4 e I 4).

Anche nella neve ci sarebbe del nero, perché l'acqua di cui consta sarebbe pure nera (Cicerone, *Academica priora*, II 31 100). A tal proposito Aristotele dice: «Perciò affermano che tutto è mescolato in tutto, perché vedevano prodursi tutto da tutto»²⁴. Sicché noi definiamo tutte le cose «da ciò che in particolar modo prevale per quantità nella mescolanza degli infiniti»²⁵.

Aristotele (*Metafisica*, I 3 984a) definisce queste piccole particelle presenti in tutte le cose ὁμοιομερῆ (omeomeri). Lucrezio utilizza

²³ Τοῦτων δὲ οὕτως ἔχοντων ἐν τῷ σύμπαντι χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χροῖματα (*ibid.*).

²⁴ Διὸ φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἐώρων γιγνόμενον (ivi, I 4 187b 20).

²⁵ Ἐκ τοῦ μάλισθ' ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπειρῶν (*ibid.*).

per primo il termine ὁμοιομέρεια: «Ora consideriamo l'omeomeria di Anassagora. Così è definita dai Greci, e la definizione è intraducibile nella nostra lingua per la sua povertà lessicale. Tuttavia è facile esporre la dottrina in nostre parole»²⁶.

Il νοῦς quindi, in nessun caso, ha stabilito un ordine assoluto, nessuna separazione completa, ma solo un movimento nel quale le cose si sono separate a seconda delle qualità universali; così, ad esempio, caldo e freddo, chiaro e leggero: esso ha determinato la prevalenza di un elemento, non di più. In questo caso non si può parlare di finalità, ma solo di movimento. Questo movimento è regolare e pertanto costituisce l'origine di ogni ordine: si tratta di un movimento circolare che si propaga, che dura in eterno, poiché l'universo è infinito.

Simplicio: «E quali stavano per essere e quali erano che ora non sono, e quante ora sono e quali saranno, tutte disposte l'intelligenza, e la rotazione che è percorsa ora dagli astri, dal sole, dalla luna e da quella parte di aria e di etere che si va formando. Ed è proprio la rotazione che intraprese il processo di formazione»²⁷.

E ancora Simplicio: «E dopo che l'intelligenza ebbe iniziato a muovere, da tutto ciò che era mosso si svolgeva il processo di formazione; e quanto l'intelligenza aveva mosso, tutto questo si divide, e la rotazione delle cose che erano mosse e si dividevano faceva sì che la divisione si sviluppasse molto di più»²⁸.

Del νοῦς si dice: «Per quanto stia fermo, da sempre è ed è stato»²⁹.

Egli immaginava l'origine degli esseri viventi in questo modo: i semi delle piante provengono dall'aria: essi si uniscono con l'acqua e formano la pianta. I semi dell'anima dell'animale provengono dall'etere, essi si uniscono con la terra fangosa. Così dice di Anassagora

²⁶ «Nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian,| quam Graei memorant nec nostra dicere lingual concedit nobis patrii sermonis egestas,| sed tamen ipsam rem facilest exponere verbis» (*De rerum natura*, I 830-834).

²⁷ Καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περικώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περικωρῶει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἰθήρ οἱ ἀποκρινόμενοι. ἡ δὲ περικώρησις αὐτῆ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι (*Physica*, 156 13).

²⁸ Καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη κινουμένων δὲ καὶ διακρινόμενων ἡ περικώρησις πολλῶ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι (ivi, 300 27).

²⁹ Ὁ δὲ νόος ὅσα ἔσται τε νῦν καὶ ἔστι καὶ ἦν (ivi, 164 24).

ra Euripide (in *Crisippo*, fr. 6): «L'anima proviene dal seme etereo e dopo la morte ritorna all'etere, così come il corpo ritorna alla terra dalla quale proviene. Dopo questa generazione originaria ha inizio ogni altra generazione ἐξ ἀλλήλων (tra gli uni e gli altri)».

Anche alle piante Anassagora attribuisce sensazione empirica: egli infatti attribuisce loro un ἥδεσθαι (provar piacere) e un λυπεῖσθαι (provar sofferenza). Teofrasto rileva che è una teoria rimarchevole, secondo la quale ogni sensazione empirica è collegata a una specie di dispiacere: «ogni sensazione avviene con sofferenza»³⁰.

La sensazione empirica non è provocata da ciò che è affine, ma da ciò che è contrario, secondo il procedimento di Eraclito, per il quale il simile non incide sul simile; noi ad esempio vediamo il rispecchiamento degli oggetti nel globo oculare: ma questo si forma solo in ciò che ha un colore diverso; poiché gli occhi sono scuri, noi vediamo di giorno. Noi percepiamo il dolce con l'amaro, ciò che non è salato con ciò che è salato. Tutto questo evidentemente è il νοῦς passivo. Quello attivo è quello che muove, percettibile soprattutto nella volontà.

Infine è da notare che Anassagora, secondo Aristotele (*Metafisica*, I 3 984b), avrebbe avuto un predecessore: già Ermotimo di Clazomene per primo avrebbe concepito l'idea di νοῦς. A Clazomene esisteva un santuario eretto in onore di Ermotimo: egli avrebbe avuto il privilegio che la sua anima potesse spesso abbandonare il corpo e, ritornando, sapesse raccontare di cose lontane. Ma un suo nemico avrebbe approfittato di tale stato per bruciare il suo corpo. L'anima di Pitagora si sarebbe incarnata in lui durante le sue peregrinazioni. Evidentemente abbiamo a che fare con una interpretazione che lo stesso Anassagora dava della sua leggenda popolare: egli con ciò esemplificò la separazione del νοῦς dal corpo³¹.

L'interpretazione dei miti è propria di Anassagora: egli stesso, per esempio, avrebbe detto che i poemi omerici sarebbero opere περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης (sulla virtù e sulla giustizia). Egli avrebbe riconosciuto in Zeus il νοῦς, in Atena la τέχνη, e così via.

Il suo allievo Metrodoro ha proseguito su questa scia. L'interpretazione fisica («Agamennone sarebbe l'etere») è un segno di chia-

³⁰ Ἄπασαν δ' αἴσθησιν μετὰ λύπης (*De sensu*, I 29).

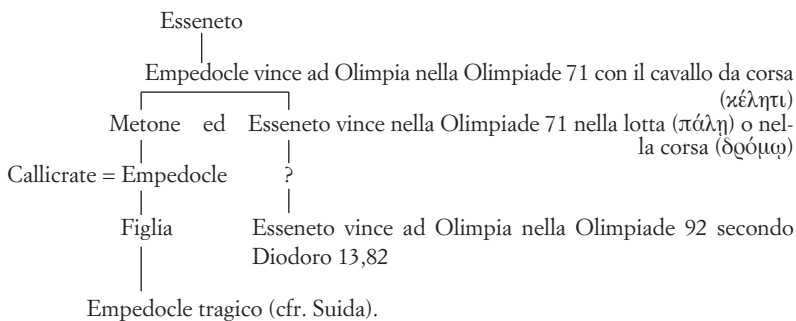
³¹ F.A. Carus, *Nachgelassene Werke*, IV, pp. 330 sgg.

rezza. Omero e la mitologia vengono trattati solo come esemplificazioni descrittive di dottrine filosofiche. I principi fisici sono così mantenuti e considerati con rispetto quasi religioso, tanto che l'etere, le nuvole e così via al popolo appaiono come nuove divinità: il che viene deriso nelle *Nuvole* di Aristofane. In ogni caso la trattazione entusiasta dei fenomeni naturali appartiene all'ἥθος (costume) di Anassagora: in effetti, pure il suo sentimento religioso si è espresso in questa forma: così come in Pericle e in Euripide.

XIV

Empedocle

Empedocle proviene dalla splendida Agrigento. La sua stirpe è questa:



Spesso egli viene scambiato per suo nonno; e forse pure, per quanto riguarda la tragedia, per suo nipote. La sua famiglia è molto aristocratica e ricca: l'allevamento dei cavalli è particolarmente famoso; altro segno della ricchezza di Empedocle è il fatto che egli realizzò a proprie spese una deviazione del fiume Ipso. Godeva di grande stima, poiché il nonno e lo zio erano stati Ὀλυμπιονῆται (vincitori di Olimpiadi). La sua ἀκμὴ (fioritura), secondo Apollodoro, ricade nell'Olimpiade 84. Il periodo¹ indicato si ricava da Diogene Laerzio (VIII,

¹ [Seguono calcoli svolti da Nietzsche per ricavare dal testo di Diogene Laerzio la data di nascita e la fioritura di Empedocle]

52): egli visita Turii poco dopo la sua fondazione (Olimpiade 83,4); inoltre Apollodoro non concorda sul fatto che Empedocle abbia partecipato (dal 415 in poi) alla guerra dei Siracusani contro Atene, in quanto a quel tempo o era già morto o era molto vecchio. Secondo Aristotele, Empedocle (così come Eraclito) morì all'età di sessant'anni². Aristotele dice espressamente: «Anassagora, precedente a costui [Empedocle] per età, ma a lui posteriore per le opere»³. Secondo il calcolo di Apollodoro, Empedocle era più giovane di circa 25 anni; ὑστερος significa in ogni caso «più maturo», «più progredito»; ciò mostra la fervente invidia di Aristotele nei confronti di Empedocle: egli in quel passo ha considerato Empedocle semplicemente nel novero dei primi fisiologi e pone Anassagora dopo di lui senza tener conto della cronologia, ma solo per motivi di valore.

Tutto ciò che sappiamo della sua dottrina⁴ si sostanzia nel fatto

Nel 415 avrebbe avuto 90 anni, cioè [sarebbe] nato	
Anassagora	500 nato 505
Empedocle	490 nato da 60
	430 morto circa 445 morto
	415 completamente decrepito (παντελῶς ὑπεργηρηκώς); a 75 anni?
Empedocle	495 nato Ol. 72 nato; Ol. 84 ἀκμή
	435 morto 48 anni ἀκμή
	415 avrebbe avuto 80 anni.

Egli è più giovane di Anassagora e nel 415 era molto vecchio.

A 48 anni ἀκμή [di Empedocle]; ἀκμή di Anassimandro secondo Apollodoro (Diogene Laerzio, II 2).

Aristotele (*Retorica*, II 14) estende l'ἀκμή dello spirito sino a 49 anni, intesa come arco di tempo tra i 30 e i 49 anni.

² [Il testo che segue nel manoscritto di Nietzsche si trova cassato con delle linee verticali] Di conseguenza Apollodoro ha supposto che egli sia nato intorno al 475 o prima. Quindi il tempo della sua ἀκμή da Apollodoro verrebbe posto già tra i 30 e i 34 anni. Di contro Neante (non Favorino come intende Zeller) dice che egli aveva raggiunto l'età di 77 anni: perciò egli in ogni caso anticipa la nascita, intorno al 492. Perciò i termini dell'ἀκμή in Eusebio corrispondono alla Olimpiade 81, lo stesso in Sincello; infatti pure così la sua ἀκμή ricade all'incirca nel suo trentacinquesimo anno. In ciò concorda pure Simplicio (*Fisica*, 6b) nel dire che egli era un po' più giovane di Anassagora, che era nato nel 500: quindi circa 8 anni.

Secondo Apollodoro:

nato circa 475
fiorisce circa 444

muore circa 416 o prima, a 60 anni

Secondo Neante:

circa 492

circa 456

circa 415, ma a 77 anni.

³ Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῆ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος (*Metafisica*, I 3 984a 11).

⁴ I rimedi contro l'egoismo smodato degli individui: gli istinti per la patria, l'opinione pubblica, la competizione, l'amore; [Si tratta, piuttosto che di una nota, di

che egli ha considerato con gelosia tutte le celebrità filosofiche a lui anteriori. Teofrasto⁵ dice che egli di Parmenide sarebbe stato «emulo e imitatore nei componimenti poetici»⁶. Secondo Ermippo non di Parmenide, ma di Senofane sarebbe stato μιμητής (emulo), «per averne imitato l'opera poetica»⁷. Secondo Diodoro di Efeso egli ἐξηλώκει (ha emulato) Anassimandro, «assumendone l'atteggiamento tragico e riprendendone il modo pomposo di vestire»⁸. Secondo Alcidas, di Pitagora «emulò la gravità della vita e del comportamento»⁹, mentre di Anassagora τὴν φυσιολογίαν (la dottrina sulla natura).

Egli proviene da una famiglia agonale¹⁰ e a Olimpia suscita lo scalpore più grande (Diogene Laerzio, VIII 66). Andava in giro con una porpora, con una cintura aurea, con scarpe di bronzo e una corona delfica sul capo. Portava i capelli lunghi: il suo viso era costantemente fosco; là dove metteva piede, lo seguivano sempre dei servitori. A Olimpia un rapsodo recitò i suoi Καθαρμοί (*Purificazioni*); in una cerimonia egli sacrifica un toro fatto di farina e miele, per non violare il suo principio¹¹. Era ovviamente un tentativo di convertire tutti gli Elleni al nuovo modo di vivere e alla visione del mondo dei Pitagorici; apparentemente era una riforma del rito sacrificale¹². Questi Καθαρμοί iniziavano con un saluto agli amici agrigentini:

Salve! Io tra voi come un dio immortale, non più mortale
mi aggiro fra tutti onorato, come si conviene,

una considerazione che Nietzsche pone in un foglio diverso da quello in cui pone la considerazione da noi riportata nella nota 10. Nell'edizione de Gruyter questa nota è inserita con la successiva nota 10].

⁵ Teofrasto dice pure οὐ πολὺ κατόπιν τοῦ Ἀναξαγόρου γεγώς (nato non molto dopo Anassagora); *Fisica*, 25, 19.

⁶ Ζηλωτὴν καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι (Diogene Laerzio, VIII 55).

⁷ Μιμήσασθαι τὴν ἐποποιίαν (ivi, VIII 56).

⁸ Τραγικὸν ἀσῶν τύφον καὶ σεμνὴν ἀναλαβῶν ἐσθῆτα (ivi, VIII 70).

⁹ Τὴν σεμνότητα ζηλώσει τοῦ τε βίου καὶ τοῦ σχήματος (ivi, VIII 56).

¹⁰ Sofocle: il poeta del dolore dell'individuo agonale. Il *Filottete*: il canto dell'esilio; [vedi nota 4].

¹¹ Zeller, p. 659 (annotazione a torto).

¹² Goethe a Lavater: «Io sono sospettoso delle arti segrete. Tutto il nostro mondo morale e politico è minato da sotterranei, cantine e cloache, così come lo è di solito una grande città, sulla cui struttura e composizione medita e riflette: ciò risulta alquanto comprensibile a colui che ne ha un certo sentore, allorchando la terra sprofonda, oppure si sprigiona un vapore, oppure si sentono voci stranee».

cinto di bende e di corone fiorite.
 Con i quali quando io giunga alle città fiorenti
 da uomini e da donne sono venerato; ed essi mi seguono
 in folla, desiderosi di sapere dove sia il sentiero che porta
 [al guadagno,
 e gli uni hanno bisogno di vaticini, altri invece per mali
 di ogni genere chiedono di ascoltare una voce di facile guarigione
 da lungo tempo trafitti da aspri dolori [fr. 112 DK].
 Ma perché incalzo su queste cose, quasi facessi cosa di grande
 [merito
 se mi elevo sui mortali, uomini dalle molte sofferenze?
 [fr. 113 DK].

Egli cercava di spiegare in modo molto insistente l'unità di tutto ciò che vive: come il mangiare la carne sia una specie di mangiare se stesso, un assassinio del parente più prossimo. Egli voleva una immensa purificazione degli uomini e praticava anche l'astinenza da fave e alloro. Aristotele ricorda che «così come Empedocle si esprime riguardo al non uccidere alcun essere animato: questo infatti non può essere giusto per alcuni e non giusto per altri»¹³. Perché per Empedocle «ma ciò che ha valore di legge per tutti, per il largamente dominante etere ovunque si estende e per l'immenso raggio» [fr. 135 DK]. Più esplicitamente Teofrasto: «Poiché la vita e i rapporti di parentela si estendono a tutti gli esseri, nessuno ucciderebbe in modo consapevole una creatura vivente etc.»¹⁴.

Tutto il pathos di Empedocle si racchiude in questo punto, per cui tutto ciò che vive è uno, dèi e uomini e animali sono un tutt'uno¹⁵. Sesto Empirico (*Adversus mathematicos*, IX 127) è abbastanza esplicito nel sostenere che l'anima in tutto il mondo sarebbe ἓν πνεῦμα (uno pneuma), che ci unisce pure agli animali. L'unità di ciò che vive è il pensiero di Parmenide, elaborato in modo molto più articolato, sull'unità dell'ente: qui è aggiunto il convivere interiore con tut-

¹³ Καὶ ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον· τοῦτο γὰρ οὐ τοσοῦτον δίκαιον τοσοῦτον δ' οὐδὲ δίκαιον (*Retorica*, I 13 1373b 6).

¹⁴ J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*, Berlin 1866, p. 80.

¹⁵ Goethe: «E così ogni creatura è solo un suono, la sfumatura di una grande armonia, che si deve studiare nella sua totalità, altrimenti ogni singolo è una lettera morta».

ta la natura, un sentimento traboccante di compassione; come compito della sua vita emerge riparare a ciò che è stato danneggiato da $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ (odio), proclamare nel mondo di $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ il pensiero della unità nell'amore e prestare aiuto là dove egli trova la sofferenza sotto l'effetto di $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$. Egli si muove con difficoltà in questo mondo di supplizio e di contrasti: il trovarsi nel mondo si spiega solo con un errore: a un certo momento l'anima deve aver commesso un misfatto, un assassinio, uno spergiuro. All'esistenza in un tale mondo infatti è collegata una colpa.

Stranamente da questo stato d'animo si spiega pure la sua posizione politica. Dopo la conquista di Imera le città alleate a Gelone furono ampiamente ricompensate con bottino: in particolare Agrigento ricevette un numero illimitato di schiavi. Inizia così il periodo più felice di Agrigento, durato settant'anni; alcuni cittadini hanno a servizio sino a cinquecento schiavi: si costruisce in modo straordinario e grandioso. Empedocle di loro dice: «Gli Agrigentini sono così immersi nella mollezza e nel fasto come se dovessero morire domani, ma tali case essi costruiscono come se dovessero vivere in eterno» (Diogene Laerzio, VIII 63). A quel tempo Gelone era signore di Siracusa e di Gela, Terone ad Agrigento e suo figlio Trasidaio ad Imera. Dopo la morte di Gelone il potere passa nelle mani di Gerone; un grande protettore di artisti come Pindaro, Simonide, Bacchilide, Epicarmo, Eschilo. Con la morte di Terone, avvenuta nel 472, in Sicilia si verificano importanti cambiamenti. Empedocle li vive all'età di circa vent'anni. Trasidaio, divenuto signore pure di Agrigento, dà sfogo ai suoi istinti dispotici e sanguinari, portando il suo esercito di mercenari a 20.000 uomini. In modo sconsiderato sfida il suo vicino Gerone: si ha un mostruoso bagno di sangue con duemila morti tra i Siracusani e quattromila tra gli Agrigentini, per la maggior parte Elleni (Diodoro, XI 53). Trasidaio, totalmente sconfitto, fugge a Megara in Grecia, dove viene condannato a morte. Gerone considera le due città [Agrigento e Imera] bottino di guerra e manda in esilio molte persone. Gli Agrigentini a questo punto introducono un regime democratico, soprattutto ad opera di Metone che è uno dei sostenitori più convinti di questo regime (Diogene Laerzio, VIII 72).

Il giovane Empedocle vive questo passaggio al regime popolare. Dopo la morte di suo padre [Metone] si verificano nuovi movimenti tirannici. La massima autorità era il Senato dei mille: però, probabilmente, gli esiliati, che tornavano dopo la caduta della dinastia dei

Gelone in Sicilia, svolgevano una opposizione accanita. Empedocle, da giovane, a quanto pare, represse un tentativo di instaurare la tirannide: questo sicuramente fu il suo primo impegno politico e di oratore. Empedocle è invitato al simposio da uno dei mille ἄρχοντες (arconti) e si indigna del fatto che si ritardi il pranzo, perché si aspetta τὸν τῆν βουλῆς ὑπηρέτην (il ministro del consiglio). Non appena giunge, viene eletto συμποσίαρχος (simposiarco). Questi ordina la ἐωλοκρασίαν (brindisi), intimando agli oppositori di bere o di essere bagnati. Forse si trattava di un'allusione simbolica. Empedocle non si scompone: il giorno successivo cita ambedue in tribunale e li fa condannare a morte. Qui riscontriamo l'odio viscerale contro la tirannide. Ma egli va oltre e fa sciogliere il Consiglio dei Mille, evidentemente perché era divenuto sospetto. Egli disponeva di una fine eloquenza travolgente, tant'è che Timone di Fliunte lo definisce «banditore di versi da piazza»¹⁶. Da lì è nata la retorica, così come sostiene Aristotele (nel dialogo il *Sofista*) che di lui dice: «πρῶτον ῥητορικὴν κρηνηκέναι (per primo inventò la retorica)»¹⁷. Gorgia fu suo discepolo. Polo ad Agrigento elaborò una τέχνη, per mezzo della quale convinse gli Agrigentini a «perseguire l'egualianza politica»¹⁸.

Siccome era molto ricco, poté soccorrere le cittadine povere, poiché evidentemente tendeva al superamento delle differenze economiche. E divenne così popolare che gli si propose la βασιλεία (potere), che però rifiutò. [(...) Ma, proprio quando sta per fare il suo debutto, accade che non può rimanere insospetto per lungo tempo.] Ora, dopo avere messo ordine ad Agrigento, vuole venire in aiuto delle altre città. Infatti lascia Agrigento per viaggiare: a Olimpia legge i Καθαρμοί, in cui rivolge il suo saluto agli Agrigentini. Egli è presente a Turi, a Messene, nel Peloponneso, ad Atene e a Selinunte: qui debella una peste, collegando a proprie spese due fiumi con l'Ipsò (sistema di incanalamento). Così, in occasione di una festa celebrata dai Selinuntini lungo il fiume, al suo apparire, quelli gli si prostrano dinanzi e lo venerano come un dio. Su delle monete¹⁹ si descrive che, da

¹⁶ Ἀγοραίων ληκτικὴς ἐπέων (Diogene Laerzio, VIII 67).

¹⁷ Diogene Laerzio, VIII 57; Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VII 6.

¹⁸ Ἰσότητα δὲ πολιτικὴν ἀσχεῖν (Diogene Laerzio, VIII 72).

¹⁹ H.Th. Karsten, *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae*, Amsterdam 1838, p. 23.

ottimo auriga, ferma la biga di Apollo. Sicché Timeo dice: «In un tempo posteriore, quando Agrigento era in balia delle contese civili, si opposero al suo ritorno i discendenti dei suoi nemici; onde si rifugiò nel Peloponneso ed ivi morì»²⁰. Ma qual è il motivo a causa del quale non può tornare in patria? Si potrebbe supporre: «giacché egli ritenne Agrigento degna di commiserazione»²¹ O questo particolare si riferisce al ritorno di coloro che erano stati mandati in esilio, cioè al Consiglio dei Mille? O al fatto che «Agrigento fondava una colonia» (οἰκίζοντος) «e lo si richiamava come condottiero di essa»?

Sulla sua morte si narrano leggende di ogni tipo: di certo non si può indicare dove è stato seppellito. In ogni caso, secondo la testimonianza di Timeo, non in Sicilia, ma nel Peloponneso. In genere per lui vale ciò che egli stesso dice: «Al fine indovini, poeti e medici e principi diventano fra gli uomini che popolano la terra,| donde rigermogliano dèi, massimi per onore»²². Questa era la sua fede: egli si è già trasformato in divinità; le favole narrano ciò, in parte seriamente, in parte ironicamente. Egli ora è indovino, poeta, medico e principe; con un termine universale: non τύραννος (tiranno); e a seguito del suo viaggio «dio, non più mortale»²³. Egli come può andare presso le altre divinità, per vivere al loro tavolo, senza il pensiero della morte e della vecchiaia? (vv. 387-8; [fr. 147, 387-388]). Egli si getta nell'Etna, perché vuole rafforzare l'opinione di essere un dio: l'episodio immediatamente precedente è o l'adorazione dei Selinuntini o la guarigione dell'agrigentina Pantheia. Timeo è di parere opposto, poiché egli non sarebbe più tornato dal Peloponneso. Neante (Diogene Laerzio, VIII 73) espone la versione meno mitica (ma non per questo credibile), per cui egli si sarebbe recato per una grande festa a Messina, dove si sarebbe rotto una costola e sarebbe quindi morto. Ma anche in questo caso sarebbe morto in Sicilia. Il suo sepolcro è stato mostrato a Megara, naturalmente in quella di Sicilia. La leggenda religiosa ci dice che è scomparso, quella ironica che è

²⁰ Ὅστερον μέντοι τοῦ Ἀκράγαντος οἰκίζομένου, ἀντέστησαν αὐτοῦ τῆ καθόδα οἱ τῶν ἐχθρῶν ἀπόγονοι· διόπερ εἰς Πελοπόννησον ἀποχωρήσας ἐτελεύτησεν (Diogene Laerzio, VIII 67).

²¹ Αὐτοῦ Ἀκράγαντα οἰκτιρομένου (*ibid.*).

²² Εἰς δὲ τέλος μάντις τε καὶ ἕμνοπόλοι καὶ ἰητροί| καὶ πρόμοι ἀνθρώποι-
σιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,| ἔθθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέριστοι (Karsten,
v. 384 e sgg.; [fr. 146 DK]).

²³ Θεὸς οὐκέτι θνητός [fr. 112, 4 DK].

caduto nell'Etna, quella pragmatica vuole che si sia rotto una costola e sia seppellito a Megara.

Egli è il filosofo tragico, contemporaneo di Eschilo. Il tratto più appariscente della sua personalità risiede nel suo straordinario pessimismo, che però non lo rende quieto, ma molto attivo. Anche se le sue opinioni politiche sono democratiche, il suo pensiero fondamentale è però legato all'idea che gli uomini pervengano a κοινὸν τῶν φίλων (comunione di beni) propria dei Pitagorici, quindi a una riforma sociale con il superamento della proprietà.

Per fondare il regno dell'amore, dopo aver fallito in ciò ad Agrigento, egli viaggiava come un indovino girovago. Il suo influsso rientra nella sfera degli influssi pitagorici, che fioriscono in questo secolo (ma non in Sicilia). Nell'anno 440 i Pitagorici, dopo essere stati cacciati da ogni luogo, si ritirano a Reggio: evidentemente la sconfitta dei Pitagorici è collegata con l'esilio di Empedocle e la sua fine nel Peloponneso. Però è anche possibile che egli non avesse alcun rapporto diretto con i Pitagorici: anche se in seguito è stato accusato di avere divulgato il loro segreto. È anche vero che egli si rapporta alla mistica pitagorico-orfica, così come Anassagora si rapporta alla mitologia ellenica. Egli congiunge quelle istanze religiose alle spiegazioni naturalistiche e le diffonde in questa forma più scientifica. È un illuminista e per ciò stesso è mal visto dai credenti. Inoltre assume l'intero mondo degli dèi e dei demoni, nella realtà dei quali crede non meno che in quella degli uomini. Egli stesso si considera un dio in esilio. E lamenta di essere caduto in basso dalla cima dell'onore e della felicità: «Piansi e mi lamentai, vedendo un luogo a cui non ero abituato» [fr. 118 DK]. Inoltre maledice il giorno in cui ha toccato con le labbra il pasto insanguinato: questo appare essere il suo misfatto, la sua contaminazione per un φόνοσ (delitto) (v. 3; [fr. 115, 3 DK]). Egli descrive le sofferenze dei primi malfattori: l'ira dell'etere li spinge nel mare e il mare li rigetta sulla terra; la terra li sospinge tra le fiamme del sole e queste di nuovo nell'etere: così l'uno li prende dall'altro, ma ognuno li respinge. Alla fine sembrano diventare mortali: «Ahimè, o infelice stirpe dei mortali, o sventurata, da quali contese e gemiti nascesti» [fr. 124 DK]. Di conseguenza i mortali gli sembravano essere dèi caduti e puniti! La terra è una caverna buia, λειμὼν ἄτης (prato del male), dove abitano uccisione, odio, e altre sciagure, malattie, putrefazione. Egli precipita in una massa di demoni contrapposti, Deride e Armonia, Callisto e Aischre,

Thoosa e Danae, Nemerte e Asafeia e così via, Fiso e Ftimene (Natura e Morte) [fr. 119-123 DK].

Come uomo si possiedono solo forze deboli nelle membra: molti mali incombono e rendono ottusi. Ci si imbatte in una misera parte di una vita non vivibile, tant'è che un destino prematuro distrugge e disperde come fumo i pensieri. Inoltre l'uomo considera vero solo ciò in cui si imbatte; ognuno invano si vanta di avere trovato il tutto: ma nessuno può vederlo o ascoltarlo, e nemmeno comprenderlo con la mente [fr. 2 DK]. Empedocle descrive questa ignoranza in modo molto irruento. Cicerone dice: «tanto che talvolta mi sembra essere invaso»²⁴. Plutarco descrive tutto il carattere del suo poema: «pieno di fantasmi, di miti e di superstizione e invaso dal misticismo»²⁵.

In questo mondo di discordie, di sofferenze e di contrasti egli trova solo un principio che gli garantisce un ordine del mondo del tutto diverso: egli trova Afrodite; ognuno la conosce, ma nessuno la individua come principio cosmico. Per Empedocle la vita sessuale rappresenta l'aspetto più elevato e più nobile, l'opposto più rilevante della pulsione della disgregazione. In questo caso è indicata chiaramente la tendenza alla convergenza delle parti separate per generare qualcosa. Ciò che sta insieme a un certo punto è stato separato e adesso desidera tornare insieme. La φιλία (amicizia) vuole superare il predominio di νεῖκος (odio): egli la chiama pure φιλότης, oppure στοργή (amore), Κύπρις (Cipride), Ἀφροδίτη (Afrodite), Ἀρμονία (Armonia). Il nucleo di questa pulsione è la nostalgia dell'uguale: in tutto ciò che è diseguale si genera dispiacere, in tutto ciò che è uguale piacere. In questo senso tutto è animato, in quanto avverte la spinta verso l'uguale e il piacere dell'uguale, così come il dispiacere del disuguale. Noi cogliamo la terra con la terra, l'acqua con l'acqua, l'etere con l'etere, il fuoco con il fuoco, l'amore solo con l'amore, l'odio solo con l'odio. Pertanto il pensiero vero e proprio di Empedocle consiste nella unità di tutto ciò che ama: in tutte le cose esiste una parte che le spinge alla mescolanza e all'unione; ma vi è anche una forza ostile che le divide: le due pulsioni lottano tra di loro. Da questa lotta si origina ogni divenire e passare. È una punizione terribile essere sottomesso a νεῖκος, «per aver dato fiducia alla furente Contesa»²⁶. Il passaggio attraverso

²⁴ «Ut interdum mihi furere videatur» (Cicerone, *Acad.*, II 5).

²⁵ Φασμάτων καὶ μύθων καὶ δεισιδαιμονίας ἀνάπλευς καὶ μάλα βεβαχ-
χευμένη (Plutarco, *De genio Socratis*, p. 580; VII p. 292, Reiske).

²⁶ Νεῖκεϊ μαινομένῳ πίσυνος [31 115, 14 DK].

i vari elementi rappresenta il riscontro naturalistico-scientifico della metempsicosi di Pitagora: egli stesso sostiene di essere già stato uccello, arbusto, pesce, fanciullo e fanciulla. In tali casi egli si serve delle espressioni mitiche dei Pitagorici. Ciò che rende la sua comprensione così difficile è che in lui coesistono il pensiero mitico e scientifico: egli monta ambedue i cavalli, saltando dall'uno sull'altro. Qua e là si può già cogliere l'allegoria al posto del mito: così egli crede in tutte le divinità, ma denomina i suoi elementi naturali con questi nomi. Particolarmente singolare è la sua interpretazione di Apollo, che egli identificava con lo spirito e del quale dice: «non è possibile avvicinarlo, né toccarlo con le mani»; «né è provvisto di una testa umana sulle membra né due braccia si allungano dal suo dorso, né piedi, né veloci ginocchia, né pelosi organi sessuali; ma è solo mente (φρόνη) sacra e ineffabile, che con i suoi pensieri si slancia per tutto il cosmo»²⁷. Per questo le divinità sono tutte divenute, e pure non viventi eternamente, e sono solo μακροάωνες (longeve).

Secondo il pensiero di Anassagora, quella φρόνη non è il motore, ma è atta a comprendere ogni movimento, in quanto presuppone l'odio e l'amore. Qui vediamo che, rispetto ad Anassagora, egli tende a presupporre un minimo di νοῦς, per potere conseguentemente spiegare tutto il movimento: il νοῦς per Empedocle era troppo ambiguo e pieno. Piacere e dispiacere, gli ultimi fenomeni della vita, erano sufficienti: entrambi sono il risultato delle pulsioni di attrazione e repulsione. Se si impadroniscono degli elementi, allora si spiega tutto, pure il pensiero. Empedocle, al posto dell'indeterminato νοῦς, ha concepito i più determinati φίλια ε νεῖκος. Però abolisce ogni movimento meccanico, mentre Anassagora al νοῦς attribuiva solo l'inizio del movimento e considerava ogni altro movimento come effetto indiretto. Ciò era la logica conseguenza: giacché come doveva agire qualcosa di morto, un ὄν (ente) immobile su un altro ὄν immobile? Infatti non esiste nessuna spiegazione meccanica del movimento, ma solo quella delle pulsioni, ossia delle spinte vitali. Solo esse determinano il movimento, quindi non una volta sola, ma continuamente e dappertutto.

Ma adesso si pone il problema principale di considerare come il mondo venga ordinato da quelle pulsioni contrapposte, senza alcun fine, senza alcun νοῦς. Qui gli basta il grandioso pensiero secondo il quale, tra innumerevoli difficoltà e impossibilità della vita, nascono anche

²⁷Ammonio, *De interpretatione*, 249, 1.

alcune forme di vita utili e finalizzate; qui la finalità di ciò che esiste viene ricondotta all'esistenza della finalità. I sistemi materialistici non hanno mai abbandonato questo pensiero. Solo nella teoria di Darwin ne riscontriamo una applicazione particolare. Così l'amore nell'aggregazione non procede con uno scopo preciso, ma solo per unire: esso congiunge tutto con tutto: corpi di tori con teste di uomo, uomini con teste di toro, esseri contemporaneamente maschili e femminili, e ogni mostro possibile. Gradualmente anche le membra si congiungono in modo armonico, sempre sotto la spinta della pulsione dell'uguale.

Questi sono i poteri del movimento, ma ciò che è mosso, secondo la tesi di Parmenide, sono gli ὄντα: non divenuti, indistruttibili, immutabili. Però mentre Anassagora presupponeva tutte le qualità come reali e quindi come eterne, Empedocle riscontrava solo quattro vere realtà, e quindi anche qualità con le loro unioni, cioè a dire terra, fuoco, acqua, aria; «Zeus splendente e Era avvivatrice e Edoneo e Nesti»²⁸; Zeus è il fuoco, Edoneo la terra, Era l'aria, Nesti l'acqua, una divinità siciliana²⁹. Accanto a questi riferimenti mitici si riscontrano: 1) πῦρ (fuoco), ἥλιος ἠλέκτωρ (sole splendente), Ἡφαίστος (Efesto); 2) αἰθήρ (etere), οὐρανός (cielo); 3) γῆ (gea), χθών (terra), αἶα (aia); 4) ὕδωρ (acqua), ὄμβρος (pioggia), πόντος (mare profondo), θάλασσα (mare).

Questi quattro elementi fondamentali contengono in sé ogni altro elemento, che non può né aumentare né diminuire. Per duemila anni hanno costituito l'assunto della fisica. Ogni combinazione di questi elementi primordiali non cambia le loro qualità: la loro mescolanza si determina solo quando le parti di un corpo entrano nello spazio intermedio tra le parti di un altro corpo: pure nella mescolanza totale in fondo si ha solo una unione di particelle. Così pure al contrario: se un corpo si origina da un altro corpo, allora l'uno non si trasforma nell'altro, ma gli elementi escono dalla loro combinazione sin lì esistente. Se due corpi, per quanto riguarda la loro sostanza, sono separati l'uno dall'altro, e ciò nonostante agiscono l'uno sull'altro, ciò accade mediante separazione di piccole particelle invisibili che entrano negli interstizi dell'altro. Più gli interstizi di un corpo corrispondono agli effluvi e alle par-

²⁸ Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεύς / Νῆσις θ' [31 6 DK].

²⁹ Da νάω (scorro), νῆσος (isola) (Eustathius, *In Homeri Iliadem*, I 1180). Πλωτῆ ἐνὶ νήσῳ (su un'isola galleggiante; *Odyssey*, X 3). Νάξος (Nasso) = Νήμιος. Νηεὺς (Nereo), Νη-ιάς (Naiade).

ti di un altro corpo, più esso sarà capace di mescolarsi con l'altro. Per questo motivo Empedocle dice che l'uguale e ciò che è facilmente mescolabile sono amici, cioè l'uguale aspira all'uguale; ciò che non si può mescolare è nemico. Ma il motore vero e proprio rimangono sempre *φιλία* e *νεῖκος*, cioè a dire tra la loro azione e la forma delle cose sussiste una relazione necessaria: gli elementi devono essere mescolati e formati in modo tale che esse siano simili e corrispondenti: solo allora si aggiunge la *φιλία*. Ma ciò che forma le cose, inizialmente, è il caso, cioè l'*ἀνάγκη* (necessità), non certo qualche intelligenza. Tra l'altro la *φιλία* è stupida, poiché dispone di una sola pulsione, quella per l'uguale. Sicché, secondo Empedocle, tutti i movimenti hanno avuto una origine non meccanica, ma conducono a un risultato meccanico: si tratta di una particolare combinazione di concetti materialistici e idealistici. Qui vediamo l'influsso di Anassagora: tutte le cose sono solo una mescolanza di elementi primordiali, di numero non più innumerevole, perché si tratta solo di quattro *ὁμοιομερῆ* (omeomeri). È un tentativo di superare quel dualismo del movimento presupposto da Anassagora: movimento come effetto del *νοῦς* e movimento come spinta. A buon diritto Empedocle riconosce che due *ὄντα* assolutamente diversi non possono esercitare nessun effetto di spinta. Ma egli non è riuscito a riconoscere quella forza motrice originaria in ogni movimento successivo: solamente *φιλία* e *νεῖκος* come principi motori. La conclusione è questa: se si pensa come attiva solo *φιλία*, allora dopo un breve movimento convergente, tutto è di nuovo in quiete. Se si pensa attivo solo *νεῖκος*, allora dopo una separazione assoluta, tutto è di nuovo in quiete. Entrambi quindi devono lottare l'uno contro l'altro. Qui Empedocle si avvicina alla glorificazione eraclitea di *πόλεμος*, inteso come padre di tutte le cose. Ma se le due forze sono pensate uguali e simultaneamente attive, allora non si origina alcun movimento: quindi si devono alternare periodi di prevalenza. Nello *σφαῖρος* (sfero) originariamente dominano armonia e quiete: poi comincia a farsi sentire *νεῖκος* e tutto si disgrega; poi di nuovo amore e si forma un vortice nel quale gli elementi si mescolano e generano i singoli esseri naturali. L'odio si placa lentamente e lascia il sopravvento all'amore e così via. Però molte cose risultano poco chiare: il simile è un effetto di *φιλία* o la *φιλία* si verifica nel simile? Ma allora da dove proviene il simile? Evidentemente in Empedocle si trovano germi di una concezione atomistico-materialistica: in ciò rientra la teoria delle formazioni casuali, cioè di tutte le combinazioni degli elementi, possibili e prive di senso, di cui alcune sono fi-

nalizzate e vitali. Poiché le forze di *φιλία* e *νεῖκος* non possono essere verificate, Empedocle in fondo non spiega nulla; delle due forze non si sa nulla: che cosa siano e quanto siano potenti. In genere esiste ben poca concordanza tra le diverse concezioni fondamentali di Empedocle: la molteplicità delle cose è rapportata sia a *φιλία* che a *νεῖκος*. Il pessimismo appartiene decisamente alla considerazione secondo la quale la terra è solo lo scenario nel quale agisce *νεῖκος*. L'idea di un'epoca paradisiaca dell'umanità non corrisponde a ciò, né in genere alla sua cosmogonia. Il regno del caso appare del tutto indeterminato. La teoria delle *ἀπορροαί* (effluvi) presuppone uno spazio vuoto, che però Empedocle nega sulla scia di Anassagora. Di contro la sua grandezza consiste nel fatto che egli preparava la strada a un rigoroso atomismo: egli va molto oltre Anassagora. Si doveva trarre ancora una conseguenza naturale: cioè ricondurre quella lotta tra *φιλία* e *νεῖκος* a una forza immanente nelle cose: e Democrito considerava sufficienti peso e forma. In ogni caso, una volta concepite le *ἀπορροαί*, era necessario ammettere lo spazio vuoto, così come farà Democrito. Assai notevole era l'ipotesi sull'origine della finalità. Egli ha concepito tutte le ipotesi fondamentali dell'atomismo: cioè a dire la teoria fondamentale della concezione scientifica della natura espressa dagli antichi, che, se sviluppata adeguatamente, va oltre se stessa, così come noi l'abbiamo sperimentata nell'ambito delle nostre moderne scienze della natura. Così Empedocle, nel confronto con Anassagora, è prevalso in modo decisivo³⁰. Però in un punto egli ha sì superato, ma non sconfitto Anassago-

³⁰ Contro Anassagora: Perché innumerevoli ὄντα, se si possono ammettere infinite parti? Quindi diminuisce il numero delle qualità vere.

Perché νοῦς e non solo volontà, se è importante solo il movimento?

Come è possibile il movimento, se la sua forza non è in tutti gli esseri?

Per la spiegazione della finalità non sono necessarie delle finalità, quindi nessun νοῦς è necessario. La vitalità.

Il movimento non è sufficiente per spiegare un organismo. In Anassagora si fa ricorso al νοῦς. È meglio spiegare ogni cosa in modo omogeneo.

La vita non è nulla di eterno, perché essa si genera dall'unione di determinati atomi. Apparizione chimica della nuova qualità vita.

In Empedocle, come è dedotta la identità di ogni essere vivente? Si tratta della qualità più rara a generarsi.

Lo stato della mescolanza originaria per Empedocle è quello più felice, per Anassagora il caos.

La periodicità in Empedocle: che cosa accade in Anassagora con la disgregazione, quando il νοῦς ha esaurito la sua opera?

La vita si trova solo nella forma, nel raggruppamento degli atomi.

ra: nel presupporre i suoi principi di *φιλία* e *νεῖκος* per eliminare il movimento dualistico. Anassagora solo una volta ha osato fare un salto nell'opera inspiegabile del *νοῦς*: Empedocle ammetteva costantemente tale opera inspiegabile, incomprensibile e non scientifica: senza con ciò potere soddisfare se stesso. Se ogni movimento si riduce all'opera di forze inspiegabili, alla concordia e alla discordia, allora alla fine la scienza si dissolve nella magia. Ma Empedocle continuamente si muove su questo limite e in quasi tutti i suoi aspetti appare una figura-limite. Egli è sospeso tra il medico e il taumaturgo, tra il poeta e il retore, tra la divinità e l'uomo, tra lo scienziato e l'artista, tra l'uomo di Stato e il sacerdote, tra Pitagora e Democrito; egli è la figura più variopinta della filosofia più antica; con lui si dissolve l'epoca del mito, della tragedia, dell'orgiasmo, ma allo stesso tempo con lui compare il nuovo Greco, come uomo di Stato democratico, oratore, illuminista, allegorista, scienziato. In lui competono due epoche, perché egli in tutto e per tutto è un uomo agonale.

Leucippo e Democrito

Di Leucippo si sa poco o nulla. [Addirittura Epicuro ed Ermarco negano l'esistenza (Diogene Laerzio, X 13).] Egli deve essere nato ad Abdera o a Mileto. Aristotele (*Metafisica*, I 4), con un termine un po' generico, definisce Democrito ἑταῖρος (discepolo) di Leucippo. Sicché pure Democrito deve essere stato di Abdera o di Mileto. A quanto pare si è passati dalla persona conosciuta a quella sconosciuta. Se Leucippo è presentato come Eleate e Parmenide è considerato come suo maestro¹, allora la relazione tra gli atomisti e gli Eleati non è da mettere in dubbio; ma non necessariamente è da presupporre un rapporto maestro-allievo.

In Aristotele si dice: «Nei cosiddetti ragionamenti di Leucippo»², dove è presupposta una breve esposizione delle tesi di Leucippo, ma nessuna opera vera e propria, così come abbiamo presupposto per Talete. Secondo Diogene Laerzio (IX 46), Teofrasto a Leucippo ha attribuito il Μέγας διάκοσμος (*Grande cosmologia*). Sino ad ora non è stato dimostrato se Aristotele, nei passi in cui cita Leucippo, lo distingue rigorosamente da Democrito. Da un passo si è dedotto che Aristotele affermava l'assoluta eguaglianza di tutti i loro giudizi: ciò non è scritto nel *De generatione et corruptione* (I 8 324b 35), in cui Ari-

¹ Teofrasto, *Physicorum opiniones*, fr. 8; *Doxographi graeci*, 483; Simplicio, *Physica*, 28 4.

² Ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις (*De Melisso Xenophane Gorgia*, VI 980a 7).

stotele dice: «Leucippo e Democrito hanno spiegato la natura delle cose sistematicamente, per lo più, e ambedue con una medesima teoria, ponendo un principio che è proprio conforme alla natura»³.

Poi è da chiedersi da dove provengano le informazioni sulla dottrina di Leucippo, ad esempio da Diogene Laerzio (IX 30). Presupponendo che l'opera di Teofrasto Ἡ φυσικὴ ἱστορία (*La storia fisica*) sia la fonte, allora forse Teofrasto offre l'epitome del Μέγας διάκοσμος, per ciò che è da prendere in considerazione.

Democrito era di Abdera o di Mileto, ma certamente ciò vuol significare che la sua famiglia era originaria di quel luogo. Come padre viene indicato: Ἡγησίστρατος (Egesistrato), Δαμάσιππος (Damasippo), cambiato in Δάμασος (Damaso), Ἀθηνόκριτος (Atenocrito): evidentemente il nome è andato smarrito. La determinazione temporale con questi nomi paterni fa la sua buona parte. Se teniamo conto della testimonianza di Apollodoro, noi possiamo mettere ordine nello scambio tra nonno e nipote. Egli dice che Democrito è nato nell'Olimpiade 80, cioè quarant'anni dopo Anassagora. Questa indicazione temporale è fatta con l'aiuto della dichiarazione di Democrito nel Μικρὸς διάκοσμος (*Piccola cosmologia*). Secondo Diogene Laerzio: «Per quel che riguarda la cronologia, come egli stesso afferma nella *Piccola cosmologia*, tanto era giovane quanto Anassagora era vecchio e la differenza di età era di quaranta anni. Dice che la *Piccola cosmologia* fu composta da lui settecentotrenta anni dopo la presa di Troia»⁴.

Così, se pensiamo Anassagora settantenne, nel 440 a.C. Democrito era ventenne; se è vero che Empedocle nella decade seguente è già morto, di conseguenza Democrito deve avere studiato Empedocle: ma non viceversa. Perché egli stesso testimonia che è andato a trovare e a conoscere tutti gli uomini di cultura più famosi.

Clemente Alessandrino riferisce: «Io sono, tra i miei contemporanei, quello che ha percorso maggior parte della terra facendo ricerca delle cose più lontane; e vidi cieli e terre numerosissime; e udii

³ Ὅδῳ δὲ μάλιστα καὶ περὶ πάντων ἐνὶ λόγῳ διωρίκασι Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος, ἀρχὴν ποιησάμενοι κατὰ φύσιν ἥπερ ἐστίν.

⁴ Γέγονε δὲ τοῖς χρόνοις, ὡς αὐτὸς φησὶν ἐν τῷ Μικρῷ διακόσμῳ, νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν, ἔτεσιν αὐτοῦ νεώτερος τετραράκοντα. συντετάχθαι δὲ φησὶ τὸν Μικρὸν διάκοσμον ἔτεσιν ὕστερον τῆς Ἰλίου ἀλώσεως τριάκοντα καὶ ἑπτακοίσιος (IX 41).

la maggior parte degli uomini dotti; e nella composizione di figure geometriche con la relativa dimostrazione nessuno mi superò, neppure tra gli Egizi: cosiddetti Arpedonapti; e in mezzo a questi ultimi, dopo [conosciuti] tutti [gli altri sapienti], io trascorsi cinque anni in terra straniera»⁵.

In ogni caso Clemente Alessandrino non ha dato alcuna indicazione sul periodo di tempo relativo al soggiorno in Egitto, perché egli continuava: «infatti egli si recò in Babilonia e nella Persia e nell'Egitto, imparando dai magi e dai sacerdoti»⁶. Ἐπὶ πᾶσι di solito significa «inoltre». Io ritengo che ciò sia scritto da un uomo di ottant'anni, cioè nell'anno 380. Presupponendo che si tratti di un passo della *Piccola cosmologia*, l'era troiana di Democrito sarebbe da collocare nel 380 + 730, cioè nel 1100 a.C. Ma quel passo significa solo: «Io sono stato con tutti quelli in un paese straniero, durante una vita di ottant'anni». Comunemente⁷ viene presupposto che π, che significa πέντε (cinque), sia scambiato con π', cioè con la cifra di ottanta. Inoltre Diodoro (I 98) dice che Democrito è rimasto in Egitto per cinque anni. In questa circostanza, parlando di Anassagora, egli inoltre ha narrato quanto riferisce Favorino (Diogene Laerzio, IX 34 sgg.) sul fatto che Democrito contestasse con forza le teorie sulle origini e sul νοῦς e che fosse a lui ostile.

Dei maestri non sappiamo nulla, perché di Leucippo non si sa nulla. Che egli abbia ascoltato qualche Pitagorico, deve averlo affermato Glauco di Reggio, suo contemporaneo (Diogene Laerzio, IX 38); d'altronde né in lui né in Empedocle si trova qualcosa che richiami alla mente la filosofia pitagorica. Il concetto di numero per Democrito non assume il significato che invece assume per Filolao, suo contemporaneo, con il quale, a quanto pare, ha inizio la filosofia pitagorica. Sulla sua vita sono state tramandate poche testimonianze e un gran numero di favole. Grandi viaggi, impoverimento, riconoscimenti da

⁵ Ἐγὼ δὲ τῶν κατ' ἑμαυτὸν ἀνθρώπων γῆν πλείστην ἐπεπλανησάμην ἰστοροῶν τὰ μῆκιστα καὶ ἀέρας τε καὶ γέας πλείστας εἶδον καὶ λογίων ἀνδρῶν πλείστον ἐπῆκουσα καὶ γραμμέων συνθέσιος μετὰ ἀποδείξεως οὐδεὶς κώ με παρήλλαξεν οὐδ' οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἀρπεδονάπται· σὺν τοῖς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἐπ' ἔτεα ὀγδώκοντα ἐπὶ ξείνης ἐγενήθην (*Stromata*, I 15 69). Io leggo ἐπίπασι (con tutti questi insieme) in un arco di 80 anni (A. Böckh, *Inscr. Cret.*, t. II, p. 409, 15).

⁶ Ἐπῆλθε γὰρ Βαβυλωνῶνα τε καὶ Περσίδα καὶ Αἴγυπτον τοῖς τε μάγοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητέων (*ibid.*).

⁷ G.A. Mullach, *Democriti Abderitae operum fragmenta*, Berlin 1843, p. 19.

parte dei suoi concittadini, grande solitudine e capacità lavorativa⁸. Più tardi si trova l'opinione che egli abbia riso di tutto⁹.

Egli è un grande scrittore: Dionisio di Alicarnasso (*De compositione verborum*, c. 24) lo pone accanto a Platone e ad Aristotele, come scrittore-modello. A causa della sua vivacità e del suo «ornatum genus dicendi» (modo di dire ornato) Cicerone (*De oratore*, I 11 49) lo pone accanto a Platone, giacché viene elogiata la sua chiarezza (Cicerone, *De divinatione*, II 64 133) e ammirata la sua vivacità (Plutarco, *Sympos.*, V 7 6).

Sull'elenco delle sue opere¹⁰ si veda Diogene Laerzio (IX, 46-49). Esse sono ordinate in tetralogie dal pitagorico Trasillo: si tratta infatti di tredici tetralogie comprendenti cinquantasei singoli libri, così come nelle nove tetralogie di Platone. Tutta quanta l'opera è suddivisa in cinque rubriche: Democrito sarebbe paragonabile a un pentathloneta (Diogene Laerzio, IX 37) con i suoi scritti di Ἠθικά (etica), Φυσικά (fisica), Μαθηματικά (matematica), Μουσικά (musica), Τεχνικά (tecnica). Sarebbe comunque consigliabile una nuova raccolta di frammenti. Pure il problema della pseudoepigrafia non è affatto risolto: Rose ad esempio considera spuri tutti i libri di Ἠθικά.

Il punto di partenza di Democrito e di Leucippo è rappresentato dalle tesi degli Eleati. Solo Democrito parte dalla realtà del movimento, in quanto il pensiero è un movimento. In effetti, il presupposto è questo: «C'è un movimento; poiché io penso, il pensiero ha realtà». Ma, se c'è movimento, deve pur esserci uno spazio vuoto; oppure «il non-ente è reale tanto quanto l'ente», il μηδέν (nulla) esiste non meno del δέν (dell'ente) [fr. 156 DK]¹¹.

Nello spazio pieno il movimento è impossibile, per le seguenti motivazioni: 1) il movimento spaziale può avere luogo solo nel vuoto, poiché il pieno non potrebbe ammettere in sé nessun altro. Se due cor-

⁸ Goethe su Oeser: «Come è dolce stare con un uomo retto, razionale e intelligente, che sa come è fatto il mondo e cosa vuole, e che, per godere di questa vita, non ha bisogno di uno slancio superlunare, ma che vive in un ambito puro di stimoli morali ed empirici».

⁹ Sozione in Stobeo, *Florilegium*, 20 53; Orazio, *Epistulae*, II 194; e altri.

¹⁰ Di ciò si è occupato Schleiermacher (*Gesammelte Werke*, 3. Abth. III, pp. 193 sgg.); cfr. anche il mio programma del 1870, p. 22 (*Philologica*, I, pp. 199 sgg.).

¹¹ Alceo, framm. 76 [25 Crusius]. Zenob. Et. M. 639 crede in questa deduzione. δεις, δέν affine a δεινα; su οὐδεμία: una falsa analogia. οὐδὲ εἷς significa «ne unus quidem» (neppure uno solo); come nel caso di: δὲ δὴ δεῦρο δῆτα.

pi potessero stare nel medesimo spazio, di conseguenza potrebbero essercene di numero infinito e il corpo più piccolo potrebbe contenere quello più grande. 2) Rarefazione e condensazione si possono spiegare solo con lo spazio vuoto. 3) La crescita si spiega solo con il fatto che il nutrimento penetra negli interstizi vuoti dei corpi. 4) Un vaso pieno di cenere può contenere la medesima quantità di acqua di quando è vuoto, così che la cenere si dissolve negli interstizi dell'acqua. Il non-ente è quindi *ναστόν* (pieno), da *νάσσω* (comprimere), equivalente a *στερεόν* (solido). Il pieno si caratterizza per il fatto di non contenere in sé assolutamente nulla di *κενόν* (vuoto).

Se ogni grandezza fosse divisibile all'infinito, allora non rimarrebbe più alcuna grandezza: non ci sarebbe alcun ente. Se invece deve esserci qualcosa di pieno, cioè l'ente, la divisione non deve essere all'infinito. Ma il movimento comprova sia l'ente che il non-ente. Se esistesse solo il non-ente, allora non ci sarebbe alcun movimento. Così non rimangono che gli *ἄτομα* (atomi). L'ente è l'unità indivisibile. Ma, se questi enti devono agire gli uni sugli altri con l'urto, allora devono essere uguali. Democrito ribadisce ciò che dice Parmenide, nel senso che l'*ὄν* (ente) deve essere assolutamente uguale in ogni punto. L'essere non sta in nessun punto più che in un altro. Se un atomo fosse qualcosa che non è l'altro, allora questo sarebbe un non-ente, cioè qualcosa di contraddittorio. Solo i nostri sensi ci indicano cose caratterizzate da differenze qualitativamente determinate.

Sesto Empirico: «Opinione il dolce, opinione l'amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore; verità gli atomi e il vuoto; vale a dire che si ritiene e si opina che esistano le qualità sensibili, ma in verità non esistono queste, sibbene soltanto gli atomi e il vuoto»¹².

Essi si chiamano pure *ιδέαι* (idee) o *σχήματα* (forme). Tutte le qualità sono tali solo *νόμῳ* (per opinione), gli *ὄντα* (enti) sono diversi solo dal punto di vista della quantità. Così tutte le qualità devono essere ridotte a differenze di quantità. Esse si differenziano solo per forma (*ῥυσμός*, cioè *σχῆμα*), ordine (*διαθιγή*, cioè *τάξις*), posizione (*τροπή*, cioè *θέσις*): A si differenzia da N per forma (*σχῆματι*), AN

¹² *Νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροίη, ἔτεῃ δὲ ἄτομα καὶ κενόν ὅπερ ἔστι· νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατ' ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ τὸ κενόν* (*Adversus mathematicos*, VII 135).

da NA per ordine (τάξει), Z da N per posizione (θέσει). La differenza principale è la forma, e per questa ragione vengono detti pure σχήματα, perché in tal modo è data la differenza per grandezza e peso. Il peso, in quanto tale, in ogni corpo sta come rapporto di misura per ogni quantità: siccome tutti gli ὄντα sono uguali il peso deve appartenere a tutti i corpi in egual misura, cioè in una massa uguale si trova un peso uguale. Così l'ὄν è descritto come pieno con una determinata forma e un determinato peso: i corpi e questi predicati sono identici. In questo caso viene presupposta la differenza che poi ricorre in Locke: qualità primarie che appartengono alle cose in sé al di fuori della nostra immaginazione, e senza le quali non è possibile pensare le cose in sé, come nel caso di estensione, impenetrabilità, forma, numero. Tutte le altre qualità sono secondarie, in quanto prodotte dall'azione svolta dalle qualità primarie sui nostri organi di senso, nei quali si presentano come mere sensazioni di colore, suono, gusto, odore, durezza, morbidezza, levigatezza, ruvidezza e così via. Dalla natura delle cose bisogna detrarre ciò che è l'azione dei nervi degli organi di senso.

Una cosa nasce, se si forma un complesso di atomi; e perisce, se si dissolve; si altera, se cambiano circostanza e posizione o se una parte è sostituita con un'altra; cresce, se si aggiungono nuovi atomi. Ogni azione di una cosa su un'altra si determina per l'urto degli atomi: nel caso di separazione spaziale si ricorre alla teoria delle ἀπορροαί (effluvii).

In genere noi vediamo un uso particolare che si fa di Empedocle: questi aveva riconosciuto il dualismo del tipo di movimento in Anassagora e supposto l'azione magica. Democrito si pone in una posizione contrapposta. Empedocle aveva supposto quattro elementi: Democrito cercava di caratterizzarli con i suoi atomi uguali. Il fuoco consta di piccoli atomi arrotondati: negli altri elementi sono mescolati atomi di tipo diverso; gli elementi si differenziano solo per la grandezza delle loro parti: per cui acqua, aria, terra possono nascere pure per separazione reciproca. Come Empedocle, Democrito crede che l'uguale agisca solo sull'uguale. Con la teoria dei pori e delle ἀπορροαί veniva preparata la teoria del κενόν. Con Empedocle e Anassagora Democrito ha in comune il punto di partenza della realtà del movimento: probabilmente pure la derivazione dalla realtà del pensiero. Con Anassagora gli elementi originari, cioè gli ἄπειρα.

Evidentemente Parmenide risulta particolarmente presente e do-

mina tutti i concetti principali. Il suo sistema più antico, secondo il quale il mondo consta di ente e di non-ente, qui riaffiora pienamente. Ma, con Eraclito, Democrito sostiene la fede incondizionata nel movimento; per cui ogni movimento presuppone un'opposizione, nel senso che la guerra è la madre di tutte le cose. Tra tutti i sistemi più antichi quello di Democrito è il più coerente: in tutte le cose è senz'altro presupposta la più rigida necessità; nell'ambito della natura non è data alcuna interruzione repentina o insolita. Solo adesso viene totalmente superata la visione mitologica e antropomorfa del mondo, solo adesso si ha una ipotesi utilizzabile, rigorosamente scientifica; in quanto tale, il materialismo è sempre stato di grande utilità. Esso rappresenta la concezione più oggettiva: parte dalle proprietà reali della materia, non prescinde dalle forze più semplici, così come ha fatto Aristotele con il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ o con le cause finali. È un grande pensiero ricondurre tutto quel mondo di ordine e di finalità, di qualità innumerevoli alle manifestazioni di una sola forza del tipo più semplice.

La materia, che si muove secondo le leggi più universali, attraverso una meccanica cieca produce conseguenze che sembrano essere il disegno di una altissima sapienza. Si legga Kant (*Naturgeschichte des Himmels*, W. VI, p. 48 Rosenkr.): «Io suppongo la materia di tutto il mondo in una dispersione universale e da ciò ricavo un caos totale. Io vedo formarsi la materia secondo le leggi riconosciute dell'attrazione e modificare il suo movimento attraverso la repulsione. Io ho il piacere, senza l'aiuto di invenzioni arbitrarie, di vedere generare dalle leggi fisse del movimento un tutto perfettamente ordinato, che rassomiglia così tanto a quel sistema del mondo che abbiamo davanti agli occhi, che non posso fare a meno di ritenerlo identico a questo. Io quindi non contesterò che la teoria di Lucrezio o dei suoi predecessori, di Epicuro, Leucippo e Democrito abbia molti punti in comune con la mia. Mi pare che a buon diritto si possa dire senza presunzione: 'Datemi solo materia, io da ciò costruirò per voi un mondo!'"» (si veda Fr. Alb. Lange, *Geschichte des Materialismus*).

Democrito concepisce la formazione del mondo in tal modo: nello spazio infinito gli atomi sono sospesi in un movimento eterno: questo punto di partenza nell'antichità spesso è stato criticato: il mondo sarebbe mosso e generato dal caso, «in modo puramente casuale»¹³.

¹³ «Concursu quodam fortuito» (Cicerone, *De natura deorum*, I 24 66).

Il cieco caso spadroneggia nei materialisti. Questa è una espressione del tutto afilosofica: si deve parlare invece di causalità casuale, di ἀνάγκη (necessità) priva di finalità: infatti qui non si pone alcun caso, ma una regolarità rigorosissima che prescinde da leggi razionali. Democrito fa derivare ogni movimento dallo spazio vuoto e dal peso¹⁴. Gli atomi pesanti cadono verso il basso e spingono pressando quelli più piccoli verso l'alto. Il movimento originario è naturalmente quello verticale. Si tratta di una caduta eterna e costante nella infinità dello spazio: la velocità non può essere indicata, perché nell'infinità dello spazio e nella piena regolarità della caduta non esiste alcuna misura per quella. L'apparente immobilità della terra è dovuta alla comunanza del movimento (Epicuro). Non esiste né alcun sopra, né alcun sotto. Inoltre, cosa rende gli atomi capaci di compiere movimenti laterali o vortici nella regolarità di collegamenti che si dissolvono e che si ricostituiscono?

Se tutto cadesse con la stessa velocità, ciò sarebbe uguale alla immobilità assoluta; nella velocità diseguale essi si scontrano l'un l'altro, alcuni rimbalzano, così si determina un movimento circolare. Diogene Laerzio (IX 31) lo descrive in modo assai preciso. Con il vortice in primo luogo si riunisce tutto ciò che è uguale. Se quelli che stanno in equilibrio a causa del loro numero non possono essere più mossi, allora quelli più leggeri si dirigono nel vuoto esteriore, quasi saltassero fuori, gli altri rimangono insieme e si aggregano l'uno all'altro costituendo un cumulo.

Democrito denominò il movimento verso l'alto σοῦς (slancio)¹⁵ e definì la συμπλοκή (combinazione) degli atomi come ἐπάλλαξις (intreccio). Ogni tutto che si separa dalla massa dei corpi originari costituisce un mondo; di conseguenza ci sono mondi innumerevoli. Essi sono nati, ma sono altresì soggetti alla distruzione. Ogni singolo mondo si origina in tal modo: con l'urto di atomi di tipo diverso si stacca una massa, nella quale le parti più leggere sono spinte verso l'alto: con l'effetto concorrente di forze opposte la massa è proiettata in movimento rotatorio, i corpi spinti verso l'alto si accumulano

¹⁴ Critica: cosa significa peso in uno spazio vuoto infinito? Poi: in un tempo infinito il movimento non ha mai avuto inizio (stasi).

¹⁵ Σόος σόομαι, muovere violentemente; opposto di ὕπνις (urto) verso il basso; originariamente σόφος in σοβαρός (violento); *subidus*, inquieto (*insubidus securus*).

nella parte esterna come una specie di membrana. L'involucro si rarefa sempre di più, poiché parti di esso con il movimento vengono spinte sempre più verso il centro. La terra si è formata con gli atomi posti al centro, mentre cielo, fuoco, aria si sono formati con quelli che salivano verso l'alto. Di essi qua e là si accumulano masse più compatte: ma l'aria, che li muoveva, è in movimento vorticoso e impetuoso: in essa si sono disseccati gradualmente e si sono infiammati con un movimento rapido. Così dal corpo della terra con i venti e le stelle, sono state spinte verso l'esterno le parti più piccole che confluiscano sotto forma di acqua nelle cavità. La terra in tal modo è divenuta sempre più solida. Essa lentamente acquisisce una posizione fissa nel centro del mondo; all'inizio, poiché era ancora piccola e leggera, si era mossa di qua e di là. Sole e luna in una fase primordiale della loro formazione si sarebbero costituiti dalle masse oscillanti attorno al centro della terra e così si sarebbero disposti nel nostro sistema cosmico.

L'origine degli esseri animati. L'essenza dell'anima consiste nella forza vivificatrice: essa è ciò che muove gli esseri animati. Il pensiero è un movimento. L'anima quindi deve essere formata dalla sostanza più mobile, cioè da atomi fini, lisci e tondi (dal fuoco). Queste parti del fuoco sono sparse per tutto il corpo: esso tra due atomi di corpo introduce un atomo di anima. Gli atomi sono in movimento continuo. Sicché, a causa della loro piccolezza e mobilità, si corre il pericolo che gli stessi atomi siano spinti dall'aria circostante fuori dal corpo. Da questo ci preserva la respirazione che adduce sempre nuove sostanze di fuoco e di anima, sostituendo gli atomi che sono andati via, e impedendo con una corrente opposta agli atomi che stanno dentro il corpo di uscire. Se l'alito si ferma, allora il fuoco interno fuoriesce e ne consegue la morte. Ciò non accade in un istante; può succedere che l'attività vitale sia riprodotta dopo che una parte della sostanza dell'anima sia andata persa.

Sonno-morte apparente. Nell'opera Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου (*Delle cose nell'Ade*) egli tratta il problema: «Come è possibile che il morto torni a rivivere?»¹⁶. Per Democrito l'anima è l'essenza dell'uomo, mentre il corpo è il suo σκεῆνος (contenitore). Il caldo e ciò che è proprio dell'anima sono sparsi per tutto il mondo: nell'aria se ne trova-

¹⁶ Πῶς τὸν ἀποθανόντα πάλιν ἀναβιώναι δυνατόν;

no in abbondanza, perché altrimenti come potremmo ispirare da essa qualcosa che è proprio dell'anima?

Note considerazioni di Epicuro sul moto. Epicuro presupponeva una piccola deviazione rispetto alla caduta verticale, un movimento laterale libero. Poiché in una condizione nella quale nessun atomo era frammischiato ad un altro e nessuno era più basso di un altro, tutti gli atomi devono avere un posto l'uno accanto all'altro in una superficie piana, senza urtarsi. Se essi da un preciso momento in poi cominciassero a cadere, malgrado ciò non si determinerebbe nessun urto: essi non si toccherebbero mai, poiché cadrebbero l'uno accanto all'altro nell'infinito, cioè ogni atomo nella caduta verticale dovrebbe descrivere una linea infinitamente lunga per lo spazio infinito. Come è possibile che un altro atomo si venga a trovare su questa linea? Solo se sulla stessa linea si trovassero due atomi. Se questi sono egualmente pesanti, non si congiungeranno mai: quindi, per cadere l'uno sull'altro, essi dovrebbero essere diseguali nel peso, cioè quello di sopra dovrebbe essere più pesante di quello di sotto. Ma ciò è assurdo, perché l'atomo più leggero come potrebbe trovarsi più avanti o più sotto dell'atomo più pesante? Quindi sulle stesse linee due atomi non possono stare; e non possono mai urtarsi nella caduta verticale.

Teoria della percezione sensibile. Aristotele nel *De sensu* dice: «Considerando come oggetti tattili tutti gli oggetti sensibili»¹⁷; sottospecie del senso del tatto, cioè dell'ἄφή. Il contatto non si determina immediatamente, ma attraverso le ἀποροαί. Questi penetrano attraverso i sensi nel corpo e si diffondono per tutte le sue parti: da ciò si origina la rappresentazione delle cose. Perciò sono necessarie due condizioni: da una parte una certa forza dell'impressione, dall'altra una condizione corrispondente dell'organo di senso; siccome solo l'uguale è percepito dall'uguale, noi afferriamo ogni cosa con le parti del nostro essere ad essa corrispondente. Ne consegue: per un verso, che alcune cose percettibili non sono da noi colte, giacché non corrispondono ai nostri sensi; per un altro verso, che possono esistere esseri con sensi diversi dai nostri.

Sulla vista Democrito dice che dalle cose visibili si staccano effluvi che mantengono la forma di quelle e si riflettono nell'occhio. Siccome lo spazio tra gli oggetti e noi è pieno di aria, allora le im-

¹⁷ Πάντα τὰ αἰσθητὰ ἀπὸ ποιούσιν (IV 442a 29).

magini che si staccano non possono pervenire direttamente nei nostri occhi; ma ciò che colpisce gli occhi è solo l'aria che viene mossa da quelle immagini e che diventa copia di quelle. Allo stesso modo effluvi si staccano dal nostro occhio e modificano l'immagine. Aristotele: «Mal si oppone Democrito quando crede che, se lo spazio interposto divenisse vuoto, si vedrebbe distintamente una formica che si trovasse in un punto del cielo!»¹⁸. Con gli effluvi Democrito spiega pure le immagini speculari. Quindi l'occhio riproduce le cose così come esse sono.

Nel caso del suono emesso dal corpo fuoriesce un flusso di atomi che pone in movimento l'aria circostante. In questo flusso di atomi se ne trovano alcuni del medesimo tipo: questi giungono agli atomi dell'anima. I suoni penetrano in tutto il corpo, ma specialmente nell'udito, mentre le rimanenti parti del corpo lasciano passare troppo pochi atomi per essere percepiti. La percezione ed il pensiero sono la medesima cosa. Infatti Aristotele, ancora nel *De anima*, osserva: «Questi infatti identifica senz'altro anima e intelletto, perché il vero, per lui, è tutto ciò che appare, sicché diceva che bene aveva cantato Omero che 'Ettore giaceva altro pensando'»¹⁹.

Entrambi sono mutamenti meccanici della materia dell'anima: se con questo movimento l'anima viene portata alla giusta temperatura, allora concepisce in modo adeguato gli oggetti e il pensiero è sano. Se esso con il movimento sarà riscaldato o raffreddato in modo esagerato, allora esso rappresenterà cose sbiadite e risulterà quindi anomalo.

Qui subentrano le difficoltà proprie del materialismo, giacché in questo caso si registra il *πρῶτον ψεῦδος* (primo inganno). Tutto ciò che è obiettivo, esteso, attivo, e quindi tutto ciò che è materiale, e che costituisce il più solido fondamento per il materialismo, è però solo un dato del tutto mediato, un essere del tutto relativo, in quanto è stato elaborato nella struttura del pensiero e inserito nelle forme di tempo, spazio e causalità, in virtù dei quali esso si presenta come

¹⁸ Οὐ γὰρ καλῶς τοῦτο λέγει Δημόκριτος οἰόμενος εἰ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξύ, ὁρᾶσθαι ἂν ἀκριβῶς, εἰ μύριμξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἴη (*De anima*, II 7).

¹⁹ Ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἀπλῶς ταῦτόν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον. διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον ὡς Ἔκτωρ κεῖτ' ἄλλοφρονέων (I 2 404a 27). Non ἀφρονῶν (privo di senno); cfr. *Metafisica* (IV 5 1010a 30): ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας (quasi che coloro che sono privi di senno conoscessero).

esteso nello spazio e agente nel tempo. Ora da un tale dato il materialismo vuole dedurre l'unico dato immediato, cioè la rappresentazione. Si tratta di una notevole *petitio principii*: improvvisamente come punto di partenza compare l'ultimo anello, dal quale partiva già il primo anello della catena.

Si è confrontato il materialista con il Barone di Münchhausen che, galleggiando con il suo cavallo sull'acqua, tira fuori con le gambe il suo cavallo e se stesso con l'ausilio della coda dei suoi capelli. L'assurdità consiste nel fatto che egli parte da ciò che è obiettivo: mentre in verità tutto ciò che è obiettivo dal soggetto conoscente è condizionato in vario modo, quindi sparisce del tutto se si rimuove il soggetto con il pensiero. D'altronde il materialismo rappresenta una pregevole ipotesi di verità relativa, anche dopo che è stato scoperto il $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$: una rappresentazione che agevola la scienza della natura; tutti i suoi risultati sono considerati da noi verità, sebbene per nulla assoluta. Per l'appunto si tratta del nostro mondo, nella cui produzione noi siamo sempre attivi.

XVI

I Pitagorici

La filosofia dei Pitagorici, secondo l'ordine di Aristotele, è da collocare a conclusione di tutto il pensiero sin qui esposto e prima della teoria delle idee di Platone. La *Metafisica* (XIII, 2) dimostra lo sviluppo straordinariamente vario delle loro tesi fondamentali e la loro capacità di influenzare ogni nuovo sistema. Inoltre l'origine di questa corrente filosofica è forse anteriore all'atomismo, tanto che né Empedocle né gli stessi atomisti risultano esserne a conoscenza. Le prime notizie risalgono allo scritto di Filolao Περὶ φύσεως (*Sulla natura*) in tre libri, in seguito denominato con il nome mistico di Βάκχαι (*Baccanti*).

Filolao è originario di Taranto e negli ultimi decenni del quinto secolo si trova a Tebe. All'incirca nello stesso tempo di Lisia e di Timeo. Eurito fu allievo di Filolao. Con gli allievi di Eurito e di Filolao si esaurisce la componente scientifica della scuola, rappresentata secondo Aristosseno (Diogene Laerzio, VIII 46) da Senofilo, Fantone, Echecrate, Diocle, Polinnesto, da lui in parte conosciuti; Echecrate compare nel *Fedone*. Approssimativamente vi sono due generazioni¹.

Per comprenderne i principi fondamentali, per certi versi, si deve partire dall'eleatismo. Come è possibile una molteplicità? Solo per il fatto che pure il non-ente avrebbe un essere. I Pitagorici identificano il non-ente con τὸ ἄπειρον di Anassimandro, l'assolutamente indeter-

¹ A. Böckh, *Philolaus' des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*, Berlin 1819; C. Schaarschmidt, *Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus*, Bonn 1864. Singole tesi sono contestate da Zeller; il tutto in V. Rose.

minato, ciò che non ha alcuna qualità: a esso si contrappone l'assolutamente determinato, cioè il πέρους. L'uno consta di entrambi, cioè di esso si può dire che è pari e dispari, limitato e illimitato, senza qualità e con qualità. Quindi, contro l'eleatismo, essi dicevano: se l'uno è ente, allora esso in ogni caso è derivato da due principi: in questo caso però vi è pure una molteplicità; dall'unità si genera la serie dei numeri aritmetici (monadici), nonché dei numeri geometrici o delle grandezze (entità spaziali). Quindi: se l'unità è qualcosa di generato, vi è pure una molteplicità. Dal momento in cui si hanno punti, linee, superfici e corpi, allora si hanno pure oggetti materiali; il numero è l'essere proprio delle cose. Gli Eleati dicono: «Il non-ente non è, quindi tutto è unità». I Pitagorici: l'unità stessa è il risultato dell'ente e del non-ente; quindi in ogni caso il non-ente è, e di conseguenza pure la molteplicità è. Questa è una speculazione del tutto singolare. Il loro punto di partenza sembra essere nient'altro che una apologia della scienza matematica contro l'eleatismo. Ricordiamoci della dialettica di Parmenide. Là dell'unità (posto che la molteplicità non è) si dice: 1) essa non ha parti, né è un tutto; 2) quindi essa non ha alcuna limitazione; 3) quindi non è in nessun luogo; 4) non può stare né in movimento né in quiete e così via; e ancora: 1) in quanto uno che è, risulta «essere» e «uno» e così differenza e poi molte parti, nonché numero e molteplicità dell'essere, quindi limitatezza e così via. Similmente si attacca il concetto dell'unità che è in quanto uno, al quale spettano i predicati opposti, cioè a dire come una cosa contraddittoria in quanto non-cosa.

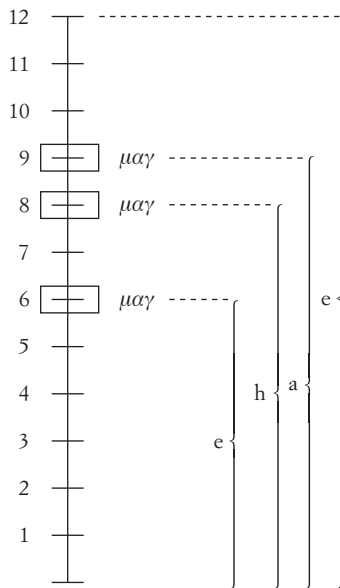
I Pitagorici matematici credevano nella realtà delle loro leggi scoperte; per loro era sufficiente che l'esistenza dell'uno fosse affermata per dedurre la molteplicità. Vale a dire essi credevano di avere riconosciuto il vero essere di ogni cosa nelle sue relazioni numeriche. In fondo non vi sono qualità, ma solo quantità, ma non quantità di elementi (acqua, fuoco e così via), ma limitazioni dell'illimitato, dell'ἄπειρον: ciò è qualcosa di simile all'essere semplicemente potenziale della ὕλη (materia) presupposta da Aristotele. Sicché tutto si origina da due fattori: da due contraddizioni. Con ciò si ha di nuovo un dualismo.

Aristotele nella *Metafisica* (I 5) indica la singolare tavola di questi contrari: limite-illimito, dispari-pari, uno-molteplice, destro-sinistro, maschio-femmina, fermo-mosso, retto-curvo, luce-tenebra, buono-cattivo, quadrato-rettangolo. Sicché da una parte indica: limite, dispari, uno, destro, maschio, fermo, retto, luce, buono, quadrato. Dall'altra parte: illimito, pari, molteplice, sinistro, femmina, mosso, curvo, tenebra, cattivo, rettangolo. Ciò ricorda la tavola presupposta da

Parmenide. Ente come luce, cioè rarefatto, caldo, attivo; non-ente come notte, cioè denso, freddo, passivo.

Il punto di partenza per affermare che tutto ciò che è qualitativo è solo quantitativo si trova nell'acustica. Si consideravano due corde di lunghezza e spessore uguali e le si caricava entrambe, l'una dopo l'altra, di pesi differenti e si osservava che i suoni erano riconducibili a proporzioni numeriche determinate. Poi sotto una corda tesa si montava un ponticello mobile (μαγάδιον) e lo si spostava in due parti diverse. Se si divideva la corda in due parti uguali, allora ognuna di esse emetteva l'ottava superiore della corda non divisa; se le due parti stavano come 2 : 3 (λόγος ἡμιόλιος), allora si ascoltava la quinta (διὰ πέντε); se stavano come 3 : 5 (ἐπίτριτος), la quarta (διὰ τεσσάρων). Lo strumento si chiamava κανών (regolo). Pitagora deve aver diviso in dodici parti il piano posto sotto la corda e per ciò per ottava, quarta, quinta e prima, come misura della lunghezza delle corde, otteneva i numeri 6, 8, 9, 12. Poiché la quinta è più alta della quarta di un tono intero, allora Pitagora dal suo canone deduceva pure la proporzione numerica del tono intero (τόνος), 8 : 9 ἐπόγδοος λόγος:

Tonalità dorica



Pertanto i numeri sacri derivano in questo modo: i numeri 1, 2, 3, 4 comprendono gli intervalli consonanti (σύμφωνα), ossia 1: 2 ottava, 2: 3 quinta, 3: 4 quarta. Insieme formano la τετρακτύς (numero quaternario). Se si aggiungevano le unità contenute in essi, allora si aveva la δεκάς (decade). Se a quei numeri si aggiungevano pure i numeri 8 e 9, che comprendono l'intervallo del tono intero, allora si aveva $1 + 2 + 3 + 4 + 8 + 9 = 27$. I singoli addendi con la somma danno il numero sacro 7. Platone nella costruzione dell'anima del mondo nel *Timeo* parte da questo numero sette².

La musica in effetti costituisce il migliore esempio di ciò che i Pitagorici pensavano: la musica, in quanto tale, esiste solo nei nostri nervi acustici e nel nostro cervello: al di fuori di ciò o in sé (nel senso di Locke) essa consta di tante proporzioni numeriche; cioè in primo luogo, secondo la sua quantità, per ciò che attiene al ritmo; in secondo luogo, secondo la sua qualità, per ciò che attiene ai gradi della scala musicale, così tanto nel suo elemento ritmico quanto in quello armonico. In questo senso l'intero essere del mondo, di cui la musica è l'immagine, da un certo punto di vista sarebbe da esprimere semplicemente in numeri. Questo è in effetti il terreno rigoroso della chimica e delle scienze naturali: trovare ovunque le formule matematiche per le forze che sono del tutto impenetrabili.

In tal senso la nostra scienza è pitagorica. Nella chimica noi affermiamo una combinazione di atomismo e pitagorismo, così come Ecfanto l'avrebbe avviata nell'antichità. Così i Pitagorici nella questione principale hanno inventato qualcosa di molto importante. Il significato del numero, quindi la possibilità di una ricerca molto esatta nelle cose fisiche. Negli altri sistemi fisici si parlava sempre di elementi e della loro combinazione. Le diverse qualità dovevano nascere attraverso la composizione o le disgregazioni: ora finalmente si riconosce che le diverse qualità poggiano solo sulle differenze delle proporzioni. C'era molta strada da fare dalla prima supposizione di questa proporzione sino alla sua esecuzione pratica. Per il momento ci si accontenta di analogie fantastiche.

Aristotele (*Metafisica*, I 5 986a) descrive ciò in tal modo: «Nella matematica i numeri per loro natura sono i princìpi primi, e nei nu-

² R. Westphal, *Griechische Rhythmik und Harmonik nebst der Geschichte der drei musischen Disciplinen*, Leipzig 1867, p. 64.

meri i Pitagorici ritenevano di vedere, più che nel fuoco, nella terra e nell'acqua, un gran numero di somiglianze con ciò che è e che è generato. Per esempio paragonavano un numero con determinate qualità alla giustizia, un altro all'anima e alla ragione, un altro ancora al κατρός (opportunità)».

I Pitagorici credono che i cambiamenti e le relazioni dell'armonia poggino sui numeri. Poiché in tutte le cose, secondo la loro natura, riconoscevano un'immagine dei numeri e in tutta la natura consideravano i numeri come principi primi, di conseguenza presupponavano che gli elementi dei numeri fossero gli elementi di tutte le cose e che tutto l'universo fosse armonia e numero. Poiché da loro, ad esempio, il numero dieci era ritenuto perfetto e la sostanza di tutto l'essere dei numeri, di conseguenza affermavano pure che erano dieci i corpi che si muovono nel cielo: ma, poiché se ne vedono solo nove, allora come decimo consideravano l'antiterra. Come elementi del numero ponevano il pari e il dispari, dei quali l'uno è illimitato e l'altro è limitato, mentre l'unità deriva da entrambi, poiché è nel contempo pari e dispari. Inoltre il numero si origina da questa unità e l'universo consta di numeri. Tutti i numeri si dividono in pari (ἄρτιος) e dispari, e ogni numero dato è divisibile, in parte in elementi pari, in parte in elementi dispari (περισσός).

Pertanto desumevano che pari e dispari fossero le parti costitutive comuni delle cose e per questo paragonavano il dispari al limitato e il pari all'illimitato, poiché quello pone un limite alla bipartizione e questo no. Quindi tutto consta di limitato e illimitato. Il limitato e il dispari si identificano con la perfezione (come nel caso del significato popolare dei numeri dispari).

I Pitagorici concepivano questi dispari pure come γνώμονες (gnomoni); uno gnomone è quel numero che, aggiunto a un numero quadrato, risulta di nuovo un numero quadrato; ma questa è la proprietà di tutti i numeri dispari $1^2 + 3 = 2^2$; $2^2 + 5 = 3^2$; $3^2 + 7 = 4^2$. Con l'aggiunta di numeri dispari all'unità si formano tanti numeri quadrati, quindi numeri di una classe $1 + 3 = 2^2$, $1 + 3 + 5 = 3^2$ e così via; invece in ogni altro modo si ottengono numeri di tipo diverso, quindi con l'aggiunta del pari all'unità o somma di pari e dispari.

Dove i Pitagorici percepivano proprietà contrapposte, là consideravano il migliore come un limitato e dispari, il peggiore come limitato e pari. Ma se gli elementi fondamentali delle cose sono di qualità opposte, allora, se qualcosa doveva nascere da essi, era necessa-

rio un collegamento. Ciò, secondo Filolao, è l'armonia: «Perché l'armonia è unificazione di molti termini mescolati e accordo di elementi discordanti»³. Se in tutto si trova il contrasto degli elementi, così pure in tutto si trova l'armonia: tutto è numero, tutto è armonia, perché ogni numero dato è un'armonia di pari e dispari. Ma l'armonia è caratterizzata come ottava. Nell'ottava noi abbiamo il rapporto 1 : 2, il contrasto originario risolto in armonia. In questa rappresentazione cogliamo l'influsso di Eraclito.

Come caratteristica del loro metodo di paragone si consideri che la giustizia consta di uguale per uguale, cioè di numero quadrato: per ciò il 4 o meglio il 9 (il primo numero quadrato dispari) veniva denominato giustizia. Il numero 5 (il collegamento del primo numero maschile e del primo numero femminile) si chiama connubio; l'unità ragione, giacché è immutabile; la dualità opinione, giacché è mutevole e indeterminata. Questo e quel concetto hanno il proprio posto nel mondo in questa o in quella regione, ad esempio l'opinione nella regione della terra, giacché la terra nella serie dei corpi celesti occupa la seconda posizione, il *καίρός* nel sole (entrambi espressi con il numero sette). Gli angoli del quadrato sono consacrati a Rea, Demetra, Estia, le divinità della terra, giacché il quadrato forma la superficie circoscritta del cubo, ma il cubo secondo Filolao deve essere la forma fondamentale della terra. L'angolo del triangolo è consacrato alle divinità distruttive, cioè Ade, Dioniso, Ares e Crono, giacché il tetraedro, delimitato da quattro triangoli equilaterali, è la forma fondamentale del fuoco.

Particolarmente importante risulta il sistema decadico. Siccome ai Pitagorici i numeri dopo il dieci sembravano ripetizioni dei primi dieci, di conseguenza tutte le forze del numero apparivano contenute nella decade: essa è definita grande, onnipotente, pancreatrice, inizio e guida nella vita divina e terrena. Essa rappresenta la perfezione: per ciò enumerazioni a dieci sequenze, nelle quali deve essere denominata la universalità del reale (tavola degli opposti, sistema dei corpi nel mondo).

Nella *τετρακτύς* esprimevano il loro giuramento solenne: «No, per colui che diede alla nostra anima la tetractys,| in cui è la fonte e la radice dell'eterna natura»⁴.

³ "Ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμυγῶν ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων σύμφρασις [συμφρόνησις] [44 B 10 DK].

⁴ Οὐ μὰ τὸν ἀμετέρα κεφαλᾶ παραδόντα τετρακτύν| παγὰν ἀεναίου φύσεως ὄζωμά τ' ἔχουσαν [58 B 15 DK].

In quel tempo si usava ordinare le cose in serie di quattro componenti, come nel caso di Trasillo. L'unità è il principio primo dal quale si originano tutti i numeri e nel quale devono pur essere conciliate le qualità opposte dei contrari: «Pone il dispari aggiunto al pari e il pari al dispari, cosa che non potrebbe se non partecipassero di entrambe le nature»⁵.

Nella deduzione delle grandezze geometriche i Pitagorici paragonavano l'unità al punto, il numero due alla linea, il tre alla superficie, il quattro al corpo. Però con la figura essi credevano di avere dedotto la stessa corporeità. La sua natura elementare doveva dipendere dalla forma del corpo. Dei cinque corpi regolari Filolao assegnava il cubo alla terra, il tetraedro al fuoco, l'ottaedro all'aria, l'icosaedro all'acqua, il dodecaedro a tutti i rimanenti elementi, cioè presupponeva che le componenti più piccole di tutte queste sostanze avessero la forma suindicata. Il numero cinque delle sostanze fondamentali presuppone un periodo posteriore ad Empedocle, cioè l'influenza di Empedocle su Filolao.

I Pitagorici concepivano la cosmogonia in tal modo: dapprima nasce il fuoco nel nucleo del cosmo (detto l'uno o la monade, il focolaio dell'universo, la guardia della rocca di Zeus). Da lì le parti più vicine dell'ἄπειρον sarebbero state attirate e pertanto sarebbero state limitate e determinate (si ricordi il concetto di ἄπειρον proprio di Anassimandro). Questo effetto prosegue sempre finché il sistema cosmico perviene al suo compimento (il fuoco di Eraclito utilizzato per fare risultare dall'ἄπειρον di Anassimandro il mondo determinato). Questo sistema cosmico è una sfera (quella di Empedocle o di Parmenide); il fuoco primordiale si trova nel punto centrale attorno al quale si muovono i dieci corpi celesti da ovest a est; in posizione più distante il cielo delle stelle fisse, vicino al quale si trovano i cinque pianeti (Saturno, Giove, Marte, Venere, Mercurio); quindi il sole, la luna, la terra e come decimo l'antiterra; il limite più esterno è formato dal fuoco della circonferenza. La terra si muove intorno al fuoco centrale e tra i due l'antiterra, di modo che la terra volga sempre la medesima faccia all'antiterra e al fuoco centrale, e per questa ragione noi, che abitiamo sull'altra faccia, possiamo percepire i raggi del fuoco centrale non immediatamente, ma solo mediante il sole.

⁵ Ἄρτίω μὲν γὰρ προστεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον, ὃ οὐκ ἂν ἐδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν τῶν φύσεων μετέιχε [58 B 28 DK].

I Pitagorici concepivano la forma della terra come una sfera, conseguendo progressi astronomici molto significativi; mentre prima veniva presupposta la quiete del corpo della terra e l'alternanza delle parti del giorno veniva dedotta dal movimento del sole, adesso noi riscontriamo il tentativo di spiegare ciò dal movimento della terra. Se si abbandonava solo il fuoco centrale e si mescolava l'antiterra con la terra, allora la terra si muoveva sul proprio asse. Copernico senz'altro deve aver attinto la sua idea fondamentale da Filolao⁶.

Una conseguenza del movimento delle stelle è la dottrina sull'armonia della sfera. Ciascun corpo velocemente mosso produce un tono. Le stelle insieme formano un'ottava o, il che è lo stesso, un'armonia. Quindi non armonia nel nostro senso, ma la corda accordata dell'antica eptacorda. Anzi, non si ha alcuna armonia, se tutti i toni dell'ottava risuonano nel medesimo tempo. Il fatto che non la sentiamo, lo spiegavano così: noi ci troviamo nella medesima situazione degli abitanti di una fucina; noi sentiamo lo stesso rumore sin dalla nascita; inoltre non riusciamo mai a percepire la sua presenza in contrasto con il silenzio. Inizialmente questa teoria si riferiva solo ai pianeti: perché altrimenti sarebbero risultati dieci toni, ma l'armonia, secondo l'eptacorda, consta di sette toni. Gli occhi, osservando le stelle, vedono ciò che le orecchie ascoltano nella sintonia dei toni. Il fuoco della circonferenza aveva il compito di tenere insieme il mondo e per questo lo denominarono ἀνάγκη.

Böckh ha dimostrato che i Pitagorici con ciò intendevano la Via Lattea. Al di là del cerchio di fuoco si trova l'ἄπειρον. Archita si era chiesto se all'estremità del mondo si possa tendere il braccio o un bastone: ma se si può, allora ci dovrebbe essere qualcosa al di fuori, cioè σῶμα, ἄπειρον e τόπος, che sono la stessa cosa.

Una seconda motivazione: se un movimento deve aver luogo, allora, per far posto ai corpi in movimento, altri corpi dovrebbero oltrepassare il confine del cosmo, il mondo dovrebbe traboccare. Κυμανεῖ τὸ ὅλον (il tutto ondeggia).

I Pitagorici per primi abbandonarono il concetto di sopra e di sotto nel mondo, e al suo posto posero la distanza più grande e più piccola dal centro. Essi consideravano ciò che è più vicino al centro la destra e ciò che è più lontano la sinistra: il movimento dei corpi

⁶ Cicerone, *Academica priora*, II 39; Plutarco, *De placit. philos.*, III 13.

celesti si svolge in avanti: da ovest verso est; il centro ha il posto d'onore nella parte destra dei corpi del mondo. Essi consideravano le parti più alte del mondo quelle più perfette: distinguevano il cerchio del fuoco esterno dalle costellazioni e tra queste quelle sopra e sotto la luna: ὄλυμπος era la circonferenza più esterna, κόσμος il cielo delle stelle e Urano la regione sottostante. Nel primo si trovano gli elementi in tutta la loro purezza (cioè limitato e illimitato), il secondo è il luogo del movimento ordinato; il terzo è il luogo del nascere e del perire. Se le stelle tornano ad avere la stessa precisa posizione, allora si hanno non solo le stesse persone, ma anche le stesse azioni.

Sulla teoria della conoscenza e dell'anima c'è poco da dire. A questo problema si riferisce Filolao, quando riduce le qualità fisiche al numero cinque; la parte animata al numero sei; la ragione, la salute e τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς (ciò che da lui è detto luce) al numero sette; l'amore, l'amicizia, l'intelligenza e l'immaginazione all'otto. Inoltre si consideri il celebre detto secondo il quale l'anima è armonia, cioè l'armonia del suo corpo. La ragione ha la sua sede nel cervello, la vita e la sensazione nel cuore, la ὄϊζωσις (nascita) e la ἀνάφωσις (crescita) nell'ombelico, la procreazione negli organi genitali.

Nel primo si troverebbe il germe dell'uomo, nel secondo quello degli animali, nel terzo quello delle piante, nel quarto quello di tutti gli esseri. Senza numero non è possibile alcun sapere: esso di per sé non ammette alcuna non-verità e solo esso rende riconoscibili i rapporti tra le cose. Tutto dovrebbe essere o limitato o illimitato, oppure l'uno e l'altro: senza limitazione nulla sarebbe riconoscibile.

Se noi ci interroghiamo sulle affinità della filosofia pitagorica, allora innanzitutto riscontriamo il sistema più antico di Parmenide, che concepiva tutte le cose originarsi da una dualità di principi; in secondo luogo l'ἄπειρον di Anassimandro, limitato e mosso dal fuoco di Eraclito. Questi evidentemente sono solo filosofemi ausiliari, il cui fondamento consiste nella conoscenza delle analogie dei numeri nel mondo (si tratta di un punto di vista del tutto originale). Per sostenere questa teoria contro quella sull'unità degli Eleati, essi dovettero elaborare il concetto di numero, ma pure l'uno doveva essere divenuto: in tal caso assumevano il pensiero eracliteo sul πόλεμος, inteso come padre di tutte le cose, e di ἀρμονία che congiunge le qualità opposte. Parmenide denominò questa potenza Ἀφροδίτη. Essa simboleggiava la relazione della nascita di ogni cosa nell'ottava.

I Pitagorici scomposero i due elementi contrari dai quali si origina il numero, in pari e dispari. Identificarono questi concetti con termini filosofici già noti. Denominare il pari ἄπειρον rappresenta il salto più grande da loro compiuto, giacché solo gli γνώμονες, cioè i dispari, fanno nascere una serie limitata di numeri, cioè i numeri quadrati. Con ciò gettano un ponte verso Anassimandro, che qui appare per l'ultima volta. Ma essi identificarono il limitante con il fuoco di Eraclito, il cui compito è di disgregare l'indeterminato in tante proporzioni numeriche determinate: si tratta di una forza essenzialmente calcolante: se avessero assunto il termine λόγος di Eraclito, allora per esso, appunto per λόγος, avrebbero inteso *proportio*, vale a dire ciò che crea proporzioni, ciò che pone πέρας (limite).

Il pensiero di fondo è: la materia, pensata del tutto priva di qualità, diviene questa e quella qualità determinata solo grazie alle proporzioni numeriche. Così il problema di Anassimandro sarebbe risolto. Il divenire risultava un calcolare. Ciò riporta alla memoria il detto di Leibniz, per cui la musica sarebbe «un esercizio, occulto, dell'aritmetica di un animo che non sa numerare»⁷. I Pitagorici avrebbero potuto dire ciò anche del mondo: ma non che cosa è che calcola.

⁷ Epist. Collectio Kortholti, ep. 154 (*exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*).

XVII

Socrate

Democrito è nato nell'Olimpiade 80, e quindi era più giovane di Socrate di dieci anni. Di lui Diogene Laerzio (II 44), ricordando Apollodoro¹, dice espressamente² che sarebbe nato sotto l'arcontato di Apsefione nel quarto anno della Olimpiade 77, nel sesto giorno del mese di Targelione, «quando gli Ateniesi purificarono la città»³ (nella ricorrenza della nascita di Artemide), quindi nell'undicesimo mese di reggenza dell'arconte. Diogene Laerzio dice ancora che egli morì nel primo anno dell'Olimpiade 95, «all'età di sessant'anni. Così pure afferma Demetrio Falereo»⁴. Per la precisione sotto l'arconte Lachete, nel suo undicesimo mese, alla fine del mese di Targelione; cioè nel mese di Targelione dell'anno 399 egli ha iniziato il suo settantesimo anno, ragione per cui, secondo Apollodoro, è nato nel 468.

A questa tesi⁵ bisogna dare credito, soprattutto alla sua fonte,

¹ Considerare la testimonianza di Apollodoro per l'Olimpiade 77,4 (in Diogene Laerzio, IX 41) dove si dice che Democrito sarebbe stato più vecchio di un anno di Socrate.

² Su questo punto l'antichità ha una sola indicazione.

³ "Ὅτε καθαίρουσιν Ἀθηναῖοι τὴν πόλιν (*Vite dei filosofi*, II 44).

⁴ Γεγονῶς ἐτῶν ἑβδομήκοντα. ταῦτά φησι καὶ Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς (*ibid.*).

⁵ Che questo ταῦτα si riferisca all'anno di nascita, si ricava da quanto segue: ἔνιοι γὰρ ἐξήκοντα ἐτῶν τελευτήσαι αὐτόν φασιν (alcuni, tuttavia, dicono che egli sia morto a sessanta anni), cioè ἐξηκοντούτης (sessagenario). Quindi la notizia precedente caratterizzerebbe il settantenne (*ibid.*).

77,4: sotto [l'arconte] Apsefione, [Socrate nasce], il sesto giorno di Targelione (nell'undicesimo o dodicesimo mese [evidentemente del calendario greco]).

cioè a Demetrio di Falero⁶, autore della Ἀρχόντων ἀναγραφή (*Lista degli arconti*), nonché discepolo di Teofrasto. Contro la sua collocazione temporale si trova una polemica in Böckh e in Hermann⁷. Questi prendono spunto dalla *Apologia* (17d) di Platone dove Socrate dichiara che sarebbe «vecchio come sono di compiuti settanta anni»⁸. Per questo motivo dovrebbe essere nato prima del 469. Inoltre nel *Critone* (52e) parlano le leggi di Atene: «D'altronde in uno spazio di tempo di settanta anni eri libero di lasciare Atene, Socrate, se tu eri scontento di noi». Pure questa citazione porterebbe a un'età maggiore dei settant'anni. Per cui, come anno di nascita, si dovrebbe assumere il primo o il secondo anno dell'Olimpiade 77. Inoltre si tiene in considerazione l'incontro di Socrate con Parmenide nel corso delle grandi Panatenee: secondo Sinesio, in quel periodo, nel terzo anno dell'Olimpiade 83, avrebbe avuto venticinque anni e quindi sarebbe nato nel secondo anno dell'Olimpiade 77. Quest'ultimo aneddoto è da trascurare. Il secondo, tratto dal *Critone*, sostiene la tesi dei settant'anni, mentre il primo è una esagerazione di Platone in un discorso difensivo. Come può la testimonianza di Platone spuntarla su Demetrio! Il valore di Apollodoro consiste appunto nel fatto di avere scelto tra le varie tradizioni, tenendo conto della loro attendibilità. Noi dobbiamo rilevare che in questo caso il γεγονός (vecchio) può essere verificato in modo rigoroso; settant'anni significa: egli ha festeggiato il sessantanovesimo compleanno e comincia il settantesimo anno. Quindi i venticinque giorni, che egli visse del

95,1: sotto l'arconte Lachete, [Socrate muore pure nel mese di Targelione], nel maggio o giugno del 399.

78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 cioè $17 \times 4 = 68$

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 Olimpiadi

Anno 77,4 sesto giorno del mese di Targelione (69 anni) sino a 95,1 sesto giorno del mese di Targelione.

Anno 95,1 dal sesto di Targelione sino alla fine, con altri 20 giorni; quindi 69 anni e 20 giorni.

Se fosse nato nell'Olimpiade 77,3, avrebbe 70 anni e 20 giorni

77,2, avrebbe 71 anni e 20 giorni

77,1, avrebbe 72 anni e 20 giorni.

Le affermazioni di Platone: all'epoca della condanna (mese di Munichio) avrebbe avuto più di 70 anni (secondo Apollodoro egli non aveva ancora 69 anni), nel *Critone* 70 anni.

⁶ Demetrio Falereo, allievo di Teofrasto, nato intorno al 345 a.C.

⁷ A. Böckh, *C. I.*, II, p. 321; C.F. Hermann, *Plat. Phil.*, p. 666 (in Ueberweg, p. 86).

⁸ Ἐτι γεγονός πλεῖον ἑβδομήκοντα (*Apologia*, 17d).

suo settantesimo anno, rappresentano il suo settantesimo anno; l'anno incompiuto viene valutato per intero. [...]

Suo padre è Sofronisco, della famiglia dei Dedalidi, sua madre Fenarete, una levatrice. Socrate si distinse da tutti gli altri filosofi precedenti per la sua origine plebea e per una formazione del tutto modesta. Fu sempre nemico della cultura e dell'arte, nonché della scienza della natura. Egli poneva l'astronomia sotto i misteri divini, che sarebbe folle investigare, per quanto potesse essere vantaggioso conoscere il movimento dei corpi celesti come guida nei viaggi per mare e per terra durante la veglia notturna. Così molto si potrebbe ottenere con facilità da nocchieri e guardie, e tutto ciò che va oltre sarebbe uno spreco di tempo prezioso. La geometria sarebbe necessaria, perché renderebbe ogni uomo capace di procedere correttamente nella compra, nella vendita e nella divisione della terra (un uomo di intelligenza comune imparerebbe ciò senza maestro), ma falsa e priva di valore se conduce allo studio di figure matematiche eterogenee.

Egli abolì del tutto la fisica: «Questi ricercatori pensano di conoscere sufficientemente i rapporti umani, tanto che cominciano a interessarsi di quelli divini? Pensano che saranno in grado di agitare a piacimento vento e pioggia o vogliono solo appagare la loro curiosità sciocca? Essi dovrebbero ricordare come i più grandi uomini deviano nei loro successi e propongono opinioni come dei folli»⁹.

Socrate non ha mai studiato la fisica, perché ciò che Platone narra nel *Fedone* (97d sgg.) sullo studio di Anassagora è in ogni caso solo la storia della evoluzione di Platone. Inoltre egli disprezza l'arte, la concepiva dal punto di vista pratico e gradevole, apparteneva ai detrattori della tragedia. A tal proposito Aristofane dice: «Bella cosa, non più con Socrate| starsene seduto a cianciare,| disprezzando le arti e trascurando del tutto| le basi della poesia tragica:| in discorsi sonantili e in sottigliezze di ciarle| indugiarsi ozioso,| è da uomo insensato»¹⁰. La poderosa formazione dello spirito e del cuore me-

⁹ *Apologia* (19c). Della fisica e della astronomia egli non saprebbe οὔτε μικρὸν οὔτε μέγα (né poco né molto). Nessuno lo avrebbe sentito parlare di ciò. Questa la testimonianza di Platone contro Senofonte.

¹⁰ Χαρίεν οὖν μὴ Σοκράτει παρακαθήμενον λαλεῖν ἀποβαλόντα μουσικὴν τὰ τε μέγιστα παραλιπόντα τῆς τραγωδικῆς τέχνης. Ἡ δ' ἐπὶ σεμνοῖσιν λόγοισι καὶ σκαριφημοῖσι (σκαριφησιμός, una silhouette imperfetta, astratta) λήρωνι διατριβὴν ἄγον (ozio operoso) ποιεῖσθαι παραφρονούντος ἀθνήδος (sta per «tipi falsi») (*Rane*, 1491-1499).

dante la poesia è da preferire di gran lunga all'insegnamento filosofico popolare impartito da Socrate; per questa ragione vince Eschilo e per questa stessa ragione perde Euripide.

Socrate è un plebeo, è un incolto e con l'autodidattica non ha affatto ovviato al modesto insegnamento giovanile. Egli è particolarmente brutto e, come egli stesso dice, munito delle più forti passioni naturali. Naso piatto, labbra grosse, occhi sporgenti. Aristosseno (il cui padre Spintaro conosceva Socrate) descrive la sua inclinazione alla irascibilità; egli è un autodidatta etico, da cui si diparte un flusso morale. Una enorme forza di volontà finalizzata a una riforma etica. Ciò costituisce il suo unico interesse: «ciò che nella casa si fa di male e di bene»¹¹. Ma l'aspetto singolare è rappresentato dal mezzo di questa riforma etica: quella stessa cui aspirano pure i Pitagorici. Ma il mezzo, l'ἐπιστήμη (scienza), lo contraddistingue. La conoscenza come via che conduce alla virtù differenzia il suo carattere filosofico: la dialettica come unica via, ἐπαγωγικοὶ λόγοι (discorsi attraenti) e ὁρίζεσθαι (il determinare).

La lotta contro il piacere, il desiderio, l'irascibilità e così via si indirizza contro una ἀμαθία (ignoranza) che sta alla base. Egli è il primo filosofo della vita e tutte le scuole che si richiamano a lui sono principalmente filosofie di vita. Una vita dominata dal pensiero! Il pensiero serve alla vita, mentre in tutti gli altri precedenti filosofi la vita serviva al pensiero e alla conoscenza: qui la vita retta, là la più alta conoscenza retta appare come scopo. Sicché la filosofia socratica è assolutamente pratica: essa è avversa ad ogni conoscenza non congiunta a conseguenze etiche. Essa è per ogni uomo e popolare, in quanto considera la virtù insegnabile. Essa non si richiama al genio e alle forze della conoscenza più alta.

Sino a quel tempo erano sufficienti i costumi semplici e le prescrizioni religiose: la filosofia dei Sette Sapianti non era altro che la morale pratica espressa in formule, vigente e rispettata in Grecia. Ora subentra il distacco dagli istinti morali: l'unico merito deve essere la conoscenza chiara, ma l'uomo con la conoscenza chiara possiede pure la virtù; giacché la fede vera e propria di Socrate consiste nel fatto che conoscenza e moralità coincidono. Adesso il rovescia-

¹¹ Ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ' ἀγαθὸν τε τέτυκται (*Odissea*, IV 392; in Diogene Laerzio, II 21).

mento di questa tesi risulta oltremodo rivoluzionario: ovunque, là dove non si trova la conoscenza chiara, si annida τὸ κακόν (il male).

In questo caso Socrate diviene critico del suo tempo: egli ricerca quanto esso sia spinto da forze oscure e quanto dalla conoscenza. Da ciò viene fuori il risultato democratico che gli artigiani più umili abbiano una posizione sociale più alta degli uomini di Stato, degli oratori, degli artisti del suo tempo. Si prenda un carpentiere, un caldaiaio, un nocchiero, un cerusico e si esaminino le proprie conoscenze tecniche. Ognuno può indicare le persone e i mezzi con cui le studiava. Al contrario ogni uomo credeva di avere un'opinione su «che cos'è la giustizia?», «che cos'è la religiosità?», «che cos'è la democrazia?», «che cos'è una legge?». Ma Socrate riscontrava solo presunzione e ἀμαθία.

Socrate assume il ruolo di discente e convince i suoi interlocutori della loro stoltezza. La sua sollecitazione susseguente consisteva quindi nel ricevere una definizione di tipo morale e socio-politico: il suo procedimento a tal proposito è dialettico o epagogico. Tutto il mondo degli ἀνθρώπινα (cose umane) gli si presentava come un mondo di ἀμαθία: ci sono parole, ma non concetti rigidamente collegati ad esse. Il suo proposito consisteva nel tentativo di ordinare questo mondo, ritenendo che, se fosse stato ordinato, l'uomo non avrebbe potuto vivere se non nel rispetto della virtù. L'obiettivo di tutte le sue scuole consiste in una teoria morale del bene, cioè in un tipo di aritmetica e di un'arte della misurazione nel mondo etico.

Tutta la filosofia antica è da collocare nell'epoca degli istinti etici puri: Eraclito, Anassagora, Democrito, Empedocle respirano la moralità ellenica, ma secondo le diverse forme dell'etica ellenica. Adesso invece ci troviamo di fronte a una ricerca secondo un'etica semplicemente umana, basata sui fondamenti del sapere: essa viene cercata. Nel passato la morale era considerata alito vivo. Questa etica, semplicemente umana, cercata, innanzitutto si pone in polemica con il costume tradizionale ellenico dell'etica: il costume deve essere di nuovo risolto in atto di conoscenza. Ma si deve pur dire che l'etica socratica ha raggiunto il suo obiettivo nell'epoca della crisi: gli uomini migliori e riflessivi vivevano solo secondo l'etica filosofica. Quindi da Socrate prorompe un flusso morale e per questo egli appare profetico e sacerdotale. Egli è convinto di dover compiere una missione.

Ed è evidente che il momento più esaltante della vita di Socrate si verifica quando l'entusiasta Cherefonte riceve la risposta da Delfi. Nel-

l'*Apologia* (21a) Socrate propone di fornire la testimonianza del fratello di Cherefonte per provare la veridicità della risposta data alla domanda postagli da Cherefonte: il quale «domandò se c'era nessuno più sapiente di me. E la Pizia rispose che più sapiente di me non c'era nessuno»¹². E dopo: «Che cosa vuol dire, quando afferma che sono il più sapiente?»¹³. Il verso¹⁴ è definito περιφερόμενον (celebre) da Diogene Laerzio: «di tutti gli uomini Socrate è il più sapiente»¹⁵. Più precisamente: «Un oracolo su Socrate dato a Cherefonte di Sfetio: Sofocle è sapiente, Euripide è più sapiente, ma fra tutti gli uomini Socrate è il più sapiente»¹⁶. [...] In tali due nomi i giambi erano necessari.

Grande imbarazzo e spiacevole confusione: alla fine egli decide di misurare la sapienza altrui sulla propria. Egli sceglie un famoso uomo di Stato, che è ritenuto sapiente, e gli pone domande indaganti. Egli dimostra che la presunta sapienza dell'uomo non è affatto sapienza. Egli cerca di dimostrare ad un politico quanto sia lontano dalla sapienza: ciò era impossibile e così egli viene in odio a tutti. «Né io né quello sapevamo cosa fosse il bene e il bello: ma la differenza stava nel fatto che egli credeva di sapere, mentre io ero del tutto convinto della mia ignoranza. Per questo io ero più sapiente di lui perché non possedevo questo errore di fondo» (*Apologia*, 21d).

Socrate ripete questa esperienza prima con i politici e con gli oratori, poi con i poeti e con gli artisti. Egli riconosce «che non già per alcuna sapienza poetavano, ma per non so che naturale disposizione o ispirazione, come gli indovini e i vaticinatori; i quali infatti dicono molte cose e belle, ma non sanno niente di ciò che dicono»¹⁷.

In seguito si accorge che essi credono di essere tra gli uomini più sapienti, a causa delle loro poesie, anche per quanto riguarda altre cose. Inoltre egli si reca dagli artigiani con più soddisfazione. Questi sanno più di lui e sono più sapienti di lui. Solo che anche loro so-

¹² Ἦρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος· ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδὲνα σοφώτερον εἶναι (*Apologia*, 21a).

¹³ Τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; (ivi, 21b).

¹⁴ G. Wolff, *De Porphyrii ex oraculis philosophia*, pp. 76-77.

¹⁵ Ἀνδρῶν ἀπάντων Σωκράτης σοφώτατος (II 37).

¹⁶ Χρησμός περὶ Σωκράτους δοθεὶς Χαίρεφῶντι τῷ Σφηττίῳ σοφὸς Σοφοκλῆς, σοφώτερος δ' Ἐυριπίδης, ἀνδρῶν δὲ ἀπάντων Σωκράτης σοφώτερος [σοφώτατος] (Scholia, Platone, *Apologia*, 21a; Scholia, Aristofane, *Nuvole*, 144).

¹⁷ Ὅτι οὐ σοφία ποιοῖεν ἂ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες, ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμοῦδοί· καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι (*Apologia*, 22c).

no soggetti all'errore di fondo: poiché ognuno sa molto del proprio mestiere, ma crede di essere sapiente anche in altri campi. Questo errore comprometteva le loro capacità.

Così egli perviene alla convinzione che Apollo avrebbe voluto dire che la sapienza umana è di poca importanza: colui che è convinto della propria mancanza di valore rispetto alla sapienza è davvero il più sapiente. Di conseguenza egli vive in grande povertà, odiato dappertutto. Fino alla morte intende perseverare nell'adempiere al proprio compito della filosofia e dar prova di essere censore degli uomini, stando loro addosso come una morsa. Egli obietta che se lo condanneranno, commetteranno ingiustizia; e che il tacere da parte sua sarebbe una trasgressione nei confronti del dio. La più grande fortuna che possa accadere ad un uomo è di fare ogni giorno discorsi sulla virtù ed altre cose.

Una vita senza tali ricerche non è vita. Egli intuisce quanto tutto ciò risulti incredibile e strano. La conoscenza è la strada che conduce alla virtù; non come erudito, ma «come un dio che si dedica alla confutazione»¹⁸ e che va in giro ad indagare. La ricerca della sapienza appare nella forma propria della ricerca dei σοφοί: a ciò è collegata la ιστορία, mentre la σοφία eraclitea era autosufficiente e dispreggiava ogni tipo di ιστορία. La fede in un presunto sapere appare come la cosa peggiore: «Questa ignoranza è la più vituperevole: credere di sapere ciò che non si sa»¹⁹. Secondo Senofonte: «Non conoscere se stesso e le cose che uno non sa, ritenere di conoscerle, viene considerato essere vicinissimo alla follia»²⁰.

Adesso comprendiamo pure la polemica contro i sofisti: questa era la posizione ardita di un singolo individuo. Grote (capitolo 67 del tomo 4) ha fatto chiarezza sui sofisti. Secondo l'opinione comune essi sono una setta: secondo lui una classe, un cetto. Secondo l'opinione comune essi diffondono delle dottrine demoralizzanti, «principi sofisticati». Secondo Grote erano veri e propri maestri di virtù, né al di sopra né al di sotto del livello di quell'epoca. Secondo l'opinione comune Platone e i suoi seguaci erano i maestri autorizzati, i preti accettati dalla nazione greca, mentre i sofisti erano gli eretici. Secondo

¹⁸ Θεὸς ὧν τις ἐλεγκτικὸς (*Sofista*, 216b).

¹⁹ Ἡ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἢ ἐπονειδιστὸς ἢ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν (*Apologia*, 29b).

²⁰ Τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καί, ἃ μὴ τις οἶδε, δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γινώσκειν, ἐγγυάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι (*Memorabilia*, III 9 6).

Grote i sofisti erano il clero e Platone l'eretico, il socialista che attaccava i sofisti (così come attaccava i poeti e gli uomini di Stato), non in quanto setta particolare, ma in quanto uno dei ceti esistenti della società. Dalla massa incolta Socrate era accomunato ai sofisti: il costume del tutto naïf non ha bisogno di alcun maestro, per cui il maestro superiore addirittura suscitava disprezzo. Erano sufficienti tragedia e commedia: questo è il punto di vista di Aristofane. Egli in Socrate riscontra l'immagine dell'illuminista: a lui sono stati conferiti caratteri propri dei sofisti e di Anassagora. Ma i caratteri si distinguono per il fatto che i sofisti corrispondono perfettamente all'esigenza di mantenere fede a ciò che promettono: nessuno invece poteva dire perché Socrate insegnava, tranne lui stesso. Dovunque andasse, egli dava la sensazione di ἀμαθία, egli esasperava gli uomini e li rendeva desiderosi di sapere. Si avvertiva qualcosa come il tocco di un tremore. In verità egli induceva semplicemente al sapere, in quanto cercava di convincere tutti quanti della propria ἀμαθία. L'intero flusso del sapere viene deviato su questo corso da lui insegnato: l'abisso da lui creato divora tutte le correnti propagate dai filosofi più antichi. È strano vedere come tutto sfoci gradualmente in questo corso. Egli odiava tutti i riempimenti provvisori di tale abisso.

E pertanto egli odiava gli ingenui rappresentanti della formazione e della scienza, cioè i sofisti: se la presunzione della σοφία (sapienza) è uguale a una μανία (mania), allora i maestri di una tale sapienza presunta sono per così dire quelli che rendono folli. Nella lotta contro i sofisti Socrate era il più instancabile. Qui egli aveva contro di sé l'intera formazione greca. È assai singolare il fatto che in ogni caso egli non si presenti mai come un pedante. I suoi mezzi per un verso sono l'ironia sotto la veste di uno che impara e chiede, una tecnica sviluppata gradualmente e con maestria. Per un altro verso: il modo indiretto con molti giri di parole, con interesse drammatico, quindi una voce molto gradevole, infine l'apparenza eccentrica della sua fisiognomia silenica. Persino il suo modo di esprimersi aveva un che di brutto, orripilante e plebeo. Secondo la testimonianza di Spintaro: «Lui si era imbattuto in non molti più convincenti; tale era sia la voce che la bocca, che il suo modo di fare; e, oltre a tutte le cose dette, la specificità del suo aspetto»²¹.

²¹ Ὅτι οὐ πολλοῖς αὐτός γε πιθανωτέροις ἐντετυχηκῶς εἶη· τοιαύτην εἶναι

Nei casi in cui egli trovava riscontro in una particolare disposizione dell'interlocutore, si creava un vero e proprio incanto, una sensazione come se fosse uno schiavo, massima vergogna, e quindi, come conseguenza, un «essere gravidi» di buoni pensieri²². La *μαευτική τέχνη* (tecnica maieutica) è utilizzata per dare supporto durante il parto e per esaminare meticolosamente il nuovo arrivato e, qualora egli fosse mutilato, per gettarlo via con tutta la durezza di una balia licurga.

Contro di ciò si era gradualmente accumulata una enorme ostilità (numerosi nemici personali, padri che erano adirati per i loro figli, e molte diffamazioni), tanto che Socrate è portato a dire: «E ciò che mi perderà, se io devo essere condannato, non è né Meleto, né Anito, ma la calunnia e la malvagità dei più»²³.

L'elevata posizione sociale di coloro che gli erano ostili rendeva il pericolo alquanto più grande. La sorprendente liberalità di Atene e la sua democrazia: tollerare per così tanto tempo una tale missione! Lì la libertà di parola era considerata sacra. La ricerca e la morte di Socrate sono una prova scarsa contro questo principio generale. Anito era esasperato per via di suo figlio, e anche perché considerava Socrate il maestro di Alcibiade e di Crizia. Meleto è adirato in quanto poeta, Licone in quanto retore. Socrate (così diceva Anito) insegnava ai giovani a criticare la costituzione politica in vigore (come esempio Alcibiade, il più rapace dei Trenta e la vergogna della democrazia). Quindi la gioventù comincerebbe a essere orgogliosa della propria sapienza e ad offendere i padri. Poi Socrate avrebbe l'abitudine di interpretare in modo nocivo passi dei migliori poeti. L'introduzione di nuove divinità e l'abbandono di quelle vecchie sarebbe un segno di *ἀσέβεια* (empietà), come nel caso di Anassagora con il demone ammonitore. Così come racconta Senofonte (*Memorabilia*, IV 8 4), Socrate, pur essendo convinto della sua condanna sin dal principio, non si era preparato, impedito dal suo *δαίμωνιον* (demone). Egli era convinto del fatto che questo per lui fosse il momento giusto per morire; se fosse vissuto più a lungo, allora la sua

τὴν τε φωνὴν καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ ἐπιφαινόμενον ἦθος καὶ πρὸς πᾶσι τε τοῖς εἰρημένοις τὴν τοῦ εἶδους ἰδιότητα (Aristosseno, fr. 28, in Müller).

²² Senofonte, *Memorabilia*, IV 2; Platone, *Simposio*, 174b-175e.

²³ Καὶ τοῦτ' ἔστιν ὃ ἐμὲ αἰρήσει, ἐάνπερ αἰρήσῃ, οὐ Μέλιτος οὐδὲ Ἄνυτος, ἀλλ' ἡ τῶν πολλῶν διαβολή τε καὶ φθόνος (*Apologia*, 28a).

età gli avrebbe reso impossibile il suo consueto modo di vivere; infine era convinto che con una tale morte egli avrebbe dato un esempio di grande effetto. Sotto questa luce bisogna guardare il suo grandioso discorso difensivo: egli parla ai posteri. Come è particolare il fatto che egli sia stato condannato con una maggioranza così risicata! Su 557 persone circa 6-7 più della metà! Probabilmente essi si sentivano punti per l'offesa rivolta alla corte. Senofonte dice espressamente: «Sebbene fosse facile essere lasciato libero dai dicasti, se egli avesse fatto qualcosa di simile solo in modo moderato»²⁴. Socrate si era proprio cercato un tale verdetto.

La pena inflittagli era determinata da un verdetto particolare dei dicasti: il pubblico ministero in primo luogo indica la pena prescritta, mentre lui assume un'aria ancora più altezzosa e richiede un seggio nel Pritaneo. Come pena pecuniaria egli indica una mina, aggiungendo che Platone e i suoi amici lo avevano persuaso ad alzare l'offerta a trenta mine, facendosene altresì garanti. Se egli avesse proposto solo queste trenta mine, senza ulteriori offese, sarebbe stato assolto. Ma la corte si sentiva profondamente offesa. Socrate era consapevole di ciò che faceva: egli voleva la morte. In effetti gli si presentava un'occasione unica per dimostrare la propria superiorità rispetto alla paura e alla debolezza umana, nonché la dignità della sua missione divina. Grote dice che la morte l'avrebbe colto nella sua piena grandiosità e gloria, così come tramonta il sole nei paesi tropicali. Gli istinti sono superati: la chiarezza intellettuale governa la vita e sceglie la morte; tutti i sistemi morali dell'antichità cercano di raggiungere o comprendere l'altezza di questo atto. Socrate come scongiuratore della paura della morte è l'ultimo tipo di sapiente che noi conosciamo: il sapiente come vincitore degli istinti attraverso la σοφία. Con Socrate si esaurisce la serie dei σοφοί veri e genuini: si pensi a Eraclito, Parmenide, Empedocle, Democrito, Socrate²⁵.

²⁴ *Memorabilia*, IV 4.

²⁵ Aggiunte: per Parmenide la particolare e ricca descrizione della sua genesi cfr. C.R. Bolquardsen, *Genesis des Sokrates*, «Rheinisches Museum für Philologie», XIX (1864), p. 513; per Socrate Lichtenberg, I, 65.

Imperativi: per Talete: esatta considerazione dei fatti;

per Anassimandro: il dato metafisico in ciascun fenomeno manifesto;

per Anassagora: l'infinitamente piccolo. Deficienza di ogni massa certa.

Lichtenberg, I, 58, 52.

Adesso, con Platone in testa, comincia una nuova generazione di σοφοί, caratterizzata dalla complessità e formata dalla confluenza delle correnti che derivano da quei σοφοί originali e unilaterali.

A questo punto posso dire di avere raggiunto il mio scopo: in seguito dovrò parlare delle scuole socratiche e del loro significato nell'ambito della civiltà ellenica.

Sarebbe impensabile che il mondo organico abbia avuto inizio con l'uomo e che animali derivino da uomini, che piante derivino da animali?

Fonti di Diogene Laerzio e Suida.

La pseudoepigrafa.

Le διαδοχαί.

La cronologia secondo Apollodoro.

Protagora

a) 70 anni	74		
<u>4</u>		<u>18</u>	
30	18 o 7	102	48 [nato nel 500 a.C.]

Olimpiade 84 ἀκμή (440)

In quanto nato nell'Olimpiade 74 (480) secondo Apollodoro morto nell'Olimpiade 102 o 101 (410?).

Da dove la separazione tra φιλοσοφία ἰωνική e ἰταλική?

Fine: Crisippo, Epicuro, Clitomaco, Teofrasto.

Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, II 2): ἀκμάσαντά πη μάλιστα κατὰ Πολικράτη ([Apollodoro dice] che [Anassimandro] fiorì quasi nello stesso tempo di Policrate) contro Bergk circa 48-50.

I rapporti tra gli allievi in Simplicio non sono quelli secondo Teofrasto.

L'unico dato positivo, Parmenide ἀκοῦσαι (ascoltò) Anassimandro, non c'entra.

In modo prudente Teofrasto dice di Parmenide: τούτῳ δ' ἐπιγενόμενος (che vive dopo di lui).

Empedocle come πλησιαστής (familiare) di Parmenide è un non senso.

Parmenide fiorisce tra l'Olimpiade 69 e l'Olimpiade 72, ma nasce prima di Empedocle. La notizia esatta si trova in Diogene Laerzio (VIII 55), vale a dire uno ζηλωτής (emulo).

[Ancora una volta occorre sottolineare che non si tratta di vere e proprie note al testo, bensì di appunti presi da Nietzsche per valutare le varie ipotesi sulle cronologie tramandate relativamente alla nascita, all'acmè e alla morte di questo o quell'autore, come nel caso di Protagora, ricordato con altri preplatonici, anche se non espressamente trattato nel corso delle sue lezioni.]

Il curatore

Piero Di Giovanni insegna Storia della filosofia nell'Università degli Studi di Palermo. Attento studioso del pensiero contemporaneo nei suoi inevitabili rapporti con il pensiero classico, si è occupato di Zenone di Elea, Platone, Marx, Nietzsche, Heidegger, Freud, nonché del recupero della tradizione della filosofia italiana del Novecento. Per quanto riguarda Nietzsche, ha particolarmente approfondito l'attenzione prestata dal filosofo dell'eterno ritorno alla filosofia ellenica, contribuendo ad una riconsiderazione di uno dei pensatori più enigmatici e contraddittori, ma pure accattivanti e affascinanti, del nostro tempo.

Indici

Indice dei nomi

- Abari, 51.
Acheronte, 68.
Achille, 93.
Acusilao, 21.
Ade, 4, 58, 140.
Adrasteia, 13.
Aetio, 38, 85n.
Afrodite, 83, 117.
Agamennone, 107.
Agenore, 25.
Aischre, 116.
Alceo, 126n.
Alcibiade, 153.
Alcidamante, 111.
Alessandro d'Afrodisia, 36.
Aliatte, 26.
Amato Pojero, G., xvii.
Aminia, 81-2.
Ammonio, 118n.
Anacarsi, 21.
Anassagora, ix-xii, xv, 3, 10, 37, 43 e n, 44-6, 72-4, 89, 96-103, 105-8, 110 e n, 111, 116, 118-20, 121n, 122, 124-25, 128, 147, 149, 152-53, 154n.
Anassarco, 43n.
Anassimandro, ix-x, xii, xxi-xxii, xxxii, 15, 33, 35-41, 42 e n, 43-6, 65, 68-70, 74, 77 e n, 78, 81-4, 89, 103, 105, 110n, 111, 135, 141, 143-44, 154n, 155n.
Anassimene, x, xxii, 15, 32, 34, 40-1, 42 e n, 43 e n, 44-5, 96, 98.
Androclo, 55.
Androne, 22.
Anito, 153.
Annibaletto, L., xxxix.
Antistene, 43n.
Apollo, xxiii, 13n, 22-3, 57, 67, 115, 118, 151.
Apollo Didimeo, 22.
Apollodoro, xii, 23, 26-7, 33-4, 41-4, 48, 53-4, 76-8, 90, 96-7, 109, 110 e n, 124, 145 e n, 146 e n, 155n.
Apollonio di Tiana, 13, 48, 53.
Apsefione, 145 e n.
Archiloco, 59 e n.
Archippo, 54.
Archita, 54.
Ares, 140.
Aristocrito, 59n.
Aristodemo, 22.
Aristofane, xxxvii, 20, 98, 108, 147, 150n, 152.
Aristosseno, 47-9, 51-4, 135, 148, 153n.
Aristotele, xxxix, 5, 9, 12, 19, 21, 27-

- 8, 30-1, 34, 35 e n, 36-9, 49, 51, 61 e n, 68, 71n, 73, 79, 85, 89, 91, 97, 99-103, 105, 107, 110 e n, 112, 114, 123, 126, 129, 132-33, 135-36, 138.
- Armonia, 116-17.
 Arrighetti, G., XXXIX.
 Artemide, 55, 57, 145.
 Asafeia, 117.
 Aspasia, 97-8.
 Atena, 107.
 Ateneo, 19, 76, 80.
 Atenocrito, 124.
 Aulo Gellio, 6n, 52.
 Ausonio, 24.
- Bacchilide, 113.
 Bacide, 20.
 Bär, K.E. von, 62.
 Barnes, J., VIII.
 Baticle, 22.
 Beer, M., XIVn.
 Bentley, R., 47 e n.
 Bergk, Th., 12n, 22n, 155n.
 Bernays, J., 32 e n, 55n, 56n, 59n, 61n, 68 e n, 70 e n, 73 e n, 74, 86, 92n, 112n.
 Bertram, E., XXVIn.
 Berve, H., 26n.
 Biante di Priene, 21-4, 61.
 Blisone, 55-6.
 Böckh, A., 19n, 125n, 135n, 142, 146 e n.
 Boeder, H., XXXIX.
 Bolquardsen, C.R., 154n.
 Bornmann, F., Xn.
 Brandis, C.A., 76n, 85n.
 Buddha, 88.
 Burckhardt, J., 9n.
- Cadmo, 25.
 Callia, *vedi* Calliade.
 Calliade, 55, 96-7.
 Callicrate, 109.
 Callisto, 116.
 Calzecchi Onesti, R., XXXIX.
 Carpitella, M., Xn.
- Carus, F.A., 107n.
 Casertano, G., XXXIX.
 Cebete, 82n.
 Cherefonte, 149-50.
 Cherilo, 31.
 Chilone, 21, 22 e n, 23-4.
 Chirone, 19.
 Ciampa, M., XIVn.
 Cicerone, 6 e n, 78, 80, 83 e n, 117 e n, 126, 129n, 142n.
 Cilone di Crotona, 54.
 Cipride, 117; *v. anche* Afrodite.
 Cirillo, 23n.
 Ciro, 26, 42, 77.
 Clemente Alessandrino, XXXIX, 19, 25, 56, 58 e n, 61, 65-6, 68-70, 77n, 79n, 124-25.
 Cleobulina, 25.
 Cleobulo, 21, 23-4.
 Clitomaco, 155n.
 Cobet, C.G., 91.
 Cocito, 68.
 Codro, 55.
 Coma, *vedi* Melacoma.
 Copernico, N., 142.
 Cratilo, xxv.
 Creso, 22.
 Crisippo, 91, 155n.
 Crizia, 153.
 Crono, 12n, 13-6, 140.
 Crusius, O., IX, 126n.
 Ctonia, 14.
- Damascio, 12-3.
 Damasio (*o* Damasia), 22n, 23n, 26.
 Damasio (*o* Damaso), 124.
 Danae, 117.
 Dario, 41, 56, 77.
 Darwin, C., 119.
 Decker, F., 32n.
 Demetra, 140.
 Demetra Eleusinia, 58.
 Demetrio Falereo, 21, 22n, 23, 25, 97, 145, 146 e n, 147n.
 Democrito, XI-XII, XXIV, XXVIII, 4, 6,

- 25, 33, 43 e n, 44-6, 76, 121-33, 145 e n, 149, 154.
 Deride, 116.
 Dessio (*o* Dessino), 78.
 Dicearco, 21.
 Diels, H., XXXVIII-XXXIX, 13n, 22n, 26n.
 Di Giovanni, P., XXVIII n.
 Dike, 65-6.
 Diocle, 43n, 135.
 Diodoro di Aspendo, 54.
 Diodoro di Efeso, 109, 111, 113, 125.
 Diogene Antonio, 53.
 Diogene di Apollonia, 43 e n.
 Diogene di Smirne, 43n.
 Diogene Laerzio, VII, XXXIX, 20 e n, 21, 22n, 23 e n, 25-7, 28n, 30-2, 33n, 34, 41-2, 43n, 47, 49 e n, 50, 52-3, 55-8, 59n, 61-2, 72, 77-8, 80-1, 82 e n, 85, 90, 91 e n, 96, 97 e n, 98 e n, 109 e n, 110n, 111, 113, 114n, 115 e n, 123-26, 130, 135, 145 e n, 148n, 150, 155n.
 Diomedonte, 91.
 Dionisio di Alicarnasso, 126.
 Dioniso, XX, XXIII, 12 e n, 14, 58, 140.
 Djurić, M., XXXIV n.
 Duride, 25.
- Ecateo, 50, 53, 55.
 Ecfanto, 138.
 Echecrate, 135.
 Echidna, 13.
 Edipo, XX, XXXV.
 Edoneo, 119.
 Efesto, 119.
 Egesibulo, 96.
 Egesistrato, 124.
 Eliano, 33.
 Elio (*o* Elios), 14, 65.
 Empedocle, XI-XII, XXII, XXXIX, 3-4, 6, 36-7, 44-7, 49, 51, 57, 71, 82, 85, 89, 91-2, 109 e n, 110 e n, 112-14, 116-20, 121 e n, 122, 124-25, 128, 135, 141, 149, 154, 155n.
 Ennio, 6.
- Epaminonda, 54.
 Epicarmo, 23n, 113.
 Epicaste, 96.
 Epicuro, 92, 123, 129-30, 132, 155n.
 Epimenide, 20-1, 22n, 78.
 Era, 111, 119.
 Eraclide, 13.
 Eraclide 12n.
 Eraclide Lembo, 48.
 Eraclito, X, XII, XX-XXI, XXV-XXVI, XXVIII, XXXI, 3-6, 15, 16n, 32, 36, 43-6, 49-51, 53, 55-61, 64-71, 72 e n, 73-6, 78, 80, 84, 86, 89, 103-4, 107, 110, 140-41, 143-44, 149, 154.
 Eraconto, 55.
 Eratocle, 49.
 Eratostene, 44, 47-8, 52.
 Erichepeo, 13.
 Erinni, 66.
 Eris, 66.
 Ermafrodita, 13.
 Ermarco, 91, 123.
 Ermippo, 52, 97, 111.
 Ermodoro, 55, 56 e n.
 Ermotimo, 107.
 Erodoto, XXXIX, 25, 26 e n, 34, 50-1, 99n, 104 e n.
 Eros, 13-4.
 Eschilo, VI, XXII, XXVI, 11, 113, 116, 148.
 Esiodo, XXXIX, 12 e n, 13, 17-20, 50-1, 59, 66, 78.
 Esseneto, 109.
 Estia, 140.
 Ettore, 133.
 Eubulo, 96.
 Eudemo, 12, 26-7, 56.
 Eudosso, 52.
 Eufemo, 96.
 Eumolpo, 20.
 Eurinome, 13.
 Euripide, XXVI, 107-8, 148, 150.
 Euristrato, 41.
 Eurito, 54, 135.
 Eusebio, 35n, 43n, 76, 90, 110n.

- Eustathius, 119.
Examio, 25.
- Fantone, 135.
Favorino, 110n, 125.
Femonoe, 18, 23.
Fenarete, 147.
Ferecide di Siro, 8, 12 e n, 14, 15n, 21, 22n, 27, 32, 50.
Fidia, 9, 98, 99n.
Filammone, 20.
Filolao, 52, 54, 125, 135, 140-41, 143.
Fiso, 117.
Foco di Samo, 27.
Fürster-Nietzsche, E., IX, XIII, XXIII e n.
Freud, S., XXII, XXXIII.
Ftimene, 117.
- Gaia, 12n, 13 e n, 15.
Galeno, 27 e n, 30n, 80.
Gallavotti, C., XXXIX.
Gelone, 113-14.
Gentili, C., XIII.
Gerone, 113.
Gersdorff, C. von, VIII, XII-XIV.
Giamblico, 53.
Giannantoni, G., XXXIX.
Gigante, M., XXXIX, 49n.
Glauco di Reggio, 125.
Goethe, W., 111n, 112n, 126n.
Gorgia, 76, 114.
Göttling, C.W., 54n.
Gramsci, A., XXXIV.
Granier, J., XXXI.
Grote, G., 47n, 151-52, 154.
Gutzwiller, H., IXn.
- Hahn, K.H., XXXII.
Hansen, A., 26n.
Hardouin, J., 33.
Heidegger, M., XVII, XVIII e n, XIX, XXIV, XXIX-XXXI, XXXIV.
Heinze, R., XXXVIII, 46n, 74 e n, 75n.
Helmholtz, H., 64.
Hermann, C.F., 96 e n, 146 e n.
- Hoffmann, D.M., XXXII.
Holzer, E., IX, XVII e n.
Husserl, E., XXXIV.
- Ideo, 43.
Iocaste, 96.
Ippia, 31, 76.
Ippoboto, 52-3.
Ippolito, 42, 59, 69 e n, 70-1, 72 e n, 80, 96n, 104.
Ipponatte di Efeso, 22, 56.
Ippone, 43.
Isagora, 56.
Istaspe, 56.
- Jaeger, W., 14n.
Janz, C.P., vn, IXn.
Jesus Siraco, 23n.
- Kant, I., 29, 88, 94-5, 129.
Karsten, H.Th., 87, 114, 115n.
Kern, F., 39n.
Koegel, F., XIV.
Kranz, W., XXXVIII-XXXIX, 13n, 22n, 26n.
Krische, A.B., 32n, 85 e n.
- Lachete, 145, 146n.
Lange, F.A., VIII, 129.
Laplace, P.S., 29.
Lassalle, F., 59n, 70.
Laurenti, R., XXXIX.
Lavater, J.C., 111n.
Lavoisier A., 29n.
Leandro, 21.
Leibniz, G., 144.
Leofanto, 21.
Leucippo, XI, 45, 123-26, 129.
Lichtenberg, G.C., 154n.
Licone, 153.
Lindio, 24.
Lino, 20.
Lisia, 135.
Liside, 54.
Lobeck, Ch.A., 13n, 14n.
Locke, J., 128, 138.

- Löwith, K., xxiii e n.
 Luciano, 67 e n.
 Lucrezio, xxxix, 105, 129.
 Lukács, G., xxiii e n.
- Magugliani L., xxxix.
 Maja, xxiii.
 Manutius, A., 23.
 Marco Aurelio, 62 e n.
 Marx, K., xxiv.
 Medusa, v.
 Melancoma, 56.
 Meleto, 153.
 Ménage, G., 23n.
 Metis, 13.
 Metone, 109, 113.
 Metrodoro, 107.
 Mette, H.J., ixn.
 Meysenburg, M. von, xiii.
 Milone, 54.
 Misone, 21-2.
 Mnesarco, 49.
 Montinari, M., vn.
 Mullach, F.W.A., 23 e n.
 Mullach, G.A., 125.
 Müller, K.O., 153n.
 Münchhausen, Barone di, 134.
 Muse, 20.
 Museo, 12n, 20.
- Naiade, 119n.
 Nasso, 119n.
 Neante, 52-3, 110, 115.
 Nearco, 91.
 Neleo, 25.
 Nemerte, 117.
 Nereo, 119n.
 Nesti, 119.
 Nestle, W., ix, xvii e n.
 Nicomaco, 53.
 Nietzsche Franziska, xiii.
 Nietzsche, F., v e n, vi, vii e n, viii e n, ix e n, x-xi, xii e n, xiii, xiv e n, xv-xvi, xvii e n, xviii e n, xix e n, xx-xxii, xxiii e n, xxiv, xxv e n, xxvi, xxvii e n, xxviii-xxx, xxxi e n, xxxii e n, xxxiii-xxxv, xxxvii-xxxix, 13n, 22n, 74n, 109n, 110n, 111n, 155n.
 Numenio, 74n.
- Oceano, 12 e n, 13 e n, 14.
 Oehler, M., ix.
 Oehler, R., ix, xxxiii.
 Oeser, A.F., 126n.
 Ofione, 13.
 Ofioneo, 14.
 Olene, 20.
 Olimpiodoro, 76.
 Omero, v-vi, xviii, 12, 16, 20, 59 e n, 78, 133.
 Onesicrito, 52.
 Onomacrito, 12n.
 Orazio, 126n.
 Orestano, F., xvii, xviii e n.
 Orfeo, 12n, 13.
 Orfeo di Crotona, 12n, 20.
 Origene, 66.
 Ortomeno, 78.
- Paci, E. xxxin.
 Palamede, 91.
 Panfo, 20.
 Paracelso, 29n.
 Parmenide, ix-x, xii, xxi, xxxvii, xxxix, 4, 41, 42 e n, 43-7, 53, 65, 76-8, 81-90, 92, 95, 99n, 111-12, 119, 123, 127-28, 136-37, 141, 143, 146, 154 e n, 155n.
 Pausania, 18.
 Periandro, 21-4.
 Pericle, 90, 97-8, 99n, 108.
 Persefone, 14.
 Phanes, 13.
 Pindaro, 19 e n, 113.
 Pini, G., xxxix.
 Pirete, 82.
 Pitagora, x, 3-5, 21, 32, 46-8, 49 e n, 50-4, 57-8, 60, 78, 80, 82, 107, 111, 118, 122, 137.
 Pittaco, 21-4.
 Pitteo, 19 e n.

- Pizia, 58, 150.
 Platone, VII-IX, XVI-XIX, XXIV, XXVII, XXVIII e n, XXIX-XXXI, XXXIV, XXXIX, 5-6, 12n, 13 e n, 20-1, 31, 56, 67, 76, 79, 86-7, 89-92, 101, 126, 135, 138, 146 e n, 147 e n, 150n, 151-52, 153n, 154-55.
 Plebe, A., XXXIX.
 Plinio, 33-4, 56n.
 Plutarco, 18-9, 23n, 27, 35n, 57-9, 61, 65-7, 71-3, 82n, 86n, 97n, 117 e n, 142n.
 Policlete, 9.
 Policrate, 47, 49, 53, 155n.
 Polinnesto, 135.
 Polo, 114.
 Popper, K.R., XXVn.
 Porfirio, 23n, 53.
 Prasiade, 33.
 Potter, G.R., 70.
 Preller, L., 13n.
 Privitera, G.A., XXXIX.
 Proclo, 26.
 Prodico, 76.
 Protagora, 4, 155n.
 Pseudoaristotele, 53.
- Radamanto, 19.
 Rea, 12n, 13, 140.
 Reale, G., XXXIX.
 Reiske, J.J., 117n.
 Rettig, G.F., 68.
 Ritschl, F., V, VII, XVII.
 Rohde, E., VIII, XI-XIII, 47 e n, 48 e n, 49 e n, 51-3, 54 e n.
 Rose, V., 126, 135n.
 Rosenkranz, K., 129.
 Russo, A., XXXIX.
- Satiro, 52.
 Scamone, 96.
 Schaarschmidt, C., 135n.
 Schleiermacher, F., 61, 70, 126n.
 Schlosser, F.C., 86n.
 Schneidewin, F.W., 80n.
- Schopenhauer, A., VII-VIII, XIX, XXII, XXVIII e n, XXXIII.
 Schulz, F., 23n.
 Selene, 20.
 Seneca, VI e n, 30 e n, 31, 59.
 Senofane, IX-X, 43, 45, 50-1, 53, 77-82, 87, 111.
 Senofilo, 135.
 Senofonte, 147n, 151, 153 e n, 154.
 Serpa, F., XII.
 Serse, 96.
 Sesto Empirico, 61n, 74, 78, 79n, 81n, 112, 114n, 127.
 Sibilla, 57-8.
 Simone, *vedi* Simonide.
 Simonide, 55, 113.
 Simplicio, 34, 35 e n, 37, 39, 43n, 44, 79n, 82, 83n, 98, 102n, 104-6, 110n, 123n, 155n.
 Sincello, 76, 110n.
 Sinesio, 146.
 Sisifo, 9, 19n.
 Socrate, VII, XI, XIV, XXIV, XXVI-XXIX, XXXIII-XXXIV, 4-5, 45, 60, 76-7, 98, 145 e n, 146 e n, 147-50, 152-53, 154 e n.
 Sofocle, XX, XXVI, 150.
 Sofronisco, 147.
 Solone, 21, 23-4, 32.
 Sosiade, 23.
 Sozione, 126n.
 Speusippo, 82n.
 Spintaro, 148, 152.
 Steinhart, K., 85.
 Stobeo, 20, 23n, 38, 66, 72, 85, 126n.
 Strabone, 58n.
 Stroux, J., IXn.
- Talete, X-XI, XIV, XVI, XXI, XXIV, XXVIII, XXXIII-XXXIV, 8-10, 14-5, 21, 22 e n, 23-7, 28 e n, 29-36, 39-40, 43, 45, 78, 80-1, 123, 154n.
 Teleutagora, 90.
 Temistio, 33, 34n.
 Teocrito, 23.
 Teofemo, 96.

- Teofrasto, 19n, 37, 39n, 42 e n, 43-4,
77, 85, 105, 107, 111 e n, 112, 123 e
n, 124, 146 e n, 155n.
- Teognide, 17n.
- Terone, 113.
- Teti, 12n, 13n.
- Thoosa, 117.
- Timeo, 115, 135, 138.
- Timone di Fliunte, 114.
- Trasibulo, 22.
- Trasidaio, 113.
- Trasillo, 126, 141.
- Tzetzes, G., 27n.
- Ueberweg, F., 146n.
- Urano, 12 e n, 13 e n.
- Usener, H. von, 74n.
- Vischer, W., VIII.
- Wagner, C., XII-XIII.
- Wagner, R., XIII, XXII, 3n, 5n.
- Westphal, R., 138n.
- Zagreo, XX, 12n.
- Zagreus, *vedi* Zagreo.
- Zalmossi, 51.
- Zech, J., 26n.
- Zeller, E., XII, XXXII, 14n, 39, 42n,
47n, 48, 50, 52, 54n, 56n, 71n, 85 e
n, 96 e n, 97, 101, 110n, 111n, 135n.
- Zenobio, 126n.
- Zenone di Cizio, 91.
- Zenone di Elea, IX-X, 76, 90-2, 94.
- Zenone di Sidone, 91.
- Zenone di Tarso, 91.
- Zeus, 13 e n, 14-5, 67, 107, 119, 141.
- Zimmermann, R., 15n.
- Zoroastro, 3.

Indice del volume

Introduzione	v
Nota al testo	XXXVII
I. Origini e caratteri della filosofia greca	3
II. Il sapiente	8
III. Lo stadio iniziale mitico della filosofia	11
IV. Lo stadio iniziale sentenzioso-sporadico della filosofia	16
V. Gli stadi iniziali dell'uomo sapiente	19
VI. Talete	25
VII. Anassimandro	33
VIII. Anassimene	41
IX. Pitagora	46

X.	Eraclito	55
XI.	Parmenide e il suo predecessore Senofane	76
XII.	Zenone	90
XIII.	Anassagora	96
XIV.	Empedocle	109
XV.	Leucippo e Democrito	123
XVI.	I Pitagorici	135
XVII.	Socrate	145
	Il curatore	157
	Indice dei nomi	161